

**MANUEL AFONSO COSTA**

**A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII, entre as luzes e o romantismo. Eticidade, moralidade e transcendência.**

Dissertação de Doutoramento em História e Teoria das Ideias, na especialidade de História e Teoria dos Paradigmas, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Capa: Manuel Rosa e Assírio & Alvim com *A árvore do esquecimento* de Edward Burne-Jones (1870).

## **TOMO I**

### **Primeira Parte**

**A ideia de felicidade e a cultura europeia. Eticidade, moralidade e transcendência.**

“(…) nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit”

(O homem não tem outra razão para filosofar senão a de ser feliz)

Santo Agostinho [Civ. XIX, 1. 3]

Segundo Eutidemo [282a], a felicidade é o maior desejo de toda a gente.

## **Advertência**

Encontram-se ao longo do texto, assinaladas pelas letras maiúsculas do alfabeto, e identificadas de A a U, notas que, pela sua dimensão, foram remetidas para o segundo volume. O segundo volume contém, para além destas notas especiais, a bibliografia, assim como o índice remissivo onomástico e temático.



## **I. Introdução**

O que é que o homem procura quando procura a felicidade? O que é que o homem encontra quando encontra (ou pensa que encontra) a felicidade? Estas são perguntas sem resposta objectiva. Em boa verdade são perguntas às quais não espero nem esperava responder. Espero, todavia, que através de sucessivas aproximações temáticas aos conteúdos que as perguntas subentendem, quer dizer aos domínios onde a ideia de felicidade se encontra implicada directa ou indirectamente, de forma próxima ou apenas remota, o tema e os problemas possam dilucidar-se por si mesmos. O esboço de qualquer resposta objectiva às questões formuladas, para além da ingenuidade de que daria provas, redundaria paradoxalmente num amontoado de sentenças, inevitavelmente subjectivas. Em contrapartida o esforço de contextualização, os rodeios ou digressões teoréticas, o levantamento de paradigmas temáticos adjacentes, o afloramento tópico de orientações existenciais, de perspectivas normativas, de modos de vida ou de formas de comportamento subordinados a princípios ético-morais, etc., tudo isso acabará por se tornar bastante objectivo. Deste modo, quase que se pode dizer que para se falar (saber) da felicidade interessa falar o menos possível de felicidade, até porque uma fenomenologia do sentimento feliz não é mais do que um momento na abordagem do tema e dos menos importantes.

Por isso irei utilizar ao longo de todo o meu texto um conjunto de conceitos claramente posteriores à época em estudo. O motivo pelo qual não se pode deixar de repensar os conceitos das épocas que nos precedem à luz de uma conceptualização contemporânea, resulta, sobretudo, do facto, de que após o advento triunfante das hermenêuticas da suspeita, o nosso olhar sobre o passado se ter alterado significativamente. Procurarei decifrar, assim, os textos, não só no respeito pela sua conceptualização imanente, mas também orientado por um sentido da desocultação crítica que se deve ao inegável progresso conceptual recente, progresso sobretudo nos domínios das ciências sociais e humanas mas da heurística e da hermenêutica em geral.

Se um texto fala por si, fala também a partir das perguntas que lhe são feitas, o que significa que qualquer texto sofre no contacto com as ferramentas mais modernas um processo de metamorfose, que é ao mesmo tempo de erosão e enriquecimento. Interessa aquilo que ele diz a um leitor situado. Como ensinou Paul Veyne, é o progresso conceptual que reorienta o aprofundamento da análise histórica. Analisar um texto, seja ele literário ou filosófico, não é indiferente ao arsenal de dispositivos e utensilagens teóricas que a evolução das ciências humanas colocou ao nosso alcance no último século. Por tudo isso, e embora esteja consciente dos perigos do presentismo histórico, não deixarei de estruturar a arquitectura da minha investigação à luz desse progresso. E obviamente que não me refiro ao progresso conceptual no domínio da história em particular, mas no domínio das ciências sociais e humanas em geral.

Há uma outra preocupação a que não fui alheio. Em minha opinião estudar uma época da cultura portuguesa, europeia ou universal só faz sentido se esse estudo puder ajudar a compreender as perplexidades da cultura contemporânea. Se eu acrescentasse: na perspectiva da resolução dos impasses e aporias da contemporaneidade estaria a ser muito pretensioso. Todavia o acto de compreensão não o é menos. A resolução dos problemas começa pela sua compreensão. Parece-me óbvio.

Eu penso que a grande questão contemporânea, com implicações culturais e estéticas, mas também com implicações éticas, sociais e políticas e até económicas, através da problemática iniludível da globalização, é a questão da modernidade.

Percebi, desde o princípio desta investigação, que a modernidade só pode ser compreendida através do aprofundamento das suas bases arqueológicas. É claro que se pode considerar que as bases da modernidade ocidental mergulham onde se enraizam as suas grandes tradições intelectuais: a cultura greco-latina e a cultura cristã, sobretudo, mas é pelo menos consensual que o advento da secularização moderna mais tarde associada à emergência das ideologias da ilustração constitui um momento de relevância muito próxima. Atendendo a este tipo de entendimento dos problemas parecia-me sinceramente diletante, senão mesmo leviano, abordar uma ideia tão importante, como é a ideia de felicidade, numa perspectiva estritamente erudita e enciclopédica, isto é através da colecção de *fait-divers* simplesmente cultos e, sobretudo, não a articulando de uma forma contextualizada e o mais contextualizada possível, com o conjunto dos saberes que concretizam a ruptura com o antigo regime e de uma forma sistemática inauguram os modernos modelos culturais, sociais e políticos que constituem a nossa condição actual.

Escolhi a ideia de felicidade para proceder ao itinerário de uma transformação assim como ao levantamento sistemático das cargas de inércia que se opuseram a essa transformação, porque me parece que pela sua valência existencial o desejo de felicidade desafia o ser de uma forma mais complexa e determinante do que qualquer outra ideia do dispositivo intelectual do século XVIII, seja ela a razão, a natureza ou o progresso por exemplo. Pessoalmente penso que não estava enganado quando procedi a este tipo de diagnóstico. A minha intuição não foi defraudada. A ideia de felicidade é uma ideia recorrente em toda a reflexão ocidental, mas particularmente relevante, senão obsessiva, a partir do movimento jusnaturalista europeu que continua para dentro da época das luzes. E o que é mais relevante é que o modo como a ideia se coloca e como o objectivo que contém se pretende realizar esclarecem muito sobre os pressupostos ideológicos que estão em jogo, isto para me exprimir globalmente.

E é por tudo isto que conceitos como os de razão, natureza, autonomia, humanismo, etc. estarão sempre a pontuar a minha reflexão. Posso dizer que a ideia de felicidade sobre a qual resolvi levar a cabo esta investigação, é aqui entendida como um conceito nuclear pragmático e o seu pragmatismo reside no facto de que através dela procurei abeirar-me de uma forma provavelmente inédita do coração da

modernidade. Das suas virtualidades, das suas realizações, dos seus paradoxos, das suas contradições e sobretudo, agora sim que me seja perdoada a presunção, da sua imensa potencialidade hermenêutica global.

A ideia de felicidade se não é a chave é seguramente uma das chaves privilegiadas, talvez a mais privilegiada, para abrir o imenso segredo da maior contradição, paradoxal esta, da modernidade, e que reside no facto de que pensando a cultura moderna levar por diante o grande processo da emancipação, da realização plena da vida humana em cenário mundano, cavou cenários que se aparentam a formas de escravatura moderna. Porque é que a promessa de felicidade se transformou progressivamente num imenso pesadelo? Não num pesadelo total, mas mesmo assim pesadelo o suficiente, para se falar reiteradamente de fracasso e falência da aventura da modernidade.

Finalmente o que de facto penso e já o pensava à partida, é que a modernidade tal como eu a entendo e tal como salientou Habermas é apenas um projecto em crise, conjunturalmente interrompido, mas não esgotado nas suas potencialidades emancipadoras. Não tenho a veleidade de ter feito uma grande descoberta, mas a verdade é que a partir de textos incontornáveis como os de Windelband, Ernest Cassirer, Alan Renault, Charles Taylor, J. B. Schneewind, Eliade entre muitos outros, percebi que a compreensão da crise se encontrava a montante, quando a aventura moderna era ainda um projecto compósito aberto a todo o tipo de transfusões e que por isso mesmo albergou, desde o início e em si mesma, contradições e elementos espúreos que a contaminaram perigosamente.

O que não deixa de ser curioso é que é no seio de uma cultura menor, como é o caso do Setecentismo português, que a anatomia da contrafacção perversa, melhor se evidencia e melhor permite um diagnóstico sem contemplações. E o que confirma tudo o que disse é que é, a propósito do modo como se lida com a questão da felicidade, possível, a partir de uma análise semiológica dos sintomas, chegar à proximidade do núcleo duro da crise. Vou deixar para mais tarde o que aqui agora se insinua apenas. A seu tempo percerber-se-á que alguns dos elementos que foram incorporados pela ideologia complexa da modernidade minaram a sua saúde.



## II. Felicidade: Ética e metafísica

“es probable que la palabra *areté* venga de Ares, dios de la matanza bélica, y es cierto que *virtus* proviene de *vir*, el varón ejecutivo por excelencia, y alude ante todo a la excelencia enérgica demostrada en combate. No cabe duda de que las pautas normativas occidentales serían muy diferentes si se hubiera elegido para designar la cualidad de bueno un término como el chino *hao*, formado con los signos de la mujer y el niño, referido por tanto más que a nada a la felicidad doméstica. Se trata de un modelo de excelencia de índole más bien femenina, protector, nutricio y tierno. (...) *Hao*, cualidad de bueno en chino, se escribe como queda dicho con los signos de la mujer y el niño, o de la madre y el hijo; y precisamente a la madre con el hijo martirizado en su regazo se le llama también en Occidente piedad, en referencia a uno de los aspectos más conmovedores y profundos de nuestra simbología sacra. La piedad viene así en nuestro contexto cultural como correctivo de la virtud, como su contrapeso humanitario y en numerosos casos como el remedio a su rigor. La virtud desprecia el dolor, tanto a la hora de padecerlo como en el momento de infligirlo en nombre de la buena causa; la piedad acude al dolor, comprende la conciencia de la carne que en él se revela y responde a la urgencia hospitalaria que suscita”. Fernando Savater [*A humanidade em questão*], in Thiebaut 1991.

A ideia de felicidade é colocada, no pensamento ocidental, em termos que oscilam permanentemente entre, por um lado a moral e a ética e, por outro lado, a metafísica e a religião. Isto acontece dentro de uma mesma época e, por vezes, dentro da obra de um mesmo autor. Reduzir assim, por conveniência estratégica, o tema, às variáveis enunciadas não significa que se tenha perdido de vista a profunda complexidade do problema e a variedade de pontos de vista assim como dos instrumentos conceptuais que a sua problematização exige. O problema da felicidade exige uma aproximação fenomenológica e hermenêutica, para onde devem ser canalizados aspectos que a priori se consideram secundários mas que são finalmente os mais relevantes. Estou a referir-me a questões de ordem psicológica, social, semântica, económica, jurídica ou mesmo estética. A seu tempo se verá que todos estes aspectos devem ser tidos em conta. Para compreender as várias acepções que estão presentes na cultura e no pensamento do século XVIII, foi necessário percorrer algumas das abordagens mais determinantes sobre a ideia de felicidade ao longo da história da nossa civilização, uma vez que todas elas acabam por se manifestar no século XVIII, directa ou indirectamente. O século XVIII é sob muitos aspectos um século de síntese do passado e por isso mesmo muito eclético, mas também um século de superação. Ora toda a superação integra dialecticamente aquilo que remove. O que acontece é que mudam muito, segundo os autores, as variáveis dominantes ou estratégicas, segundo as quais a ideia de felicidade se problematiza, pelo que a compreensão do tema exige uma interdisciplinaridade incessante. Assim, e a título de exemplo, adiantarei que, elementos estéticos confluem para a compreensão da ideia de felicidade em Kant, elementos de natureza social e jurídica são determinantes para a colocação do problema da felicidade em Beccaria ou Bentham, ou ainda que, e particularmente no pensamento grego clássico pouco poderíamos avançar sem uma prévia crítica de natureza linguística e semântica. Toma-se aqui a crítica no sentido etimológico (do grego *krinein* = κρίνειν), que quer dizer, separar judiciosamente. Procurarei, portanto, caso a caso, separar, em cada enunciado, os elementos estruturais em que a autonomia, sempre

relativa, do enunciado se organiza, das contingências discursivas inerentes à linguagem (as palavras dizem sempre mais ou menos do que o autor pretendia). E não posso deixar de ter em devida conta o enquadramento social do autor e eventualmente a sua própria idiossincrasia psicológica.

Em muitas circunstâncias serei obrigado a chegar à vizinhança de um pensamento sobre a felicidade indirectamente, porque nem sempre o problema aparece identificado como preocupação central, mas através da valorização de elementos semanticamente vizinhos (*flatus vocis*), até porque quando se toca o problema da felicidade “d’autres notions viennent aussitôt à l’appel: mal, péché, ascèse, plaisir, espérance, salut, utopie”<sup>1</sup>, às quais posso acrescentar: sofrimento, que o próprio título do texto agora citado denuncia, inquietação, aborrecimento (v. Schopenhauer), angústia e miséria (no sentido pascaliano), culpa e porque não saudade. E limitei-me a percorrer o espaço semântico vizinho, dado que no próprio círculo estreito em que o conceito reduz a sua polivalência, ainda assim somos obrigados à convivência com outras palavras, sem as quais em muitos casos seríamos privados de um sentido a que só justamente essas palavras dão acesso: *eudaimonia*, *eupragia*, *eupraxia*, *eutíquia*, *makaria*, beatitude, bem, graça, fortuna, sorte, ventura, etc. para só enumerar as mais usuais. No capítulo subordinado a questões de ordem semântica procurarei traçar as fronteiras, relativas e absolutas, de pervivência destes e doutros morfemas.

Desde o princípio que um problema de fundo me preocupou, preocupação essa que se acentuou depois da leitura de um texto de Louis Trenard: *Pour une histoire sociale de l’idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>. O problema resume-se a uma necessidade de escolher, claramente e desde o início, entre uma história da felicidade e uma história da ideia de felicidade. Desde o princípio que a minha escolha recaiu sobre a segunda das possibilidades enunciadas, embora seja aqui o momento para deixar claro que muito ganharia em compreensão e amplitude esta reflexão se, paralelamente, o pensamento de uma ideia fosse contextualizado no seio de uma verdadeira história da condição humana. Para esse projecto seria necessário fazer convergir estudos de natureza económica, social e demográfica assim como elementos de mentalidade subjacentes a questões tão árduas como a sexualidade, a morte e o amor entre muitos outros. Pareceu-me desde logo inviável, pelo que aqui fica simultaneamente a recusa e a subsequente explicação.

É pelo facto de que no homem os valores e os desejos são inseparáveis, que o problema da felicidade, desejo fundamental, não pode deixar de se pôr, quer em termos actuais quer históricos, enquadrado por preocupações de ordem moral. É pelo facto de, também, o homem ser inseparável da sua condição, como sublinha Heidegger, na proximidade com o ser: “O homem habita, na medida em que é

---

<sup>1</sup> Dumont 1984: 673.

<sup>2</sup> Trenard 1963: 309.

homem, na proximidade de Deus”<sup>3</sup>, que o problema da felicidade, aspiração máxima, não pode deslindar—se senão no reconhecimento da pregnância das questões metafísicas e ontológicas.

O facto de, portanto, se ser obrigado a reconhecer que o tema da felicidade percorre explicitamente todos os textos de natureza ética desde a antiguidade até aos nossos dias e está pelo menos implícito em qualquer reflexão metafísica ou ontológica, uma vez que aí se põe em última instância o problema do sentido do ser, isso não nos permite a elaboração de itinerários distintos, ainda que paralelos, segundo as duas vias enunciadas, pela simples razão de que em qualquer dos casos cairíamos permanentemente no percurso adjacente. A razão é que, de facto, no que diz respeito à felicidade, ética e metafísica são recorrentes, remetem sempre uma para outra, pelo simples motivo de que sendo a felicidade objecto da vontade, ou como diz Savater: “télós do desejo”<sup>4</sup>, ela é sempre um querer ser. *Voluntas ut natura*, assim se exprimia o pensamento antigo e medieval, querendo com isso exprimir a inclinação fundamental para um fim supremo; inclinação que pressupõe uma vontade primordial, ou como se diz utilizando a expressão de René Virgoulay, *volonté voulante* e que é o equivalente em grego do apetite, *órexis* (ορεξις). Ora também a ética, apesar do seu carácter regulador, visa tratar do querer em função de fins. Este querer é a expressão de uma vontade demasiado próxima: *volonté voulue* ou *epithymía* (ἐπιθυμία) destinada à prossecução de “fins partielles et sucessives qui s’offrent à nous comme les moyens ou les occasions d’accomplir notre destinée”<sup>5</sup>.

Se não fosse assim, a ética teria apenas um carácter negativo e repressivo, o que em termos gregos a aproximaria do domínio da *proairesis* (προαίρεσις), quer dizer da escolha de meios e não essencialmente do domínio da *boulesis* (βούλησις), que é o desejo que se dirige para fins. Ora é justamente esta dupla dimensão das acções humanas que lhes confere o estatuto de acções morais<sup>6</sup>.

O real por um lado e a gestão razoável de um bem opõem resistência à satisfação imediata desse bem. Essa contradição aparente introduz na ideia de felicidade uma dimensão dialéctica entre o que se pode e o que não se pode, entre o que se deve e o que não se deve, por onde passa ou entra necessariamente o problema da virtude. Se por outro lado se convier no facto de que só tem lógica falar

---

<sup>3</sup> Heidegger 1987: 85. Esta proximidade com o Ser ou com Deus não é discutível à luz de convicções religiosas pessoais, uma vez que resulta de um dado constitutivo da nossa tradição existencial. Tal como os mitos o que interessa neste caso é a força material e espiritual da crença assim como a capacidade reflexiva que desencadeia e estimula. Na minha reflexão a problemática religiosa será sempre assumida por mim à margem das minhas próprias convicções, sejam elas quais forem, mas na certeza de que o que interessa, e é a meu ver inquestionável, é a pressão que a tradição religiosa exerce nas consciências a partir da sua força ideológica real.

<sup>4</sup> Savater 1995: 18 e 19.

<sup>5</sup> Virgoulay 1993: 373.

<sup>6</sup> “Dal momento che la felicità è qualcosa che si può guadagnare o perdere essa appare agli uomini come un bene labile, ma proprio per questo essi si danno da fare per trasformarla il più possibile in una condizione stabile. Per questo essi si interrogano intorno alla stabilità del bene, si chiedono in che consista la «vera» felicità. In questa prospettiva la felicità prende un altro volto, so identifica sempre di meno con l'immediatezza del godimento e si viene invece sempre di più configurando come un obiettivo strategico: essa riguarda la condotta e diviene perciò questione morale”, in Natoli 1994: 127.

de finalidade em ordem a um sentido, verificar-se-á que o desejo de felicidade é assim ao mesmo tempo um sentimento ético e metafísico.

Elster definiu o ser humano como “uma máquina que maximiza globalmente, enquanto os demais seres são máquinas que maximizam localmente, o que lhe permite comportamentos revolucionários”<sup>7</sup>. É, parece-me, uma metáfora ajustada ao que acabei de dizer se se entender que o global é a unidade de e do sentido<sup>8</sup>.

Claro que sei das objecções que, em particular a filosofia analítica, levanta a este tipo de enunciados. Recordo aqui o que sobre esta questão escreveram alguns autores clássicos como Ayer por exemplo.

Não é esse o entendimento tradicional do pensamento anglo-saxónico, de matriz empirista e utilitarista e que se exprime admiravelmente na expressão de Gellner: “Une bonne part de notre vie est consacrée, non pas tant à poursuivre des buts (...) qu’à éviter les gaffes”<sup>9</sup>. Perguntar o que significa evitar gaffes é colocar certamente uma questão embaraçosa que uma resposta meramente sociológica não iria satisfazer. Se ainda se perguntar sobre a natureza dessas gafes, perceberemos que só por um estreitamento do campo, a asserção poderá manter alguma eficácia. Uma grande parte das motivações e desejos humanos, e refiro-me apenas aos reais e conscientes, obrigam a um tal alargamento do conceito de gafe, que tornam a frase redundante, na medida em que evitar gafes passa a não significar nada. Além de que há motivações e desejos que relevam do onírico e do simbólico e cujo fracasso ultrapassa de modo incomensurável a estreiteza do conceito de gafe, tal como ele é intuído na economia da frase de Gellner. O termo gafe tem uma imediata conotação cénica, a que de resto o autor em desenvolvimentos posteriores não deixa de fazer alusão.

A natureza da frase de Gellner esquece que pelo menos em muitos casos a vida é “uma aventura pessoal e problemática, cheia de contradições, de opções quase intuitivas e de dilacerações”<sup>10</sup>; numa palavra, uma aventura que se “converte numa peripécia heróica”<sup>11</sup>. Ora o herói é por natureza, parece-me, centro de convergência de gafes, desde logo porque pela sua centralidade ética (de ἦθος) não as evita, pelo contrário tudo é gafe à sua volta e por outro lado porque a heroicidade atrai o trágico e portanto a gafe incontornável e absoluta pela sua natureza.

---

<sup>7</sup> Santos 1989: 68.

<sup>8</sup> Não me deterei aqui sobre o cáustico trabalho de erosão e desconstrução levado a cabo pela filosofia analítica e pelo positivismo lógico, em particular no âmbito do que se designa por emotivismo moral bem sintetizado nas posições de Ayer em «Language, truth and logic».

<sup>9</sup> Gellner 1986: 32 e 33.

<sup>10</sup> Savater 1995: 82.

<sup>11</sup> Savater 1995: 82.



“A felicidade é o único na experiência metafísica que é mais que desejo impotente”<sup>12</sup>. O desejo metafísico, que, desde os gregos, é entendido como o corolário do espanto ou assombro (*tháuma*) é, desde aí, também, a obrigação de pensar para fora dos limites do mundo. E este pensamento reactivo foi, e continua a ser, uma forma de resistência ao terror provocado pela imprevisibilidade do devir. A incerteza ontológica por um lado e a impotência epistemológica por outro, sendo que é esta que engendra a primeira, uma vez que é pelo conhecimento de uma ordem, de uma origem, e de uma finalidade inteligível, que o absurdo do devir pode adquirir um sentido (e daí a reconciliação entre o ente e a totalidade), são no homem geradoras de uma infelicidade, que, de resto, uma boa tradição do pensamento ocidental considera constitutiva da própria condição humana.

Nem toda a metafísica é, contudo, pessimista. No tempo dos gregos por exemplo ainda o pensamento gozava do privilégio de ser o antídoto por excelência contra o sofrimento e o terror. Pensava-se então que a verdade salvava do desconforto profundo provocado pelo devir. Acreditava-se no fundo que resolver o problema gnoseológico significaria resolver concomitantemente o problema ontológico, e que da dupla convergência resultaria a condição feliz. Em contrapartida o cepticismo epistemológico vai de par com uma certa resignação e aceitação da condição humana falível, precária e incompleta, ou com um optimismo de tipo transcendente, para o qual a via intelectual não tem qualquer relevância.

Na frase de Adorno há o reconhecimento implícito de duas coisas bem distintas: primeiro que a felicidade é assunto metafísico, segundo, que embora sendo, envolve o homem na sua relação consigo, com os outros e com o mundo, e neste sentido é mais do domínio da eticidade que propriamente do domínio ontológico, ou pelo menos suficientemente mundano para não se poder considerar um desejo impotente<sup>13</sup>. É neste ponto, em que a experiência metafísica faz apelo de um ente, quer dizer de um homem de carne e osso, que o desejo de felicidade se torna imediatamente moral e ético. Tomo desde o início o significado de «ético» não no sentido da moralidade subjectiva individual e privada mas no sentido da eticidade hegeliana, isto é em conexão com todo um acervo de possibilidades de realização do bem através de instituições situadas historicamente, tais com a família, a sociedade civil e o estado. A eticidade é a própria liberdade mundanizada que constitui a natureza da autoconsciência do progresso espiritual. No fundo portanto a eticidade é a moralidade reificada, achando corpo nas instituições históricas que são o seu suporte e garantia. O bem individual só se exprime na sua substancialidade e universalidade através da vontade do espírito que é não a expressão do eu subjectivo mas a liberdade

---

<sup>12</sup> Adorno 1989: 374.

<sup>13</sup> Este modo de colocar o problema dilui-se com a fenomenologia heideggeriana do Dasein, uma vez que aí a dicotomia tradicional entre a dimensão ôntica do ser e a sua dimensão ontológica se dilui ou desaparece mesmo. O «ôntico» não faz sentido sem o «ontológico» e vice-versa. De facto este problema da dualidade ética e ontológica foi resolvido por Heidegger, através do lançamento do ser imediatamente no mundo e do ente na clareira do ser. Ente e ser exprimidos no conceito de *dasein* (ser-aí, estar-aí).

realizada, objectivo final absoluto de uma fenomenologia do espírito em direcção à sua autotransparência. Em resumo, moralidade e eticidade distinguem-se apenas num plano de escala: a moralidade é a vontade subjectiva em realizar um bem que através da eticidade se realiza histórica e colectivamente de tal modo que o estado sendo a realização plena total e absoluta da eticidade nele mergulham e se dissolvem as vontades individuais do bem moral.

Não se pode não querer a felicidade. Se querer é imediatamente querer-ser como já se viu. Ora para os gregos querer e querer o bem são a mesma coisa. Só pode querer-se o mal por ignorância. Como acentua Ricœur citando Aristóteles: “La première composante de la visée éthique est ce qu’Aristote appelle «vivre-bien», «vie bonne», «vraie vie», pourrait-on dire dans le sillage de Proust. La «vie bonne» est ce qui doit être nommé en premier parce que c’est l’objet même de la visée éthique. Quelle que soit l’image que chacun se fait d’une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action. (...) Tout l’éthique suppose cet usage non saturable du prédicat «bon»”<sup>14</sup>. Ou para dizê-lo nos termos da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: “le bien: ce à quoi on tend en toutes circonstances”<sup>15</sup>.

Esta ligação intrínseca entre o ser e o bem, e portanto entre o ser e o dever-ser, que, como Lévinas intuiu se empobreceu com a ontologia da totalidade heideggeriana, estava já plenamente teorizada no *Ménon*, e, é óbvio, teorizada na perspectiva da sua consequência mais problemática, ou seja no reconhecimento da implicação intelectualista que determina a simbiose entre a instância gnoseológica e a instância ontológica. Daí decorre que o conhecimento engendra o bem, e este é consequência do bom uso da razão. O célebre dispositivo ou «argumento» onto-gnoseológico determina que saber o bem implica agir bem, que querer o mal sabendo que é mal é um absurdo sem sentido. No fim de contas só se erra, quer dizer só se age mal, por ignorância. E este tipo de entendimento subsiste ainda em Hegel na filosofia da história, porque para Hegel todo o querer-ser é liminarmente ético (existente e ôntico) e metafísico (existencial e ontológico)<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Ricœur 1990: 202 e 203.

<sup>15</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, 1094 a (1-5)], in Voilquin 1992: 21.

<sup>16</sup> Hegel [*Lições sobre a filosofia da história*], in Gibelin 1946: 80 e 81. (A liberdade do espírito instaura uma ordem moral. Este ser instaurador de uma compreensão do todo e instaurador de uma moral, quer dizer de uma ideia do bem e do mal é o ser que se revolta contra o inexorável do trágico. E é também o ser que troca a *joie* pelo *bonheur*).

### III. Para uma semântica do conceito de felicidade.

A palavra felicidade chega-nos directamente da *felicitas* latina, que originariamente significava fertilidade, patente no radical indo-europeu «fe» que traduz em simultâneo fecundidade, prosperidade e abundância. São muitas as palavras latinas que exprimem estas qualidades e sempre por causa do mesmo radical: *felix*, *femina*, *fetus*, *fecundus*, *filius*, etc. Nesta acepção, a palavra traduz, portanto, uma expansão e abundância, uma plenitude “et l’accomplissement de tous les désirs, la satisfaction née d’une réalisation intégrale”<sup>17</sup>. Esta particular incidência não anda longe de “l’esprit parfaitement content et satisfait de Descartes”, da “vera acquiescentia de Spinoza” e ainda da “Befriedigung hégélienne”<sup>18</sup>. Mas esta acepção de felicidade centrada no radical indo-europeu não esgota os múltiplos sentidos que a palavra traduz hoje, embora persista sem contestação através das palavras felicidade, *felicidad*, *felicità*, *felicité*, *felicity*, *glückseligkeit*, entre muitas outras, exprimindo, de facto, uma plenitude de sentimento, intensa alegria e êxtase.

Em contrapartida não deixa de ser curioso que tanto *felix* como *feliciter* apareçam apenas no Antigo Testamento e com muita raridade, e sobretudo na tradição da vulgata da setenta. Alguns autores, em meu entendimento, inapropriadamente, aproximam *felix* de *eutíquia* que como se verá designa a felicidade como boa sorte, fortuna. Por esse motivo foi muito desprezada na tradição cristã. Na Idade Média, e aqui, a meu ver, correctamente, *beatitudo* e *felicitas* podem aparecer muitas vezes como sinónimos. De facto, os radicais «beo» e «fe» correspondem a significados que são, na sua essência, próximos.

Mas é necessário recuar um pouco e ver a incidência semântica do conceito na cultura grega, onde, me parece, que as várias acepções estavam já latentes através de uma variedade de palavras de que a «ideia» nunca mais voltou a dispor. Deter-me-ei apenas sobre as quatro mais usuais na literatura e no pensamento gregos, não cuidando aqui de preocupações de época ou de uma discriminação rigorosa dos níveis de utilização e das preferências dos autores, salvo casos mais evidentes. As palavras são: *eutíquia* (εὐτυχία), *makaria* (μαχαρία), *eudokia* (εὐδοκία) e *eudaimonia* (εὐδαιμονία). Em três delas como é óbvio o radical é o mesmo: «eu» que significa bom, boa, bem. Em *eutíquia* o radical «eu» aparece associado a «tyche» que significa destino, sorte, fortuna, aliás do verbo *tyncháno* que traduz a ideia de golpe (golpe de sorte ou de fortuna). Neste contexto portanto há uma relação muito estreita entre felicidade e acaso, na perspectiva de que é feliz aquele a quem a fortuna aconteceu, embora aqui se não deva tomar a ideia de fortuna no sentido mais popular e redutor que é a fortuna material. É sobretudo a fortuna da sorte que se considera. Esta valência, quer dizer, este primado do acaso sobre a vontade

---

<sup>17</sup> Polin 1965: 11.

<sup>18</sup> Polin 1965: 12.

aparece nas línguas modernas concretamente no termo alemão *gluck* (*ein gluck das gelingt*, onde *gluck* significa o mesmo que *luck*), no francês *bonheur* («*heur*» = *augurium*) e no *happiness* inglês onde de resto a ideia de acontecer está expressa (*to happen*). A proveniência da raiz «hap» em *per-haps*, a título de exemplo, exprime bem a incerteza e desse modo a conexão com sorte, acaso, contingência, etc. E sendo assim *happiness* poderia significar também remotamente *good luck* ou *fortune*. Lembre-se que a palavra *fortuna* pertence à família linguística do verbo «fero», que significa qualquer coisa que advém do exterior enquanto fortuito. Para mim, de facto, são os termos *gluckseligkeit*, *bonheur* e *happiness* os que mais se aproximam da *eutíquia* grega, ou seja da *fortuna* latina. Mas o que era válido de um ponto de vista etimológico, deixou de o ser na medida em que estes vocábulos adquiriram uma autonomia completa relativamente à sua genealogia. E essa autonomia traduziu-se numa mutação semântica. Hoje em dia aceita-se que signifiquem a felicidade não na perspectiva da sorte ou acaso, mas num sentido que sintetiza as acepções da clássica *eudaimonia* grega e das *felicitas* e *beatitudo* latinas. De todo o modo foi-se perdendo a ideia de que uma felicidade completa estaria associada à ideia de eternidade.

Apenas o conceito de beatitude mantém essa conotação se bem que através de uma perspectiva escatológica. No sânscrito antigo já lá estavam as duas interpretações básicas da condição feliz:

— A *suhka* exprimindo a contingência de *happiness*, já que *bonheur* por exemplo, no francês está mais próximo de *eudaimonia*, pelo facto de que o «bom augúrio» é de algum modo uma expressão da família de o «bom daímon», o *eudaimon* (εὐδαίμων).

— E *ânand* que não anda longe de «*no-end*», através da decomposição em «*a(n)and*». Este «*no-end*» remete para um sentido da eternidade, que seria sem dúvida o maior desejo humano de todos os tempos, ainda presente de uma forma quase patética no Coriolano de Shakespeare: “What he bids be done, his finished with his bidding. He wants nothing of a god but eternity, and a heaven to throne in”<sup>19</sup>.

Em *eudaimonia* («bom daímon»), o «eu» associado a «daímon», traduz-se geralmente por, aquele que goza do favor dos deuses. A questão é merecedora aqui de um maior desenvolvimento, até pela incidência e sorte que a palavra teve sobretudo a partir de Aristóteles, embora já seja predominante nos diálogos platónicos onde disputa a primazia a *makaria*. A ambiguidade semântica da palavra prende-se com as dúvidas que a ideia de *daímon* suscita. Daímon do verbo «daíomai», pode remeter a sua significação para divindade, mas também para demónio ou simplesmente para sorte e protecção. Quando Heráclito diz: «O carácter próprio de um homem é o seu daímon» acentuará sem dúvida o elemento de acaso e sorte mas também destino. Em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, *eudaimon* é aquele que goza do favor dos deuses, mas em Hesíodo ainda predominava a concepção essencialmente trágica de que a vida humana era conforme a uma essencial e constitutiva incerteza.

---

<sup>19</sup> Menenius falando com Sicinius referindo-se a Coriolanus. Coriolanus, Act. V, Scene IV, in Shakespeare 1993: 674.

Ainda que de uma forma menos vincada que em *eutíquia*, *eudaimonia* ainda contém explicitamente o conceito de fortuna. *Eudaimonia* do verbo «daíomai» e que também pode significar «entregue à sua sorte», encontra-se, se me é permitido o plebeísmo, na expressão popular: «seja o que deus quiser». A locução exprime em simultâneo uma disponibilidade ao que vier, ao fortuito e ao mesmo tempo uma pré-resignação; e deste modo a felicidade não é sobretudo um bem de que o homem dispõe e que pode lograr, mas essencialmente algo que lhe está ou não destinado. Esta é pelo menos a acepção predominante até Aristóteles, uma vez que aí, como se verá a seu tempo, o conceito tornar-se-á menos trágico e cada vez mais ético. Esta relação entre o homem e o seu «daímon», pode ainda ser explorada em termos metafísico-religiosos, exprimindo através dessa vizinhança a mais profunda natureza ontológica da condição humana. Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, levará esta interpretação o mais longe possível, interpretando a frase de Heráclito: «o ethos próprio do homem é o seu daímon», no sentido de que o «próprio» do homem é a sua vizinhança com Deus», ou mais concretamente, no sentido de que “o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus”<sup>20</sup>.

Mas, em última instância, o que se evidencia de mais genuíno no conceito é o favor dos deuses, seja esse favor entendido como fruto do acaso e da sorte ou na perspectiva de uma dispensação. Resta saber se este facto de ter na origem um benfeitor ou uma boa estrela é puramente accidental, um dom gratuito, ou se pelo contrário ele é o resultado de um merecimento e portanto um prémio. Brevemente entrarão nestas considerações ideias de mérito e virtude.

E logo que a felicidade deixar de ser um simples facto ou estado, a ideia passará a ser susceptível de se problematizar em termos de projecto, envolvendo, portanto, critérios de decisão. Esta mutação implicará uma reconfiguração da felicidade em objectivo e meta de vida e por essa via numa questão essencialmente moral. Até porque a ponderação de obrigações, deveres e virtudes não pode deixar de contaminar a ideia de projecto e com a entrada obstinada destes elementos está-se já dentro dos parâmetros de uma ética. Não era esse o entendimento na filosofia e literatura gregas antes de Sócrates, ainda muito marcadas pela ideia de fatalidade indissociável do espírito trágico. Se é verdade, como diz Nietzsche, que é com Sócrates que o espírito trágico entra em declínio, é também verdade que estes conceitos vão progressivamente perder o carácter predominante de fatalidade e destino para permitir a entrada em cena de um homem mais autónomo, mais livre e portanto também mais responsável.

Se os conceitos predominantes de felicidade remetem a sua possibilidade para o domínio do acaso e da fortuna é porque os gregos tinham já uma aguda compreensão da precariedade da vida humana indissociável da arbitrariedade do devir, ou, para utilizar a linguagem mais recente da filosofia contemporânea, a tensão permanente entre o ser e o nada, que transmite ao ser o seu carácter oscilante e

---

<sup>20</sup> Heidegger 1987: 85 a 88.

indeciso e que Platão viria no âmbito das tendências acumuladas da filosofia pré-socrática a sintetizar na expressão *erízein epì tà amphótera* (ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω).

Em síntese posso dizer que há permanentemente uma tensão entre o ser-aí que exprime a ideia de ser e o estar-aí que exprime a ideia de devir. Só se estabelece esta diferença entre o elemento estrutural do ser e a sua facticidade temporal por comodidade metodológica ciente como estou de que os dois momentos estão sempre imbricados através do carácter do ser lançado, que inaugurando a facticidade histórica do estar-aí é de imediato abertura ao ser.

Pode ver-se ainda no conceito de «daímon» um precursor do «anjo da guarda», ou na vertente mais pessimista um precursor do demónio que está em cada homem na vizinhança do divino. Daímon, portanto como bom protector ou como fonte de tentação e pecado. Provavelmente na cultura ele continha as duas formas de compreender o problema: Daímon como sendo o génio pessoal de cada homem e portanto uma mistura do bem e do mal, mas sempre uma dependência caprichosa desse demónio, divindade ou génio.

*Eudaimonia* só aparece depois de Homero uma vez que antes, no estado da língua pré-filosófica, o equivalente de *eudaimonia* era *olbios* (ὄλβιος de ὅλος βίος), que, porém, exprimia paralelamente a boa vida como um estado religioso. Na língua filosófica, como se verá, a felicidade é um ideal que aproxima a vida dos homens dos deuses mas sem o pecado da *ubris*.

A perspectiva do humanismo filosófico grego foi no sentido de ocultar as conotações religiosas, ainda muito expostas em Homero e em Hesíodo por exemplo, para assim deixar que se evidenciassem as qualidades humanas, ou seja o teor dos esforços intelectuais e morais.

Relativamente a *makairos* ou *makaria* acentua-se a ideia de que a felicidade é indissociável da divindade ou seja a ideia de que “la felicità rende gli uomini divini”<sup>21</sup>. Platão utiliza de preferência o termo *makarios* (μακάριός, feliz) e *makaria* (μακάρία, felicidade). Aristóteles quando usa este termo distingue-o de *eudaimonia* (εὐδαιμονία) nomeadamente na expressão “εὐδαιμονες χαὶ μακάριοι”, que pode significar feliz e abençoado. *Makarios* aproxima-se assim, em larga medida, do conceito de beatitude ou *vita beata* que será desenvolvido mais tarde a partir sobretudo de Séneca, de Santo Agostinho e na Patrística em geral, ou na acepção de salvação da alma nas correntes da Gnose judaico-cristã e no hermetismo pagão.

Ela está, contudo, presente na cultura grega, pré-socrática e pós-socrática, algumas vezes inseparável de uma condição heróica e portanto divina. É assim que aparece em Homero muitas vezes também associado à ideia de imortalidade, prémio atribuído aos melhores, escolhidos pelos deuses, ou ainda como recompensa posterior à morte para aqueles que pelas obras têm como destino a imortalidade, como

---

<sup>21</sup> Natoli 1994: 34.

acontece em Hesíodo. Esses habitarão a ilha dos beatos (*makáron nésoisi* = μακάριον νέσοισι). Em certa medida, porém, o conceito de *makaria* (μακαρία) parece ser mais de natureza escatológica que filosófica, o que se pode aduzir da sua proveniência egípcia, «maâ kherou», que significa falar (falando ou estar a falar) a verdade. Este «falar a verdade», ganha nas narrativas escatológicas e nas cosmogonias a dimensão de uma conexão total com o transcendente e portanto um estado de total identificação com o sagrado. Êxtase religioso que *makaria* terá herdado <sup>22</sup>. Não deve, no entanto, perder-se de vista que este é o significado tardio de *makaria*, já que no período heróico, épico ou homérico a palavra está associada a uma concepção emotiva e subjectiva da felicidade e sempre ligada também à livre expressão do timos (θυμός), ou seja à procura da glória aristocrática e sendo assim muito comprometido com a *ubris* (ὕβρις).

Em qualquer dos casos, porém, a obtenção da felicidade está sempre conotada com disposições psicológicas ou espirituais tais como *euphrosyne* (εὐφροσύνη), que significa uma disposição serena e alegre e ὄλβος, prosperidade, que segundo Heer sendo a visível manifestação de εὐδαιμονία, é por outro lado consequência da sorte, quer dizer da εὐτυχία<sup>23</sup>.

No que diz respeito ao termo *eudokia* ele aparece com uma conotação próxima de *makaria*, próximo portanto da beatitude<sup>24</sup> ou ainda com o sentido do bom prazer, o prazer espiritual e religioso por oposição ao prazer terreno e mundano (ήδονή).

Em todos estes casos, contudo, ser feliz significa possuir o bem (ἀγαθόν). Ora *agathón* está desde logo ligado à realidade através de «ón» ou seja através do ente, mas como por outro lado o ente não é mais que o lugar de abertura ao ser pode concluir-se que ser e bem estão desde sempre ligados na palavra *agathón*. O bem possui assim, e desde sempre na tradição grega clássica, uma valência metafísica e religiosa, mas também uma valência ontológica. Ele é seguramente o conceito nuclear da reflexão filosófica tanto em Sócrates e Platão como em Aristóteles<sup>25</sup>. Quando abordar, em particular, a ideia de felicidade nestes autores, voltarei a esta questão.

Como primeiro balanço posso dizer que se evidenciam, mau grado a variedade semântica, dois entendimentos bem distintos da ideia de felicidade e da própria condição humana feliz. Um entendimento

---

<sup>22</sup> Heer 1918: x.

<sup>23</sup> Heer, 1918, pp. 99 e 100.

<sup>24</sup> O enfoque é particular, no sentido em que *makaria* e beatitude se aproximam apenas na condição de que pensemos em *makaria* na perspectiva dos abençoados que por sua vez é a a valência que beatos adquire para a igreja medieval. Só neste sentido, escatológico, mais histórico que etimológico.

<sup>25</sup> Gadamer intuiu completamente esta questão no seu livro, *L'idée du bien, un enjeu aristotelico-platonicien*, intuindo, por um lado, que esta problemática dilui as dissensões entre o Platonismo e o aristotelismo e constitui o nó de convergência de toda a filosofia clássica e intuindo, por outro lado, que esta ligação intrínseca entre o bem e o ser é subsidiária do profundo intelectualismo gnoseológico presente no tratamento ético dos problemas.

que remete para o imponderável e imprevisível da sorte e da fortuna e um outro que considera a felicidade como um estado de natureza estável e divina. O primeiro intimamente associado aos conceitos de *eudaimonia* e *eutíquia*, o segundo emergente do conceito de *makaria*. O primeiro concretizou-se nas línguas modernas em morfemas como *bonheur*, *happiness* e *gluckseligkeit*, por um lado, mas também em fortuna por outro, enquanto o segundo aparece intimamente próximo do significado de vocábulos como bem-aventurado, beato e abençoado<sup>26</sup>.

Vou agora regressar ao termo *felicitas* sobretudo para, a partir dele, darmos acesso ao termo beatitude. Alguns autores, de forma demasiado esquemática, afirmam que *beatitudo* está para *felicitas* como *makaria* estava para *eudaimonia* e *eutíquia*. Devo dizer, desde já, que esta conexão é muito forçada, embora de momento eu me permita assentar a prospecção conceptual nestes moldes. Já se viu que *felicitas*, em função do radical «fe» estabelece uma estreita relação com as ideias de fecundidade e prosperidade, e portanto abundância, ou mesmo riqueza. Mesmo *felicitet*, enquanto advérbio, significa, felizmente e abundantemente. Já como interjeição, significava bravo, muito bem, que é expressão de realização e de sucesso o que remete para o sentido da *eudaimonia* em Aristóteles, como se verá. No que diz respeito a beatitude na sequência de *beatus*, encontra-se uma conexão idêntica, uma vez que *beatus* deriva do verbo «beo», «beare», «beatum» que quer dizer encher. Mas esse enchimento é grátis e, sendo assim, beatitude, através deste enchimento, proporciona um estado em que pela plenitude nada falte, um estado absolutamente gratificante de plena satisfação. O sentido da gratificação recupera a gratuitidade da vida e das coisas na condição prélapsária, onde tudo estava disponível. O *beatus* possui tudo o que precisa, tudo o que é necessário, não tem nada a desejar, porque está cumulado de bens. O *beatus* vive num paraíso interior. Ser feliz é assim, neste contexto, uma superabundância, numa convergência com um estar totalmente saciado, cheio, pleno. Ora nesta direcção caminha-se no sentido de *felicitas* e nesse caso os dois termos significariam, no limite, a mesma coisa: plenitude. É verdade que em *felix* se fixou também, com o tempo, um sentido e um sentimento de sorte e mesmo de favorecimento pelos deuses, e neste entendimento, aproximar-se-ia do sentido pagão de *eudaimonia*. Esta acepção pode mesmo significar: o que traz felicidade, o que propicia, que é favorável, de bom augúrio, etc., como, por exemplo em *dies felices operum*, que significa dias propícios aos trabalhos, ou *dies felix ponere vitem*, que se traduz por dia favorável para plantar a vinha, etc.

Beatitude aparece uma vez no Génesis e três vezes nas epístolas de S. Paulo (Romanos, Iv, 6 e 9; Gálatas, Iv, 15). Aparece também como a tradução das bem-aventuranças ou *makarismos* (μακαρισμός) proveniente do verbo *makarizein* (μακαρίζειν). No Antigo Testamento a felicidade está já sobrecarre-

---

<sup>26</sup> Nunca é demais insitir no facto de que, em particular, o conceito de *eudaimonia* é ambíguo. Ele tanto pode exprimir a plenitude constitutiva, como o estado fortuito, como mesmo o estado para-divino. E é esta polivalência hermenêutica, mais do que semântica, que pode gerar apropriações modernas diferenciadas e até contraditórias. Eu penso, que o que lhe é mais próprio é a evolução no sentido da felicidade e não no sentido da beatitude ou do par fortuna/destino.



gada de uma dimensão escatológica ou mesmo messiânica. No Novo Testamento prevalecerá a dimensão escatológica que se exprime em particular nas oito beatitudes ou bem-aventuranças. O substantivo beatitude e o adjectivo beato alimentam um universo semântico genuinamente religioso onde confluem os santos e as beatificações por exemplo. Até por esta polivalência semântica, a felicidade é um tema da maior importância, e é mesmo central como se verá na tradição cristã. Por outro lado ainda *beatus* mantém uma relação de proximidade semântica com *bonus*, que significa tornar feliz do exterior.

É a tradição latina, a partir de Cícero, que desencadeia de facto a evolução do conceito no sentido da sua transcendência. Afasta-se ligeiramente mas progressivamente de uma leitura próxima da etimologia, para fixar na palavra beatitude uma acumulação de bens e uma expurgação de todos os males. A sobrecarga, primeiro moral e depois metafísica, vai operar a transformação semântica do morfema que culminará ao longo da Idade Média numa acepção estrita de santidade e bem-aventurança. E é através da expurgação dos males que o conceito é empurrado para a fronteira da santidade, porque só o santo pode ser tão escrupuloso na acumulação de bens. Mas aquilo que estou a insinuar é que mais do que um deslocamento se opera uma verdadeira inversão conceptual, na medida em que começando por significar etimologicamente acumulação, a ideia de beatitude se vai transformando até ao ponto de chegar a exprimir esvaziamento. Mais importante do que acumular bens é purgar dos males, porque só assim os bens acumulados são verdadeiramente bens. Os bens só são bens na condição da total separação do mal que lhe é próximo. Implícita, mas ainda não teorizada, está uma ideia de ascese, que se pode expressar através da ideia de ascensão e leveza: “Per ascendere bisogna divenir leggeri”<sup>27</sup>. Se o bem e o mal coabitam, a lógica evolutiva do que vimos afirmando acabará por culminar na suspeita de que a ideia de acumulação e enchimento é uma armadilha e que portanto será, pelo contrário, numa atitude de nulificação, que se logrará preparar a morada do bem. Esta evolução está bem patente na expressão medieval «nihil habentes et omnia possidentes» e que mais tarde culminará na atitude dos místicos<sup>28</sup>, que procurando um estado de morte antecipada se aproximariam assim do verdadeiro estado beato, já que só os mortos estão definitivamente ao abrigo do mal e do terror do devir. Este conjunto de ideias voltará a ser discutida quando tiver que me referir ao papel do repouso e do retiro do mundo para a vida feliz. Mas não posso deixar de imprimir, já aqui, duas ideias muito precisas. Uma, é que a mediania, na sua dupla acepção de mediocridade e de retiro, que tem fundamentos clássicos, mas também helenísticos, sobretudo através do epicurismo e do estoicismo, encontrará na cultura cristã terreno fértil para se enraizar definitivamente. E é esta fixação ideológica que tornará recorrente e fomentará a fixação de paradigmas temáticos. A ideia de que a felicidade se obtém por esvaziamento e não por cúmulo de bens fomenta, de uma forma clara, tanto a vida retirada como a *aurea mediocritas*.

---

<sup>27</sup> Natoli 1994: 30.

<sup>28</sup> Do grego *myein* que significa: fechar, calar, guardar silêncio.

Finalmente aparece como designação de felicidade a palavra bem-aventurança. Esta palavra deriva, como se vê, de ventura, que tem, por sua vez, origem em *venturus*, que significa o que há-de vir. É assim que bem-aventurança aparece indissociada de uma concepção de felicidade religiosa. Por estes aspectos ela traduz mais beatitude que felicidade. No entanto beatitude, como veremos, pode aparecer, embora raramente, em contextos seculares, ao passo que bem-aventurança tem sempre uma incidência marcadamente escatológica. Mais do que uma felicidade real a bem-aventurança é uma promessa de felicidade. Ela aparece particularmente no Novo Testamento, e portanto como a felicidade prometida por Cristo. Deslocar o problema da felicidade no tempo significa, por um lado, que a felicidade plena não é atingível em vida e significa, por outro lado, que a própria vida é entendida como forma de preparação para uma vida melhor. Deslocar no tempo no sentido do futuro significa também abrir caminho a uma deslocação no sentido do passado.

Em todas as concepções escatológicas há a convicção de que algo se perdeu e de que algo pode, no entanto, ser ganho. Deste modo se dá uma articulação entre os vários níveis do tempo, onde passado e futuro aparecem conciliados. Falar de bem-aventurança futura é assim em larga medida falar do paraíso e não apenas dos paraísos a conquistar, mas também dos paraísos perdidos. Estas ideias constituem um fenómeno constante e estrutural em todas as culturas e civilizações.

### III. 1. Em jeito de balanço.

Se me abster de usar os termos clássicos gregos, como *eudaimonia*, *eutíquia*, *makaria*, *eudokia* e se me ativer à tradição mais recente percebe-se que, na nossa língua, sobreviveram fundamentalmente duas tradições: a tradição da felicidade e a tradição da beatitude (a bem-aventurança dos *makarismos*). E se se tiver em conta que no caso da tradição religiosa cristã, os termos *felix* e *felicitas* muito raramente aparecem na tradição latina da Bíblia, sendo que a preferência vai claramente para os termos *beatus* e *beatitudo*<sup>29</sup>, compreende-se que a tradição acabou por fixar o sentido de que o termo felicidade evoca principalmente a relação do homem com o mundo da natureza e da história, enquanto no termo beatitude se fixou uma conotação que envolve uma relação do homem com os seus ideais religiosos de vida. Mundanidade e transcendência escatológica concentram em si um conjunto de temas, de conceitos e até de retórica que os foram tornando na história do pensamento correlatos mas irreduzíveis.

A dicotomia felicidade *versus* beatitude evoluirá com o tempo e pela intervenção de alguns autores, dos quais é justo destacar Santo Agostinho, para uma conflitualidade que não será meramente técnica ou semântica, mas profundamente ideológica. Com o tempo a felicidade acabará por se identificar com uma atitude egoísta, ou melhor, de preferência por si, mas sobretudo, e é isso que pretendo assinalar, ainda que só mais à frente isto possa ser devidamente discutido, que a vontade e o desejo de ser feliz se tornarão numa arma da autonomia contra a heteronomia e, em última instância, numa atitude intelectual remanescente da tradição humanista pelagiana<sup>30</sup>. E afirmo-o porque para mim o desejo de felicidade mundana e a prossecução desse horizonte de expectativa, através de meios mundanos também, significa uma vontade de ser mestre de si próprio e senhor de tudo o que se considera um bem. Enfim a procura da felicidade acabará na teologia medieval por ser identificada com o amor egoísta por si mesmo.

O maior alcance da filosofia kantiana foi justamente combater esta injunção falaciosa, e deslocar o sentido da autonomia para fora dos cânones eudemonísticos. A autonomia, em Kant, pressupõe justamente a refutação da felicidade, uma vez que a autonomia só pode residir na assunção do imperativo categórico moral. A felicidade releva de um interesse particular e portanto não pode ser universalizável pela razão autónoma, a razão pura prática, e isto porque em Kant, e desde o princípio, a autonomia não se confunde com o individualismo, nem com as suas futuras perversões hedonistas e narcísicas. Desde o princípio a autonomia é a assunção de uma vontade moral racional à margem do que pela sua natureza não é universalizável. E por via disso mesmo, a autonomia é, para Kant, a assunção de um pacto que a subentende e que consiste na obediência à lei entretanto construída pela razão pura prática.

---

<sup>29</sup> O termo *felix* e os seus derivados na tradução da Vulgata, aparece só três vezes no Antigo testamento. No Novo testamento não aparece de todo. Para exprimir o estado de felicidade, a tradução latina da Vulgata apresenta no Antigo testamento o termo (o adjectivo) *beatus* sessenta e sete vezes contra seis vezes o uso de *felix*. Já no Novo Testamento o uso é de sessenta e um casos contra nenhum uso do vocábulo *felix*.

<sup>30</sup> Uma vez que considero a «heresia» pelagiana, a heresia humanista definida por antonomásia.



## **IV. Felicidade e paraíso. O papel das escatologias na aspiração à felicidade. Espera e milenarismo.**

### **IV. 1. O Paraíso.**

“Para dominar o tempo e a história e satisfazer as próprias aspirações de felicidade e justiça ou os temores face ao desenrolar ilusório ou inquietante dos acontecimentos, as sociedades humanas imaginaram a existência no passado e no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas e, por vezes, inseriram essas épocas originais ou derradeiras numa série de idades, segundo uma certa ordem. O estudo das Idades Míticas constitui uma abordagem peculiar, mas privilegiada das concepções do tempo, da história e das sociedades ideais. A maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo. A época primifiva — quer o mundo tenha sido criado, ou formado de qualquer outro modo — é imaginada como uma Idade do Ouro. Por vezes, as religiões perspectivam outra idade feliz, no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos”<sup>31</sup>.

Paraíso, sétimo céu, lugar paradisíaco, estar no paraíso significando estar plenamente bem, merecer o paraíso como máxima recompensa, são palavras ou expressões que estamos habituados a ouvir ou a dizer. Elas traduzem que entre felicidade e paraíso há uma relação estreita: “With the pursuit of happiness goes the quest for the Heavenly City or the Terrestrial Paradise”<sup>32</sup>. Em muitos casos o desejo de um paraíso abstracto ou concreto sempre pressupõe uma desvalorização do mundo. O mundo não está à medida do nosso ideal de felicidade assumindo mesmo muitas vezes as características de uma cadeia onde se vive aprisionado, expiando uma condenação qualquer.

O paraíso pode metamorfosear-se em utopia. O paraíso é a utopia por excelência (atopos e eutopos). Muitas vezes ele existe apenas como expressão de um anseio, outras vezes é um puro estado psicológico, algumas vezes ainda é um estado provocado artificialmente. “When Samuel Johnson announced that complete felicity was discoverable only in our recollections or in our expectations, he might have added that the place where a man at present finds himself is seldom altogether to his liking”<sup>33</sup> significa apenas que a felicidade só existe no passado ou no futuro, o que quer dizer também que ela é sempre um produto da imaginação ou da memória. Imaginação e memória são justamente o tecido com que os paraísos se fabricam.

E se muitos paraísos se atingem viajando interiormente em direcção a lugares e estados mentais imaginários, pode afirmar-se que a ideia de paraíso é inseparável da ideia de viagem. Foi em viagem e à deriva que Ulisses tropeçou com o País dos Feácios, lugar certamente idealizado pelos aedos e sem equivalente real ao tempo na vida dos gregos e é a uma ilha povoada de ninfas e de outras formas de beleza que arribam os marinheiros portugueses no regresso da Índia. Procura e descoberta de ilhas fantásticas, previamente descobertas pelo imaginário, expedições aventureiras a lugares de sonho, míticos

---

<sup>31</sup> Le Goff 1984 : 311.

<sup>32</sup> Quenell 1988 : 137.

<sup>33</sup> Quenell 1988: 137.

ou reais, lugares ainda não contaminados pelo homem, tudo isso povoou sempre a imaginação dos homens em todas as épocas, dando corpo à expressão do desejo de um paraíso em que se possa viver sem as contradições do mundo que nos é próximo. O tema da ilha é particularmente obsessivo na construção dos paraísos. Ele alterna com as montanhas e o fundo dos oceanos e raras vezes com espaços subterrâneos. (A)

O aspecto mais relevante a ter imediatamente em conta acerca da questão do papel do paraíso no imaginário de todos os povos e culturas é que mesmo quando não aparece já na sua forma originária — o que em termos de cultura ocidental se torna dominante a partir do Renascimento através do fenómeno de desencantamento do mundo — mesmo aí ele aparece, quer através de reelaborações filosóficas complexas quer através da permanência em formas religiosas mais elaboradas. Outro aspecto importante é a estabilidade orgânica do mito, o que quer dizer que apesar de alterações secundárias ligadas ao meio e ao tempo, ele mantém um núcleo duro que é comum nos vários casos. Com efeito todos esses mitos “présentent l’homme primordial jouissant d’une béatitude, d’une spontanéité et d’une liberté qu’il a fâcheusement perdu à la suite de la chute”<sup>34</sup>.

A ideia da queda é como se sabe, depois do profundo desenvolvimento da disciplina da história das religiões, sobretudo na perspectiva da história comparada, um acontecimento estrutural, mítico e catastrófico comum a todas as tradições religiosas e o seu significado mais profundo, e comum também, consiste no facto de que ele inaugura o princípio de uma ruína na íntima relação da terra com o céu. “*In illo tempore*, en ce temps parasidique, les dieux descendaient sur la Terre et se mêlaient aux humains: de leur côté, les hommes pouvaient monter au Ciel en escaladant une montagne, un arbre, une liane ou une échelle, ou encore en se laissant porter par les oiseaux”<sup>35</sup>.

Como será desenvolvido mais adiante, é justamente esta ideia de queda ou «faute», que abrindo uma ruptura na situação de beatitude própria à vida primitiva, origina a vida como forma de ressarcimento desse evento catastrófico. Ao ressarcir-se o homem justifica o merecimento de um paraíso futuro, seja esse futuro ou não a incarnação do paraíso perdido. É que mesmo quando as diferenças são grandes ao nível do conteúdo, ambos os paraísos constituem no essencial uma realidade idêntica<sup>36</sup>.

Os paraísos são todos iguais quer pela felicidade que oferecem quer pelo que significam do ponto de vista ontológico-metafísico. Abolição do sofrimento, da escassez e da morte, abolição do terror do devir pela abolição do tempo, abolição da tentação e do pecado, do medo, ou seja de tudo aquilo que faz da condição humana uma condição, oscilante e precária, incompleta e imperfeita. Contudo não me deterei sobre os aspectos fenomenológicos do mito e muito menos ainda sobre a imensa variedade dos rituais.

---

<sup>34</sup> Eliade 1953: 32.

<sup>35</sup> Eliade 1953: 32.

<sup>36</sup> Sob forma religiosa ou secularizada esta ideia de um tempo interrompido, ou no mínimo de um desvio, e de um concomitante reencontro está presente em todas as teorias da história da tradição ocidental desde Santo Agostinho a Marx.

Procurarei evidenciar os aspectos constitutivos que, embora metamorfoseados, tiveram e têm ainda uma grande acuidade na cultura ocidental. A começar pela memória.

“Le souvenir mytique d’une béatitude sans histoire hante l’humanité dès le moment où l’homme a pris conscience de sa situation dans le Cosmos”<sup>37</sup>. Sem dúvida que esta memória, mesmo sendo mítica, mobiliza a esperança, ainda que a esperança seja mítica também. Em boa verdade parece-me que a nostalgia do paraíso só faz sentido se engendrar o acesso ao paraíso futuro. Não é relevante parece-me se esse paraíso futuro significa um regresso ou se ele é, de facto, diferente do antigo. As duas crenças existem mas também aqui a distinção não é importante uma vez que mesmo sendo diferente o futuro é sempre uma situação paradisíaca e desse modo uma forma de regresso à situação que se perdeu. Muito felizes a este título os versos de Lamartine: “Borné dans sa nature, infini dans ses vœux / L’homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux”<sup>38</sup>.

Aliás as descrições que se fazem do além paradisíaco são muito próximas das descrições da Idade do Ouro. Ver por exemplo comparativamente a descrição do paraíso futuro prometido no *Górgias* e a descrição da Idade do Ouro em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo. Vê-se que são muito semelhantes o “que serve para mostrar que a noção de bem-aventurança, quer fosse referida ao passado ou projectada no futuro, se ccretizava facilmente em termos semelhantes”<sup>39</sup>.

Em Hesíodo o paraíso que está destinado a alguns heróis contém o termo *makáron*, destinado a qualificar o estado dos deuses, estado de total felicidade ou beatitude, como já se viu atrás. Atrás justamente chamei à atenção para o facto de que esse lugar é designado por, a ilha dos beatos, ou seja, lugar paradisíaco que acolhe os abençoados. Maria Helena da Rocha Pereira prefere chamar-lhe ilha dos bem-aventurados, o que vai ao encontro de considerações aqui feitas, e talvez com vantagem uma vez que ressalva explicitamente a ideia de futuro inerente a esse estado. Também aí à semelhança dos textos bíblicos e de outros textos religiosos como o Corão, uma das características essenciais dessa ilha, quer dizer desse lugar paradisíaco, é o facto de ser provido de grande abundância de alimentos. Essa era já a característica das Ilhas dos Bem-aventurados dos antigos egípcios. “A coincidência pode explicar-se, alegando que um solo extremamente rico representava igualmente o cúmulo de felicidade para o povo do Delta e para o autor d’*Os trabalhos e os dias*. Mas também é muito provável que as Ilhas dos Bem-aventurados egípcios fossem conhecidas dos minóicos”<sup>40</sup>.

Além da abundância de alimentos, a característica mais importante destinada a estes heróis, que mereciam pelos seus feitos habitar em tais ilhas, era o facto de não sofrerem a morte o que aliás também caracterizava os Campos Elíseos homéricos. No Jardim das Hespérides o lugar é enriquecido pela

---

<sup>37</sup> Eliade 1953: 44.

<sup>38</sup> In Cazeneuve 1966: 54.

<sup>39</sup> Rocha Rocha Pereira 1955: 172.

<sup>40</sup> Rocha Rocha Pereira 1955: 29 e 30.

presença de fontes de ambrósia e de uma vegetação exuberante. Em tudo o resto o paraíso é quase sempre apresentado como uma continuação da própria vida, com as mesmas actividades mas sem os condicionalismos que tornam a vida infeliz. Quer se trate dos lugares referidos ou de outros menos consistentes e que caíram em desuso como a Ilha de Calipso e a de Circe, os jardins de Alcínoo ou, ainda mais problemáticamente, o País dos Feácios, “todos tinham de comum a qualidade de dar expressão concreta ao anseio de uma vida melhor”<sup>41</sup>. Se todos estes lugares, pelas suas características, parecem ser reminiscências de antigas tradições mitológicas, já original e diferente parece ser a revalorização do Hades para todos os iniciados nos Mistérios de Elêusis.

Segundo Maria Helena da Rocha Pereira a maior novidade prende-se com o alargamento do número de pessoas que poderiam lograr o aceso a esse destino especial. Este fenómeno possuía um carácter democratizante, o que, tratando-se de factos desta ordem, é muito relevante, até porque em sociedades antigas de tipo holista, organizadas segundo o modelo social da comunidade orgânica (*Gemeinschaft*), essa era uma das formas mais poderosas de operar distinções sociais.

A mutação terá ocorrido durante o século VII e tudo leva a crer que não terá sido alheia à chamada revolução hoplítica e ao progressivo envolvimento do Demos na vida da cidade-estado<sup>42</sup>.

A problemática do devir, pelo terror e sofrimento que provoca, é a grande responsável pelas conceptualizações do paraíso, quer através de uma nostalgia do paraíso perdido, quer através da antevisão dum paraíso futuro. Perante a ideia de um devir inexplicável, fonte de insatisfação e angústia, ergue-se a ideia de um devir redentor. Na base desta crença está uma atitude psicológica de ansiedade que se traduz em termos metafísicos por uma ansiedade escatológica que é decisiva para a teorização de todas as formas de utopia e milenarismo. Ora a verdade é que quer de uma forma religiosa, na perspectiva anunciada já pela Bíblia ou n’*A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, quer de uma forma secularizada através das ideias de progresso e perfectibilidade, o que está em causa é a ideia central de que num futuro, mais ou menos distante, tudo fará sentido. E uma vez que o sentido futuro virá dar sentido à ausência de sentido presente, só o futuro será autêntico, quer dizer real e emancipador. No quadro desta compreensão do problema, a ideia de progresso não passa de um epifenómeno, ou se se quiser de um sucedâneo conceptual da ideia de esperança escatológica geradora em si da perspectiva de uma felicidade futura, que todas as ideias de paraíso contém como sendo a sua essência.

---

<sup>41</sup> Rocha Pereira 1955: 43.

<sup>42</sup> Com a introdução da possibilidade da bem-aventurança no Hades, o que significava a possibilidade de uma diferenciação num lugar até aí indiferenciado, abriu-se um capítulo novo nas perspectivas escatológicas da cultura grega. Tudo leva a crer que esta abertura democrática à possibilidade da salvação e de uma condição melhor, para aqueles que, em vida, contemplaram os ritos sagrados de Elêusis e não já apenas para aqueles que realizaram grandes feitos de significado puramente aristocrático terá correspondido a uma exigência da massa da população dos *demos* que desempenhavam um papel muito importante no sustento das cidades, de Atenas em particular, mas também nas conquistas como se documenta pela massa dos chamados hoplitas, espécie de infantaria da nova idade do ferro. E o que também não deixa de ser interessante, a designação destes felizes não é dada por *makaria* (μαχαρία) mas por *olbios* ou *olbos* (ὀλβιος de ὅλος βίος).



Não sendo aqui possível uma enumeração e análise de todos os casos em que a ideia de paraíso aparece ao longo da história, impõe-se mesmo assim a referência a alguns casos mais importantes ou exemplares. É, por exemplo, particularmente interessante, a procura do paraíso por parte dos índios Guarani, uma vez que, para eles, o paraíso é caracterizado do ponto de vista da sua qualidade estrutural e não tanto pelo que oferece de concreto: o paraíso é designado pelo nome de a «Terra sem mal», «Terra da imortalidade e do repouso eterno». Segundo a crença, todo o “mundo impuro e decadente vai desaparecer numa catástrofe, só a «Terra sem mal» será poupada. Os homens devem, pois, tentar alcançá-la antes da última catástrofe. E daí a razão das migrações dos Guarani, desde há séculos, em busca da ilha fabulosa”<sup>43</sup>.

No caso dos egípcios o paraíso ou Idade do Ouro existiu antes da própria criação do mundo, tempo esse “anterior ao demiurgo em que não havia morte nem desordem”<sup>44</sup>. Para os povos da Mesopotâmia o paraíso virá quando “um Salvador, juntamente com Ormazd, (...) proceder ao Julgamento universal, expulsando os demónios e o mal, durante os dez últimos dias, do último ano do mundo, que acaba no dia de Ormazd, no mês de Fravartin, primeiro dia da Primavera. A morte deixará de existir e reinará a felicidade perfeita”<sup>45</sup>.

No hinduísmo e no budismo em moldes que diferem no pormenor sucedem-se e alternam idades do ouro com épocas de decadência.

Na tradição judaico-cristã, bíblica portanto, cristalizou a ideia do paraíso como jardim o que retoma a etimologia da palavra, já que a “palavra persa antiga *apiri-daeza* significava um pomar rodeado de um muro. O hebraico antigo adoptou-o sob a forma *pardés*. Depois os Setenta traduziram ao mesmo tempo *pardés* e o termo hebraico mais clássico para designar um jardim, *gan*, por *paradeisos*. Nesse jardim, por sua vez plantado no meio de um campo feliz (*eden*), tudo era doçura, sabor e perfume. O homem e a mulher viviam ali em harmonia com a natureza e a água corria abundante — felicidade suprema sonhada por gentes que a aridez desértica ameaçava incessantemente.

A sua existência, que deveria ter sido imortal, desenrolava-se na alegria e, assegura-nos Isaías, «ao som da música»<sup>46</sup>.

A montanha cósmica onde Ezequiel situa o jardim do Éden e os muros de pedras preciosas de que o rodeia derivarão com o Apocalipse joanino (21, 11-12) em direcção à Jerusalém messiânica, que resplenderá «como uma pedra de jaspe cristalino» e cuja muralha assentará em fundações de safira, de esmeralda, de topázio e de outras nove pedras preciosas. Do trono celestial do Cordeiro imolado jorrará

---

<sup>43</sup> Le Goff 1984: 312.

<sup>44</sup> Le Goff 1984: 314.

<sup>45</sup> Le Goff 1984 : 314 e 315.

<sup>46</sup> Síntese a partir de Delumeau 1994.

um rio da Vida» (22, 1-2). A imaginação poética elaborará sem limites sobre estes temas maiores. Idade do Ouro inicial, natureza clemente, água generosa, doce luz, Primavera perpétua, suaves perfumes, música celestial serão habitualmente associados à noção de recinto paradisíaco e este será com frequência situado numa alta montanha ou num algures longínquo.

Não se deixou de estabelecer paralelos e até ligações entre o jardim sagrado da Bíblia e os das outras religiões e civilizações do Oriente de outros tempos. O mito sumério de Enki começa por uma descrição da paz paradisíaca que reina em Dilmun: ali os animais não lutam entre si e as doenças não atingem os homens. Falta no entanto a água doce. Enki, o grande deus sumério da água, obtém de Utu, o deus solar, a água necessária ao jardim. Pode a partir de então desabrochar uma vida normal. A epopeia de Gilgamesh contém igualmente cenários que vamos encontrar na Bíblia: a montanha dos cedros, o jardim maravilhoso dos deuses, a embocadura dos rios e a planta da vida. Os templos mesopotâmicos comportavam aliás um santuário do pequeno bosque no topo do seu zigurat. Analogias com o pomar bíblico foram ainda investigadas para as bandas do Irão, onde se encontram sagas relativas ao jardim (situado sobre uma alta montanha) de Jima, soberano da Idade do Ouro. Ali cresciam árvores mágicas, nomeadamente a árvore da vida, e dela corria uma água generosa que levava a fertilidade à terra inteira.

Há porém um elemento fundamental que distingue o paraíso do Éden dos jardins da Mesopotâmia e da Pérsia: é a presença da «árvore da ciência do bem e do mal». A obediência à ordem de Deus relativamente a esta árvore, ou seja relativamente à interdição que sobre ela impendia, era condição da imortalidade, conduzindo a desobediência, inversamente, à morte. São de notar outras diferenças: Dilmun - que de maneira geral se identifica com a ilha de Barém — só se torna um paraíso depois de o deus solar ter reparado a «distracção» de Enki. A chegada da água permite na realidade à civilização expandir-se. Quanto a Gilgamesh, é um herói que corre atrás da imortalidade mas que não consegue conservar a planta da vida. Finalmente, procura, pelos seus altos feitos, adquirir a glória que o fará sobreviver na memória dos homens. E Jima, que tenta igualmente furtar a imortalidade aos deuses, está mais próximo de Prometeu que de Adão.

Não deixa de ser verdade, em compensação, que até um período recente, isto é, até serem postas em evidência a evolução e a lenta e difícil emergência do «fenómeno humano», numerosas civilizações acreditaram num paraíso primordial onde haviam reinado a perfeição, a liberdade, a paz, a felicidade, a abundância, a ausência de coacção, de tensões e de conflitos. Os homens entendiam-se e viviam em harmonia com os animais. Comunicavam sem esforço com o mundo divino. Daí uma profunda nostalgia na consciência colectiva - a do paraíso perdido mas não esquecido - e o poderoso desejo de o reencontrar. Estes elementos são estruturais e estruturantes e é isso que interessa referir e acentuar.

A felicidade das origens encontrou o seu lugar tanto nas religiões que conceberam o tempo como um ciclo como nas que o identificaram com um vector que corria de um paraíso a outro. Nas primeiras, as

da Índia, que iam neste ponto de encontro às concepções de Hesíodo e de Platão, a Idade do Ouro devia regressar periodicamente. Nas segundas, e nomeadamente na judaico-cristã, a familiaridade com Deus e a ausência de morte devem ser reconquistadas pelo homem. A sua marcha para a «terra prometida» permitir-lhe-á, se se submeter à lei divina, voltar a encontrar de maneira definitiva, no paraíso escatológico, os bens que só de maneira precária ele possuía no jardim do Éden<sup>47</sup>.

Delumeau vislumbrou bem as soluções de continuidade e descontinuidade entre a tradição bíblica e a tradição greco-latina. Comum a ambas a articulação entre felicidade, paraíso e jardim. Idade do Ouro, paraíso, Campos Elíseos e ilhas afortunadas são usados em múltiplos contextos para designar essencialmente a mesma coisa. E é ainda particularmente homogêneo o tratamento do tema em obras e autores diversos tais como *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, *As metamorfoses* de Ovídio, a 4ª écloga das *Bucólicas* de Virgílio, o livro VIII da *Eneida* (310-370), a 2ª olímpica de Píndaro, o canto IV da *Odisseia* de Homero e ainda o décimo sexto épodo de Horácio. Se as referências que deixo não esgotam o tema deixam pelo menos um rasto muito significativo da pervivência do tema na cultura greco-latino. Estes são seguramente os momentos mais marcantes, cuja referência me parece obrigatória.

---

<sup>47</sup> Delumeau 1994: 11 e 12.

## IV. 2. A Idade do Ouro

Começo esta pequena digressão pela quarta *écloga* das *bucólicas* de Virgílio porque nela se cruzam o momento paradisíaco (*bucólico* ou *idílico*) com o momento messiânico com horizontes escatológicos. Destaco desde já alguns versos que possuem um efeito rememorativo e intertextual forte com a cultura veterotestamentária: “La terre, enfant, féconde sans culture, t’offrira pour prémices les lierres rampants avec le baccar, et les colocaises mêlées à la riante acanthe. D’elles-mêmes les chevrettes rapporteront au bercaïl leurs mamelles gonflées de lait, et les troupeaux ne craîtront plus les lions puissants”<sup>48</sup>.

Mas o anúncio deste paraíso enquadra-se na tradição das idades já proposta por autores gregos, como Hesíodo por exemplo. E é a fidelidade ao esquema tradicional associado por um lado à velha tradição grega dos oráculos de predições ou augúrios e, por outro lado ainda, à ideia implícita de que um evento excepcional pode pôr definitivamente termo à tirania dos ciclos e regeneração sem fim das idades; que confere o carácter enigmático desta *écloga*: “Voici venu le dernier âge de la Cuméenne prédiction; voici que recommence le grand ordre des siècles. Déjà revient aussi la Vierge, revient le règne de Saturne. Déjà une nouvelle race descend du haut des cieux”<sup>49</sup>.

Até parece que nos mantemos estritamente no seio de uma lógica das idades, embora se sinta que a nova idade pelo seu carácter excepcional possa pôr termo à tirania dos ciclos. O autor domina a tradição grega mas também a tradição baseada na cultura etrusca segundo a qual a vida do mundo descreve um círculo eternamente. Durante cada realização circular decorrem dez idades ou séculos, findos os quais se recomeça de novo. Tudo começa pela idade de Saturno, verdadeira Idade do Ouro e termina pela «Idade de Apolo».

Mas como se passam as coisas durante cada círculo? Qual a lógica evolutiva de século para século? Qual a dinâmica própria da sucessão das idades? Não se sabe. O tempo do poema é o tempo da Idade de Apolo ao mesmo tempo que se anuncia a chegada de uma nova Idade do Ouro ou de Saturno através da chegada de um evento com funções soteriológicas. Simplesmente parece que esta nova idade põe termo à sucessão das idades, uma vez que o poeta a recebe com um sentido tão optimista que parece desautorizar a ideia de que também essa idade não seja afinal mais do que uma ilusão, uma vez que a ela se seguiria inevitavelmente uma outra e assim por diante até à Idade do Ferro que voltaria a anteceder uma nova idade de Apolo, que, por sua vez, daria lugar a uma nova idade de Saturno. E assim por diante eternamente.

---

<sup>48</sup> Virgílio [*Bucólicas*, 4ª *écloga*], in Rat 1967: 53.

<sup>49</sup> Virgílio [*Bucólicas*, 4ª *écloga*], in Rat 1967: 53.

Parece que esta idade de Saturno, que o poema anuncia, será a última. Parece, significa aqui apenas que essa interpretação é possível, legítima e eventualmente ajustada a uma leitura dos dispositivos retóricos do texto, uma vez que em nenhuma circunstância o poeta didacticamente nos propõe um modelo. Esta écloga é aliás seguramente um dos textos mais obscuros de Virgílio e até de toda a cultura greco-latina. Só uma hermenêutica ponderada a partir dos recursos estilísticos pode induzir e levar a uma interpretação. Ora é neste ponto em que o parece é o melhor que se pode intuir, que o poema chama a si uma outra tradição, ou parece chamar.

É verdade que o poema pode ter uma leitura exclusivamente clássica, cuja filiação nas tradições pagãs das escatologias cíclicas é evidente. Mas é verdade também que a ênfase colocado no advento de uma nova idade confere a essa idade um prestígio não relativo mas absoluto e nesse sentido parece inaugurar uma ruptura cosmogónica. E sendo assim alimenta uma mutação epistémica no domínio da historicidade antecipando de séculos o triunfo de uma perspectiva vectorial e teleológica do processo histórico, que em definitivo só a tradição judaico-cristã conceptualizou de forma coerente.

Mas a verdade é que o poema oferece uma leitura milenarista e messiânica com alcance de uma escatologia diferenciada da tradição pagã. Neste quadro interpretativo a idade de Apolo aparece como representando os tempos finais e a idade de Saturno, essa que instauraria uma nova Idade do Ouro, aparece como uma espécie de milénio e reino de pura felicidade. Simplesmente, e é isso que é interessante no esquema do poeta de Mântua, esta idade que deveria ser anunciadora do fim da história no esquema milenarista e messiânico mas também no esquema da escatologia cristã, aqui eterniza-se e representa ela mesmo o fim que deveria anunciar. E é nesta convergência do fim com o eterno mas terreno e em cenário ameno que as várias tradições se conjugam num dispositivo original que as inclui eclecticamente.

Dá a sensação de que o autor domina completamente duas tradições esotéricas e em vez de se desembaraçar de uma delas prefere mantê-las em coabitação ecléctica<sup>50</sup>. O nexu injuntivo das tradições aparece no poema logo ao princípio e um pouco inopinadamente, assim: “Cet enfant dont la naissance va clore l’âge de fer et ramener l’âge d’or dans le monde entier”<sup>51</sup>. Não me interessa quem é ou deixa de ser esta criança, embora me incline claramente para a interpretação pagã e não para uma intuição proto-cristã, porque o mais importante é a perspectiva messiânica e escatológica que ela encerra, na medida em que tudo parece indicar que esta Idade do Ouro mais do que simbolizar apenas uma idade, exprime um sentido da história. E este é um sentido em que a dupla acepção pagã e cristã cristaliza na ideia de um regresso

---

<sup>50</sup> Digo duas, sistematizando um conjunto de tradições dispersas e sincréticas. Ettore Paratore enuncia um acervo de tradições que seguramente proliferavam na época: as correntes órfico-pitagóricas, o revivalismo do culto sibilino, as doutrinas filosóficas sobre a palingénese da humanidade que entronca na lógica das *Idades*, a doutrina romana do saeculum e seguramente também o profetismo hebraico. Cf. Paratore 1983: 380.

<sup>51</sup> Virgílio [*Bucólicas*, 4ª *écloga*], in Rat 1967: 53.

que, contudo, aparece no futuro. A história é vectorial e cíclica ao mesmo tempo, como se fosse possível reunir platonismo e agostinianismo.

Na 4ª *écloga* é por demais evidente que este século que se anuncia tem por um lado o sabor dos tempos finais de tipo milenarista, antecâmara do fim, mas por outro lado ele é o fim em si mesmo, desde logo porque não há apocalipse e também porque não se anuncia nem um outro tempo nem a instância de um juízo. Os tempos finais reúnem o milénio e a Idade do Ouro numa mesma instância. E a idade anterior só é escatológica na medida em que anuncia o paraíso, embora lhe falte o dramatismo das escatologias. O tempo do paraíso é o tempo derradeiro, mas não se vislumbra que a este tempo possa suceder outro tempo, que a esta idade possa suceder outra idade. Ela coloca um termo à sucessão das idades. É assim um tempo que anuncia o fim sendo um fim em si mesmo, de algum modo como se esse tempo final fosse a eternidade. E deste modo ele realiza a perspectiva desde sempre implícita na bucólica: a «Primavera Eterna», que favorece a eterna contemplação em *locus amoenus* estável, estático e eterno. Este tempo é já o tempo do fim da história, o tempo onde não há história, até no sentido literal em que os povos felizes são os povos sem história.

A felicidade eterna do paraíso eterno, lugar da pura contemplação idílica anula a história, o terror do devir e a erosão própria do tempo. Ora donde se retira o tempo, retira-se a historicidade e com a retirada de ambos fica a felicidade eterna, essa, própria das sociedades sem história. Heidegger diria que se atinge o clímax da vida inautêntica, pois que a vida autêntica pressupõe a assunção da reflexão do devir, assumir o assombro, o thauma, sem ambiguidades ou paliativos. Mas isso é, como se sabe, a recuperação e o regresso do sentimento trágico, que começa em Nietzsche e culmina no existencialismo moderno, passando, naturalmente, por Heidegger, esse proto-existencialista.

O que fica de substantivo nesse tempo que sendo anunciador do fim é já o próprio fim é que não há lugar neste dispositivo para o dramatismo do juízo e para o dramatismo apocalíptico que anuncia os tempos finais. E neste sentido prevalece o sentido optimista da cultura pagã clássica<sup>52</sup>.

Já na *Eneida*, no canto VIII, o poeta de Mântua descreve casualmente o lugar da Idade do Ouro, ou seja da «Idade de Saturno», no âmbito da sucessão das idades. Não há propriamente lugar para uma exaltação idílica, muito encomiástica. É até com alguma frieza didáctica que, de passagem, se faz referência à idade de Saturno: “Alors le roi Évangre, (...) lui dit: «Ces bois étaient occupés par des Faunes

---

<sup>52</sup> A dúvida persiste, contudo, uma vez que o poeta não é categórico. A ambiguidade permite as duas leituras. E é de facto uma questão de interpretação. A chave pode estar nos versos: “Filez de tels siècles, ont dit à leurs fuseaux les Parques, d'accord avec l'ordre immuable des destins”, cf. Virgílio [*Bucólicas*, 4ª *écloga*], in Rat 1967: 53) se considerarmos que se exprime a ideia de que são estes os séculos que devem persistir, sendo para esse efeito fiados pela Parcas. Mas também pode estar nestes outros versos: “Vois tressaillir de joie et le monde à la masse convexe et les terres et l'immensité de la mer et le ciel profond ; vois comme tout l'univers se réjouit dans l'attente de ce siècle”. Será que afinal este momento que desta maneira se espera, este século, não passa afinal de uma realização precária, fugaz, provisória. Não parece. Todo o trabalho construtivo da retórica vai no sentido de uma entronização definitiva desse século que se aproxima. Ele representa mais do que uma conjuntura, ele aparece prestigiado através da atribuição de uma verdadeira dimensão salvífica. Ele não é mais um século. Ele é o século.

et des Nimphes indigènes et par une race d'hommes née du tronc dur des chênes, qui étaient sans police et sans civilisation ; (...) Saturne vint de l'Olympe éthérée, fuyant les armes de Jupiter, exilé et dépossédé de son royaume. C'est lui qui rassemble ce peuple indocile, (...) Les siècles qu'on proclame d'or s'écoulèrent sous son règne: tant il gouvernait ses peuples au sein d'une paix tranquille»<sup>53</sup>.

Pouco mais. Contudo na sequência desta descrição o poeta estabelece uma ligação entre a Idade do Ouro e a nostalgia da simplicidade que esse Tempo representava e faz acolher Eneias na rude moradia de Evandro. O que é ideologicamente relevante nesta narrativa é a ligação com o modelo da mediania medíocre bem expressa no convite feito a Eneias nestes termos: «Quand on arriva à la demeure: «Voici, dit Evandre, le seuil où Alcide vainqueur pénètre ; voici le palais qu'il a reçu. Ose, mon hôte, mépriser les richesses, montre-toi aussi digne d'un dieu, et accueille sans rudesse notre indigence.» Il dit, et conduisit le grand Énée sous le toit de son étroite demeure, et le plaça sur un lit de feuilles, couvert de la peau d'une ourse de Libye»<sup>54</sup>.

A promoção da simplicidade é tão óbvia e a sua conotação religiosa tão eloquente que não tenho dúvidas sobre o facto de que a velha dicotomia *sophrosyne* (σωφροσύνη) *versus ubris* (ὕβρις) está claramente presente em Virgílio.

Virgílio foi, tal como Horácio, muito sensível ao carácter destrutivo das dissensões e dos conflitos que minaram a *República* romana. Ele viveu durante o período sangrento da guerra civil entre César e Pompeu, epifenómeno da oposição entre César e o Senado, órgão no qual residia a vitalidade republicana, e assistiu ao triunfo de César e portanto à morte anunciada da República. Ele assistiu ainda, após o assassinato de César, às guerras civis que foram dizimando a aristocracia romana entre 43 e 31 a.C. e que não eram mais do que o desespero republicano contra os arautos da nova ordem imperial, já sonhada por César, ou seja, Marco António e Octávio. E finalmente ainda assistiu à contenda entre os dois anteriores aliados que terminou com a vitória de Octávio sobre Marco António em Actium. Pelo que se pode dizer que Virgílio foi um espectador privilegiado do fim da República e do nascimento muito conturbado do Império. Sedento, como deveria estar, de paz e harmonia acolheu a nova ordem fazendo, tal como Horácio, parte do séquito intelectual de Augusto, quero dizer de Octávio César Augusto.

Mas esta formação nos bancos da dura escola da experiência foi sedimentando, creio, um lastro de desilusão ao mesmo tempo que frequentava as aulas do epicurista Siro. Tudo no seu conjunto terá, como se compreende, estimulado em Virgílio uma rejeição inequívoca pelos *negotia*, para o dizer de uma forma genérica, mas que traduz globalmente uma hostilidade ao universo da *ubris* e uma adesão incondicional ao universo da mediania e até do retiro, tão caro à cultura mental da tradição epicurista.

---

<sup>53</sup> Virgílio [*Eneida*, VIII 312-325], in Rat 1955: 73 a 75.

<sup>54</sup> Virgílio [*Eneida*, VIII 363-369], in Rat 1955: 77.

É nesta altura que Virgílio, seguramente vacinado contra a vida pública, para a qual se havia entretanto preparado tanto em Milão quanto em Roma, se decide pelo culto da *lathe biosas*, quer dizer pelo culto de uma vida sombria, discreta, à margem das grandes exigências do orador público e, pelo contrário, motivada pelo ócio contemplativo, modo de vida que nunca mais abandonou. Foi portanto muito mais importante o período vivido em Nápoles com o seu mestre Siro que toda a aprendizagem anterior, embora os estudos de Retórica quando da sua passagem por Milão não tenham sido nada despendiosos. Assim como não terão sido desprezáveis os contactos que manteve em Roma, na mesma altura em que começa a frequentar as aulas de Siro, com os poetas da tradição neotérica [os *neoteroi* ou *poetae novi*], tal como Polião e Cornélio Galo<sup>55</sup>. E convém não esquecer que a maior parte destes poetas militou do lado da causa republicana, como foi o caso de Licínio Calvo, Valério Catão, Fúrio Bibáculo, Hélvio Cina e até Catulo. Mas a marca maior poderá sempre associar-se ao contacto com o seu grande mestre literário, o poeta Lucrécio, de formação fortemente epicurista também. Seja como for verifica-se que o epicurismo foi o elemento dominante e comum uma vez que até os neotéricos podem ser acantonados nesse ramo mental, cultural e existencial, ramo esse onde a figura de proa foi, na época, o intelectual epicurista Filodemo<sup>56</sup>.

Assim e em resumo: A guerra civil entre César e Pompeu, a emergência de uma nova tipologia do poder que acabaria por pôr fim à República e que César protagonizou como um mau augúrio, as dissensões ideológicas que continuaram após o assassinato de César, agora entre os seus assassinos, Bruto e Cássio por um lado e a entente precária de Marco António e Octávio por outro e finalmente o fim de Marco António e Cleópatra e a vitória definitiva de Octávio, entretanto levado à dignidade máxima de César Augusto; tudo terá conflagrado no espírito de Virgílio no sentido da dedicação ao pensamento e ao ócio contemplativo, numa palavra a uma vida de poeta, até porque os elementos fundamentais da educação junto de Siro, assim como através do contacto, tanto com a poesia neotérica, quanto com a obra de Lucrécio, ganharam expressão decisiva quer no plano intelectual quer nos planos cívico e ético-moral, o que acabou por implicar a adopção dos valores da moderação, da temperança, da prudência, da simplicidade, da modéstia e da paz, acompanhados todos por um sentido de uma autarcia imperturbável, que é o que a ataraxia epicurista quer, na sua essência, significar<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Convém ter em conta que Teócrito é um dos poetas de referência para os neotéricos e que Teócrito, ele-mesmo, se pode considerar um poeta de formação epicurista.

<sup>56</sup> É justo que se diga que é o culto do ócio o que do epicurismo mais atinge a sensibilidade do poeta de Mântua, de resto sintetizada com enorme felicidade no célebre verso: *Deus nobis haec otia fecit*.

<sup>57</sup> É talvez a oportunidade para proceder a uma separação crítica do sentido da autarcia epicurista relativamente à autarcia estóica. A maior e até mesmo a diferença específica e decisiva da autarcia epicurista relativamente à autarcia estóica, é que aquela é mais radical na luta contra o mal, que a ὑβρις representa. Em vez de propugnar pela apatia, ou seja pela completa rejeição dos *pathes*, os epicuristas propugnaram o completo abandono da vida pública mas não o abandono dos *pathe*, uma vez que a *lathe biosas*, já por si, colocava os *pathe* à distância. Uma vez colocados ao abrigo do perigo através do recurso à *lathe biosas* e à vida retirada, pode o sábio viver em contacto com os *pathe*, uma vez que a prudência pode moderá-los. Este é o ponto-



No XVI épedo, Horácio, numa altura em que a destruição das condições de vida se terá tornado insuportável, recomenda que sejam abandonados os lugares dessa destruição e que se procurem as ilhas afortunadas. Aí onde:

"chaque année, la terre, sans être cultivée, y prodigue le blé; sans être taillée, la vigne y prospère; les branches de l'olivier y bourgeonnent et ne trompent jamais; la figue mûre y fait la beauté d'un arbre qu'on n'a pas à greffer; le miel y coule du creux des chênes; l'eau légère y tombe avec bruit du haut des montagnes. Là, les chèvres viennent d'elles-mêmes se faire traire, et le troupeau ami apporte à l'étable ses mamelles gonflées de lait. Le soir, l'ours ne vient pas gronder autour de la bergerie, et le sol profond n'est pas gonflé de vipères. Et nous aurons le bonheur de voir encore d'autres merveilles: le vent humide de l'Eurus ne ravinerà pas les champs par des pluies abondantes; les semences fécondes ne se dessècheront pas dans les mottes, le roi des dieux réglant la pluie et la chaleur. Les rameurs du vaisseau Argo ne sont point allés vers cette terre, et Médée l'impudique n'y a pas mis le pied; les marins de Tyr n'ont point de ce côté tourné leurs antennes, pas plus que les misérables compagnons d'Ulysse. Les moutons n'ont à craindre aucune maladie; les troupeaux n'ont pas à souffrir des chaleurs excessives. Jupiter a réservé ces rivages à un peuple pieux, quand il remplaça l'âge d'or par l'âge de bronze, qui valait moins. Avec le bronze, puis le fer, il fit des âges plus durs: les hommes à l'âme religieuse auront le bonheur d'y échapper, s'ils écoutent mes chants inspirés"<sup>58</sup>.

Pelo sucesso que o tema veio a ter, em particular na poesia europeia desde o renascimento, e, mais particularmente, na poesia da Arcádia e na poesia dita *pré-romântica* não posso deixar de sublinhar o sétimo idílio de Teócrito, onde o ideal de vida feliz se estabelece na relação profunda entre paisagem e amor. Há aí uma clara influência do paraíso enquanto jardim das delícias e do amor que, para alguns, caracterizaria a vida no Éden entre Adão e Eva. O tratamento do tema na confluência de temas religiosos e pagãos traduz uma nostalgia do paraíso que aqui é nostalgia pelo estado de natureza.

Mas a mais antiga referência que se conhece, na literatura grega, de um lugar tingido de tonalidades paradisíacas, contrariando a indiferenciação do Hades como destino e modo de existência, aparece na *Odisseia* de Homero, o que é muito estranho se se atender ao facto de que nunca na *Ilíada* tal aconteceu. Os versos são estes: "Pour toi, Ménélas, nourrissent de Zeus, l'arrêt des dieux n'est pas de mourir et de rencontrer ton destin dans l'Argos où paissent les chevaux ; c'est dans la plaine élyséenne, aux limites de la terre, que t'enverront les immortels, au lieu où se trouve le blond Rhadamanthe. Là, les hommes ont la plus facile des vies : point de neige, point de grand hiver ; jamais de pluie ; jour après jour,

---

-chave na bifurcação ideológica das duas éticas. Ao colocar-se completamente à margem da possibilidade do excesso, a ética epicurista é mais consequentemente apolínea e concomitantemente mais mediana e medíocre que a ética estóica. E nunca, como neste caso, o adjetivo estóico, entretanto consagrado, ganhou tanta acuidade, uma vez que é de um estoicismo extremo correr o desafio da vida pública, mundana, dominada pelo apelo dos *pathe* e manter-se à margem do excesso, incólume ao perigo que o contágio representa. Compreende-se que os estóicos tenham acusado os epicuristas de ceder cobardemente a uma feminilidade nada viril, mas é verdade que em contrapartida é a ideologia do sábio de Samos que é mais coerentemente apolínea, uma vez que a apolinicidade não contempla os valores da virilidade guerreira, bem pelo contrário. Afinal de contas há qualquer coisa de excessivo no desafio dos estóicos, entendido apenas por este ângulo, o que de qualquer modo não passaria de uma caricatura. Poderíamos mesmo dizer que prevalece na atitude estóica qualquer coisa que remanesce da *ubris*.

<sup>58</sup> Horácio [*Obras*, Épedo XVI], in Richard 1967: 141.

c'est le Zéphyr, et la respiration de son souffle siffleur qu'Océan laisse monter pour ranimer les hommes"<sup>59</sup>.

Sabe-se que são muito controversos estes versos da *Odisseia* e foram muitas vezes expurgados do conjunto da obra, mas o que não se pode negar é que o sentido global que encerram pode comparar-se, embora com diferenças de pormenor, com outros versos deste texto que visam os mesmos objectivos, ou seja a idealização de lugares para uma vida melhor. Penso sobretudo nas descrições do Olimpo, do Jardim de Circe e Calipso, ou ainda dos Jardins de Alcinoos no País dos Feácios.

Estas expressões de desejo utópico e eutópico vislumbram subtrair o homem à insustentável oscilação ontológica de um presente que pesa irremediavelmente. O *thauma* que na cultura grega é indissociável do devir, encontra nestes lugares idealizados, onde pelas características topográficas e climatéricas parece que o tempo se deteve, uma forma ressarcida para o sofrimento e antevisão de uma condição feliz, aquém ou além da morte.

Para mim, todas as descrições de lugares, mais ou menos distantes, idealizados segundo o paradigma dos *locus amoenus*, independentemente das funções escatológicas, religiosas ou mesmo cosmogónicas; que, como se mostrará, possuem já, por exemplo, nos mitos platónicos; são já precursoras de uma teorização da felicidade associada ao universo também ele complexo e por vezes compósito da *pastoral*.

O idílio, a bucólica, a vida pastoril, mas ainda a própria pastoral geórgica são formas remanescentes do ideal clássico de uma felicidade intimamente associada à natureza. Este ideal pode mesmo definir-se pela secularização dos topos transcendentais, escatológicos ou não, aristocráticos ou populares, que preenchiam o imaginário grego de Homero a Platão, secularização essa imposta pela decadência da *polis* e assim do equilíbrio ecológico e cósmico que ela simbolizava. Teócrito é já um produto do ambiente conturbado da cultura helenística.

Não deixa de ser curioso que é no seio da primeira corrente de pensamento deliberadamente não-escatológica, o epicurismo, que vai surgir a primeira expressão de um paraíso, que, e isso reforça o seu carácter paradigmático, é ainda designado pelo Jardim, paraíso esse, agora alimentado por valores puramente humanistas como sejam a amizade, a tranquilidade, a prudência e o valor do retiro.

Se eu entrar em linha de conta que alguns dos mais importantes teorizadores desses paraísos terrestres, não religiosos, mas antes puramente humanos, foram Virgílio e Horácio e que estes poetas foram educados por mestres epicuristas, percebe-se a amplitude deste movimento de secularização, que contudo, ainda que eventualmente contra a sua própria vontade, guardam um singular halo de religiosidade e transcendência. Não é por acaso que a concepção de vida em Epicuro é uma verdadeira *imitatio dei* e que em Virgílio, e não apenas na quarta égloga, se respira um inefável que é, em si mesmo,

---

<sup>59</sup> Homero [*Odisseia*, Canto IV 561- 569], in Bardollet 1995: 425.

religioso. Mas há um termo que desaparece com esta metamorfose secularizante. Trata-se do termo *makares*, que procede de *makaria*, e que exprimia o carácter de bem-aventurado, de abençoado e mais tarde de beato. Mas ele está ainda presente em Epicuro, onde é muito evidente o princípio da mutação estrutural.

Logo no princípio da *Carta a Meneceu* Epicuro usa duas vezes o termo eudamonia ou derivados para caracterizar a felicidade humana e o termo *makaria* ou derivados (*makarion*, *makariotetes*, *makarioteta*) quando se refere à felicidade dos deuses. No segundo caso o tradutor opta umas vezes por *bienheureux* e outras vezes por *béatitude*, o que me parece correcto. Relativamente à felicidade humana opta sempre por traduzir *eudaimonia* por *bonheur*. Só nos casos em que a *mimesis* da *imitatio* se torna iniludível, porque constitutiva ou conatural, o autor cede, como no caso em que diz: “Et c’est pourquoi nous disons que le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse”<sup>60</sup>. No texto grego encontra-se de facto o termo *makarios* (μαχαρίως), mas só neste contexto em que Epicuro começa a definir o prazer ou *hedone* (ἡδονή) enquanto arqueologicamente conatural à condição humana, na perspectiva de que enquanto criaturas dos deuses, e deles possuindo uma marca, também só na assunção da total ataraxia se poderá encontrar uma felicidade que lhes seja semelhante. A beatitude é uma finalidade que se encontra inscrita condição do homem, na condição de que o homem logre agir à semelhança dos deuses. A *imitatio* não pode ignorar-se em nenhuma circunstância, senão o «hedonismo» epicurista de natureza catastemática degenera na caricatura cirenaica, puramente instintiva e intimamente associada à satisfação dos *pathe* e dos apetites sensuais, o que nunca acontece no quadro do epicurismo ortodoxo.

Hesíodo é um autor de referência relativamente à questão da Idade do Ouro assim como se lhe reconhece também uma clara prevalência relativamente a muitas outras tradições como é o caso da problemática das idades míticas.

E a descrição da Idade do Ouro em Hesíodo ocorre justamente no contexto da narrativa mítica das idades e das das raças. A raça de ouro é a mais antiga e também a mais feliz:

“D’or fut la première race d’hommes périssables que créèrent les immortels, habitants de l’Olympe. C’était aux temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l’écart et à l’abri des peines et des misères: la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas; mais, bras et jarret toujours jeunes, ils s’égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux: le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de bien sans nombre”<sup>61</sup>.

Mas o que me interessa não é tanto o carácter erudito destes textos na constituição das respectivas tradições mas antes os elementos ideológicos precursores dos dispositivos utilizados na minha dissertação, em particular o dispositivo ideológico da mediania e da mediocridade assim como a

---

<sup>60</sup> Epicuro [*Carta a Meneceu*, 129], in Conche 1992: 221.

<sup>61</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 109-121], in Mazon 1996: 90.

consequente rejeição do excesso. Sendo assim, não deixa de ser muito curioso que após a queda da raça de ouro, todas as outras raças são caracterizadas através dos epítetos de loucura e desmesura. Relativamente à raça de prata, “ils ne savaient pas s’abstenir entre eux d’une folle démesure”<sup>62</sup>, e a prova de que a conotação com a desmesura (*ubris*) é de ordem religiosa como mandam os cânones oraculares vem logo a seguir: “Ils refusaient d’offrir un culte aux immortels ou de sacrifier aux saints autels des Bienheureux”<sup>63</sup>; ou seja, eles na sua loucura, no seu culto do excesso, ignoram os deuses porque se substituem aos deuses. Já a raça de bronze é descrita como sendo constituída por aqueles que “ne songeaient qu’aux travaux gémissants d’Arès et aux œuvres de démesure”<sup>64</sup>.

Entretanto esta descida é interrompida pela quarta raça que Hesíodo denomina de raça divina dos heróis, denominados semideuses, e que é aquela que precede a raça em que Hesíodo se integra, e que é como se sabe do ponto de vista histórico a verdadeira estirpe da época do bronze, ou seja do tempo a que correspondem os poemas homéricos. É a esta estirpe que justamente pertencem os bem-aventurados a que se refere Hesíodo.

E vem finalmente a raça de ferro, raça condenada pelos deuses e a quem Hesíodo antevê um futuro ainda pior do que a própria realidade, chegando a vaticinar que “nul prix ne s’attachera plus au serment tenu, au juste, au bien: c’est à l’artisan de crimes, à l’homme tout démesure qu’iront leurs respects”<sup>65</sup>; verdadeira raça de heréticos e imorais, portanto, uma vez que a desmesura não deixa margem para dúvidas, sendo aqui reforçada pelo sentido da injustiça e do mal que se subentende no facto de não cumprirem a palavra dada, ou juramento. Será um tempo de total insegurança a fazer lembrar a antropologia de Hobeas, já que “le seul droit sera la force, la conscience n’existera plus (e) contre le mal il ne sera point de recours”<sup>66</sup>.

A desmesura, ou seja o excesso, ou ainda em grego a *ubris*, possui desde o princípio um significado ao mesmo tempo religioso e ético-moral. Quando construir o modelo teórico do ideal de mediania isso irá ver-se arqueologicamente.

É através do mito de Prometeu e Pandora que Hesíodo põe termo ao fim da Idade do Ouro: “La race humaine vivait auparavant sur la terre à l’écart et à l’abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme [Pandora], enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis”<sup>67</sup>. Estava consumada a vingança de Zeus, motivada pela astúcia de Prometeu que conseguiu roubar do Olimpo o

---

<sup>62</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 134-135], in Mazon 1996: 90.

<sup>63</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 135-136], in Mazon 1996: 91.

<sup>64</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 146-147], in Mazon 1996: 91.

<sup>65</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 190-193], in Mazon 1996: 93.

<sup>66</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 201], in Mazon 1996: 93.

<sup>67</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 90-95], in Mazon 1996: 89.

fogo sagrado, para a qual usou sucessivamente: Hefaios, Atenas, Afrodite, Hermes e finalmente Epimeteu.

E a mais antiga descrição de uma ilha de bem-aventurados está também em Hesíodo: “A d’autres enfin Zeus, fils de Cronos et père des dieux, a donné une existence et une demeure éloignées des hommes, en les établissant aux confins de la terre. C’est là qu’ils habitent, le cœur libre de soucis, dans les îles des Bienheureux, aux bords des tourbillons profonds de l’Océan”<sup>68</sup>.

E Hesíodo é ainda mais veemente e mais pródigo quando abandonando o registo escatológico recai sobre a realidade e num registo puramente ético e moral distribui benesses (prémios) pelos bons (justos) e e castigos pelos maus (injustos). Sendo que numa boa tradição grega identifica os maus isto é os injustos com os que praticam a desmesura, ou seja com os que caem na alçada da *ubris*<sup>69</sup>. Notar que é sempre *ubris* que designa a desmesura, a maldade, a injustiça.

E não posso deixar de fazer referência também a Ovídio uma vez que ele enfatiza como nenhum outro poeta o sentimento de idílio bucólico onde se evidencia a ideia de primavera eterna e de ócio absoluto. A descrição da Idade do Ouro em Ovídio é, assim, neste plano muito expressiva:

“L’âge d’or fut le premier âge de la création. En l’absence de tout justicier, spontanément, sans loi, la bonne foi et l’honnêteté y étaient pratiquées. (...) Sans recours au soldat, les peuples, en sécurité, poursuivaient leur existence douce et paisible. La terre elle-même, aussi, libre de toute contrainte, (...), donnait sans être sollicitée tous ses fruits; (...) Le printemps était éternel, les tranquilles zéphyrs caressaient de leur souffle tiède les fleurs nées sans semence. Bientôt même la terre, sans l’intervention de la charrue, se couvrait de moissons, et le champ, sans aucun entretien, blanchissait de lourds épis; c’était l’âge où coulaient des fleuves de lait, des fleuves de nectar, où le miel blond, goutte à goutte, tombait de la verte yeuse”<sup>70</sup>.

E pelo que se acabou de ver Ovídio é talvez o poeta que se mantém mais ao pé da letra da tradição instaurada por Hesíodo.

---

<sup>68</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 168-174], in Mazon 1996: 92.

<sup>69</sup> Hesíodo [*Os trabalhos e os dias*, 213-247], in Mazon 1996: 94 e 95.

<sup>70</sup> Ovídio [*Metamorfoses*, I 89-108], in Chamonard 1966: 43 e 44.

#### IV. 3. Felicidade, escatologia e via intermédia.

Se o paraíso passado é um tema permanente independentemente das culturas e épocas históricas, se o paraíso futuro o é a igual título, há no entanto um elemento particularmente inovador na tradição cristã: o paraíso intermédio, ou o paraíso como lugar de espera. A vários títulos é este paraíso um paraíso desqualificado e desvalorizado sobretudo em ordem ao céu esse sim o paraíso por excelência por ser a última morada, a definitiva e aquela que não acusa qualquer defeito. Tanto assim é que este paraíso de espera intermédio sob muitos aspectos que não apenas temporais, atraído em simultâneo pelo céu e pelo inferno acabará por dar lugar na tradição cristã ao purgatório. A princípio é um lugar de espera “de repouso e de silêncio apaziguado, no conhecimento da felicidade futura”<sup>71</sup>. Este lugar de espera onde se aguarda o reino dos céus vem da tradição hebraica sobretudo através do Quarto Livro de Esdras donde passará para a escatologia cristã através da Paixão de Perpétua e Felicidade habitualmente atribuído a Tertuliano sobretudo dos Apocalipses coptas de Pedro e Paulo. Particularmente o Apocalipse de Paulo é-nos relevante sobretudo porque nele se fala de uma Terra da recompensa, paraíso terrestre portanto e onde antes do reino definitivo as almas dos justos habitarão na companhia de Jesus durante mil anos, tema que alimentou vários milenarismos através do tempo. Ressalve-se ainda que se trata de um paraíso incompleto do ponto de vista em que só as almas separadas dos corpos habitarão este lugar. Depois é um nunca mais acabar de referências, particularmente na patrística, em que aparece este lugar de refúgio e de espera onde “as almas dos justos aguardam a ressurreição numa felicidade relativa, ou pelo menos numa espécie de sono, ou ainda numa vida reduzida comparável à do embrião no ventre materno”<sup>72</sup>.

Aproximamo-nos da emergência do purgatório, como lugar intermédio e de espera. Durante algum tempo chegam mesmo a coabitar dois lugares de espera lado a lado, é o caso a visão de Tnugdal “escrito em 1149 por um irlandês do sul, chamado Marcos, que era provavelmente um monge” onde o lugar da felicidade é “precedido de uma zona intermédia, que está por sua vez dividida em duas por um muro. Aquém dele habitam as almas dos «não absolutamente maus»: desfrutam da luz e escaparam ao fedor do inferno, mas continuam expostas à chuva e ao vento. Além do muro residem as almas dos «não totalmente bons», postos no campo da alegria onde corre a nascente da vida. Não conhecem ainda a felicidade completa e não merecem ainda a companhia dos santos”<sup>73</sup>. Noutras narrativas é mais nítida ainda esta dupla situação de espera, melhor ou pior consoante os pecados e onde portanto aquilo que virá a ser no século XIII o purgatório: coabita ainda com o paraíso terrestre e ambos na antecâmara do paraíso celestial. Também o purgatório tal como o paraíso é o resultado de uma genealogia e de uma adequação.

---

<sup>71</sup> Delumeau 1994 : 36.

<sup>72</sup> Efrém [*Hymnes sur le Paradis*], in Delumeau 1994: 43.

<sup>73</sup> Delumeau 1994 : 48.

Faça-se um balanço sumário onde a ideia de um terceiro lugar entre o paraíso e o inferno aparece de forma clara:

Na Índia antiga, no final dos tempos védicos quando aparecem os primeiros Upanishads (século VI a.C.) os mortos enfrentam a possibilidade de três caminhos distintos consoante o seu mérito, ainda que curiosamente não haja aí nenhum tipo de julgamento<sup>74</sup>.

Segue-se uma especificação pormenorizada dos destinos nas três situações o que não me interessa, uma vez que evitarei em todos os casos a concretização empírico-fenomenológica, a não ser nos casos em que a fenomenologia própria do ritual, do mistério ou do cerimonial possa elucidar substantivamente. Apenas descriminarei que os justos aparecem associados à luz e ao Sol e habitarão os lugares longínquos e inacessíveis, enquanto os menos justos mas ainda assim dotados de algum mérito aparecem associados à sombra, à noite e à lua e que finalmente serão comidos pelos deuses evento a partir do qual regressarão à terra para reiniciar um ciclo de reencarnações. Através das sucessivas reencarnações ganharão perfeições sucessivas sendo que através delas se vão como numa escadaria ascensional aproximando do Paraíso. Os maus, os que não possuem qualquer mérito, os que incarnam a pura malignidade, serão reencarnados num sentido descendente e não adquirirão nenhuma perfeição ao longo desse ciclo, até que finalmente cairão (catabase definitiva) no inferno.

O Upanishad Isha evoca o lugar infernal e a ele se refere em termos sombrios. São os mundos sem sol cobertos por trevas absolutas. Os que entram aí são os que cometeram o pior dos crimes, ou seja os que assassinaram a sua própria alma. Mas alguns poderão estanciar num lugar intermédio que apresenta semelhanças com os Campos Eliseos greco-latinos e com o walhalla germânico. A partir daqui colocam-se geralmente duas alternativas: ou mergulham nas trevas do inferno ou regressam à errância terrena<sup>75</sup>.

Há semelhanças, como evidencia Delumeau, entre estas vias intermédias e a via intermédia que acabou por triunfar no Cristianismo, ou seja com o purgatório, embora falte um elemento decisivo, que é o juízo.

Em contrapartida, a tradição iraniana ou persa pode conter uma ideia de purgatório, mas é sobretudo através de um dualismo mal definido ou mesmo ambíguo. As inúmeras hesitações fenomenológicas acerca desses lugares paradisíacos ou infernais geraram ambiguidades. Dir-se-ia que a ideia de uma terceira via se concretizou através do labirinto dessas inexactidões.

No que diz respeito à tradição egípcia é preciso esperar, como salienta Le Goff, por uma narrativa em língua demótica, portanto vulgar, entre o século I a.C e o século II d.C, para encontrar a perspectiva das três vias, os maus, os bons e aqueles nos quais as boas acções e as más produzem um

---

<sup>74</sup> Síntese a partir de Le Goff 1981.

<sup>75</sup> Síntese a partir de Le Goff 1981.

juízo indecível, sem que haja, todavia, um processo de purificação, que afinal parece genuinamente cristão<sup>76</sup>.

E portanto só vagamente se pode estabelecer uma ligação entre estas terceiras vias, ou vias intermédias, e o purgatório, na medida em que o que justamente lhes falta é a dimensão purificadora, purgativa do purgatório.

A obra de Platão não foi estranha a esta problemática da procura de vias intermédias entre o paraíso e o inferno após a morte. A perspectiva globalmente considerada é, como já referi e voltarei a discutir, essencialmente dualista o que não obsta a que se encontrem momentos em que a preocupação vai no sentido de considerar destinos intermédios quer a partir de uma análise de justiça que considera que deve existir proporcionalidade entre os castigos-penas e a gravidade dos pecados, quer a partir de uma preocupação relativamente aos virtuosos médios, quer dizer, aqueles que não merecem a glória dos que levaram uma vida santa e que por isso como prémio “sont libérés et affranchis, comme d’une prison, de ces régions intérieures”<sup>77</sup>, e vão viver em retiro numa “demeure pure et située sur les hauteurs de la terre”<sup>78</sup>. Mas também não o castigo do Hades reservado aos ímpios.

Pensa-se que a origem deste tipo de escatologia presente várias vezes na obra de Platão e em particular neste mito geográfico<sup>79</sup> do *Fédon*, é de origem órfica. E terá sido esta tradição que através de Platão terá influenciado o aparecimento de uma terceira via no cristianismo através sobretudo do cristianismo grego, uma vez que foi aí que pela primeira vez apareceu a prefiguração do purgatório.

Mas até a nomenclatura virgiliana se pode considerar no limite como precursora da emergência do purgatório na tradição cristã. A verdade é que autores como Virgílio e Cícero por exemplo foram durante muito tempo discutidos na perspectiva de que representassem uma espécie de protocristianismo críptico, o que conduziu sempre a uma elevada curiosidade e interesse pelas suas obras. Que elas influenciaram os primeiros padres, tanto gregos quanto latinos, sobre isso não há dúvidas. Ora na descida de Eneias aos infernos a perspectiva topográfica ultrapassa agora a perspectiva geográfica do mito final do *Fédon* e essa precisão permite evidenciar que no acesso ao inferno, que é desde logo o mesmo que o acesso ao paraíso, aparece uma espécie de um vestíbulo intermédio que seria o inferno-purgatório. E o que me parece mais importante é que a bifurcação que separa os caminhos do Tártaro dos Campos Elíseos é posterior ao inferno-purgatório.

---

<sup>76</sup> Síntese a partir de Le Goff 1981.

<sup>77</sup> Platão [*Fédon*, 114 b-c], in Vicaire 1983: 103.

<sup>78</sup> Platão [*Fédon*, 114 b-c], in Vicaire 1983: 103.

<sup>79</sup> Geográfico porque neste mito Platão divide a terra em duas regiões antagónicas: uma terra superior, ou seja a terra pura, lugar do paraíso terrestre e das Ilhas dos bem-aventurados; e uma terra situada no interior da esfera total e onde por sucessivas depressões e abismos se chega ao Tártaro, cavidade onde se reúnem todas as depressões interiores, lugar dos abismos infernais.



O que a mim pessoalmente interessa nesta problemática não é, bem entendido, a questão teológica, mas antes o papel que o purgatório poderia representar na superação de uma estrutura essencialmente dualista. Ora a instância do purgatório não instaura uma terceira via, mediana digamos assim mas enfatiza a luta entre o bem e o mal. O aparecimento do purgatório é um elemento cénico por um lado mas também um elemento que reforça a intriga e reforça-a através de uma dramatização suplementar. O aparecimento do purgatório é um passo atrás na luta da felicidade pela sua legítima afirmação. Enquanto para a maior parte dos não irremediavelmente condenados ocorre este episódio intermédio, podemos dizer que o céu pode esperar. O céu fica mais longe e mais tarde. A salvação é mais difícil e mais morosa. É o claro triunfo de uma perspectiva dolorosa e ascética. As descrições do sofrimento tanto no purgatório de Virgílio como no purgatório de Dante não podem deixar dúvidas.

Entre o purgatório e qualquer descrição do paraíso conhecida não há lugar a comparações possíveis, salvo talvez o paraíso da *Eneida* uma vez que ele é também aí vizinho do inferno, embora apenas pelo seu lado subterrâneo, já que pelas suas características não pode comparar-se. O purgatório culmina um processo de desvalorização da vida terrena e uma sobrevalorização da vida beata espiritual, que é concomitante com o avanço do pessimismo e de uma metafísica do mal que veremos de seguida.

Entretanto os séculos XVII e XVIII abandonaram aos poucos a crença do paraíso, abandono que se traduziu por um avanço das concepções laicas sobre a felicidade e progressivamente o triunfo mesmo de posições epicuristas primeiro e hedonistas mais tarde.

Mas são a dor e a morte os eventos nucleares de toda uma metafísica da revolta. Nesse conflito ancestral cruzam-se linhas de orientação contraditórias. A igreja cristã ao encarecer o processo salvífico e com ele a promessa de felicidade reencontrou o caminho do trágico, do qual, no entanto, se tinha separado nos alvares da sua formação quando justamente representava uma promessa de esperança. Mas nos primórdios da sua teorização teológica, não nos esqueçamos, o pensamento cristão foi fortemente influenciado pelo intelectualismo clássico grego e pela assunção de uma ontologia optimista, mesmo se ingénua, da identificação intrínseca entre o ser e o bem. Essa identificação reforçada por uma perspectiva teleológica para a salvação, enquanto horizonte escatológico, negava o absurdo do trágico que se confundia com o absurdo da existência. Regressemos por isso ao trágico, cientes de que trágico e felicidade são inimigos inconciliáveis.

A vida oscila entre o impossível e o necessário, em torno do obstáculo em que os dois elementos se reúnem: a morte. Ser-para-a-morte ou ser frente-à-morte eis uma questão que de certo modo contém a dualidade trágica e escatológica. Quando Savater citando Cassirer diz: “Até na fase mais primitiva da civilização humana, até no pensamento mítico encontramos esse protesto apaixonado contra o facto da

morte”<sup>80</sup>; o que o autor sublinha é a ideia nietzscheana de golpe de mão que o pensamento ocidental desde sempre efectuou contra a condição trágica da existência humana<sup>81</sup>, ou segundo Rosset a reacção emotiva e portanto irracional da felicidade contra a tragédia, uma reacção terrorista da moral contra a realidade, “do dever-ser contra o ser”<sup>82</sup>.

O trágico contém não a superação da contradição, mas pelo contrário a assunção resignada de que a impossível necessidade e a necessária impossibilidade são a condição humana. Por outro lado o impossível é justamente o desafio utópico e escatológico, daí que todas as utopias e escatologias se organizem contra a morte ou pela superação da morte, o que quer dizer salvação exactamente através da morte. A morte torna-se um evento salvador. Não é certamente por acaso o facto de ser justamente em torno do evento em que o trágico se exprime de modo inelutável que todas as estratégias intelectuais ou fideístas, visando uma saída salvadora, assentaram as baterias de defesa e de ataque. O exemplo mais paradigmático é a escatologia cristã, que faz do regresso da morte, a expressão por excelência do sentido da vida. O problema da oscilação e indecisão que, como se viu, aparece em Platão, e que, como se viu, é fruto de uma interrogação metafísica sobre o devir e de uma interrogação ontológica sobre o ser e o não-ser, é em si mesmo a fonte onde se dá a abertura ao trágico e ao escatológico, por isso voltarei a esta questão quando abordar a questão do trágico mais de perto.

A questão do paraíso é ainda passível de ser lida ao inverso. Se a teorização dos paraísos futuros assenta na nostalgia do paraíso perdido é a crença na existência deste que determina uma reacção de desvalorização do mundo concreto e actual. Significa isto que no que diz respeito ao nosso tema, ou seja, à questão da felicidade, o fenómeno da ansiedade escatológica assenta em termos psicológicos ao mesmo tempo numa atitude optimista e pessimista. Um optimismo teleológico é aqui sempre acompanhado por um pessimismo existencial: “Si les diverses composantes du discours sur le «mépris du monde» ont formé un tout cohérent — la cohérence du pessimisme — c’est parce qu’à la recine se trouvait la croyance à un mythe. Ce mythe, c’est celui de l’âge d’or, appelé en terre chrétienne «Paradis terrestre»”<sup>83</sup>. Existe portanto uma relação estreita entre «miséria do mundo» e nostalgia do paraíso por um lado e «miséria do mundo» e esperança escatológica, ou seja, crença num paraíso futuro, por outro. Nem sempre, porém, o desprezo pelo mundo engendra expectativas milenaristas e messiânicas. Ele pode engendrar resignação niilista ou retiro. Neste caso, autarcia e apatia, são conceitos concomitantes. Ver-se-á isso quando for tratada a concepção de felicidade na cultura tardo-antiga.

---

<sup>80</sup> Savater 1995: 135.

<sup>81</sup> Desde sempre quer dizer desde Sócrates. Mas só a partir de Sócrates a filosofia grega ganha uma dignidade completa, porque acrescenta às tradicionais cosmogonias uma dimensão ética, Metafísica e moral centrada no homem e até uma ontologia humanista também.

<sup>82</sup> Rosset 1991: 105 a 116.

<sup>83</sup> Delumeau 1978 : conclusão.

O lugar em que na cultura ocidental o problema aparece de uma forma mais explícita e incontornável é na Bíblia “que ne débute pas par notre conscience malheureuse, ce que l’on appelle le péché, mais par une coincidence bienheureuse entre joie de Dieu et jouissance de l’homme, coincidence dont la métaphore n’est pas une île céleste, mais un jardin terrestre. Et il est aussi capital que toujours cette Bible s’achève non sur l’effroi d’un jugement ou le mutisme d’un destin, mais aussi sur un autre métaphore: la cité bienheureuse, qui descend du ciel vers la terre”<sup>84</sup>.

Aquilo que empurra o Cristianismo para um além, é a consciência aguda de que a liberdade é o elemento constitutivo por excelência do homem, e que, por outro lado, é através da liberdade que o mal faz a sua aparição e é ainda a presença do mal que confere ao mundo temporal a sua condição de miséria. A cadeia lógica destes elementos onde a contradição entre felicidade e liberdade aparece como momento crucial, conduz à ruptura entre felicidade e valores e abre o caminho à impossibilidade de uma condição feliz aqui e assim à salvação numa vida ulterior. Simplesmente esta vida num além feliz é a expressão deslocada de um “souvenir et nostalgie du temps où l’on croyait à l’harmonie du monde avec le monde humain et marque reconnue de la cassure entre l’un et l’autre”<sup>85</sup>. Naturalmente que a ruptura entre estas duas ordens, reforçada pela ideia de que a liberdade é a fonte do mal, terá como consequência uma desvalorização da vontade e do desejo, já que esta é a expressão da moralidade, ou seja da liberdade e portanto fonte do mal. O desejo de felicidade terrena torna-se assim pecaminoso ou no mínimo não virtuoso.

Em resumo: o acordo entre moralidade e felicidade tão caro aos antigos, torna-se impossível, uma vez que a moralidade releva de uma ordem artificial (não natural), que a liberdade institui, liberdade essa que abre a possibilidade do mal. Resulta de tudo o que se disse que a felicidade se torna projecto transcendente e o homem consciência infeliz.

É no quadro de uma consciência infeliz, consciência portanto de uma condição miserável do homem no mundo e da existência, que o fenómeno de ansiedade escatológica, e portanto a sublimação da condição presente através da antevisão de uma vida futura de felicidade eterna, faz a sua entrada em cena. Hegel seculariza esta perspectiva através de uma revalorização da liberdade como fonte de superação. A *aufhebung* dialéctica entretém o problema. Se só no fim da história o Espírito, quer dizer a liberdade, realiza finalmente a sua *Odisseia*, só aí a contradição felicidade/liberdade se resolverá. Escatologia secularizada e utopia convergem para que a felicidade apareça plenamente no mundo como qualidade do espírito tornado *Odisseia*. Em boa verdade a ideia de fim da história é homóloga da ideia de esperança escatológica, já que só no fim, no futuro, se reúnem as condições de vida feliz e perfeita. Neste quadro a *aufhebung* dialéctica hegeliana conduz inexoravelmente ao paraíso, um paraíso não expressamente

---

<sup>84</sup> Dumas 1987: 203.

<sup>85</sup> Polin 1965: 29.

nomeado, e que agora finalmente não subentende a ideia de um regresso ao paraíso perdido. Só com Hegel a história adquiriu finalmente o carácter vectorial e aberto na sua totalidade.

O pensamento hegeliano é um dos poucos pensamentos na cultura ocidental onde a ideia de um princípio perfeito, harmónico e feliz é ostensivamente negado. Em primeiro lugar porque todo o progresso é o resultado da caminhada do Espírito em direcção ao domínio da autoconsciência, (autoconsciência enquanto autotransparência), e em segundo lugar porque a concepção de história em Hegel é resolutamente anticíclica e pelo contrário dialéctica. Neste plano o pensamento de Marx é muito mais nostálgico, porque pressupõe senão um paraíso à partida, pelo menos uma ruptura com um tempo em que as contradições sociais e a exploração do homem pelo homem assim como a alienação não tinham ainda explodido com total violência. Este pensamento é sobretudo visível nos *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 e, no caso de Engels, na *Origem da família da propriedade privada e do estado*.

Tenha-se em conta como nota invariante que o anseio orientado para um fim da história ou qualquer forma de ansiedade escatológica reforça a ideia de uma impossibilidade de acesso à felicidade nas condições actuais. Em qualquer caso a ideia de felicidade assenta, nestes casos numa esperança de felicidade. Ora a projecção no tempo de qualquer coisa é sempre a marca da ausência dessa coisa. A historicização é sempre uma descida do absoluto ao relativo, do estável ao precário e passageiro.

A ideia de progresso consagra aqui o carácter incompleto desta felicidade, que a par de outros ideais e aspirações aparece como derrogação e deslocação do seu espaço e do seu tempo e como facilmente se compreende «toute satisfaction dans l’histoire» é “frappé d’incertitude”<sup>86</sup>. Assim as concepções utópicas e escatológicas de felicidade acumulam em si um máximo de satisfação, porque fazem apelo de um estado de absoluta perfeição e plenitude, com um mínimo de actualidade. E isso é tão válido para as concepções religiosas como para as concepções secularizadas.

As características concretas do paraíso variam em pormenor consoante as civilizações e as culturas, apresentando alguns elementos estruturais que são comuns. São esse que aqui nos interessam. O primeiro é a abundância. Como salienta Cazeneuve “Le mot paradis, dont l’Éden hébreu est un équivalent assez exact, dérive, par l’intermédiaire du grec et du latin, et aussi de l’hébreu, du vocable qui, chez les persans, désignait un jardin merveilleux”<sup>87</sup>. Nesse jardim nada pode faltar, nem nenhuma forma de prazer, porque qualquer limitação faria da felicidade paradisíaca uma felicidade incompleta o que colide com a própria noção de felicidade. Se em alguns casos se pode constatar uma redução relativa da variedade de bens à disposição dos eleitos ela obedece aos critérios selectivos da sociedade em que se insere, onde portanto esses «bens» não são considerados bens. A natureza dos bens, a sua especificidade variam também em função das características materiais da sociedade em causa, o que é normal. Nuns

---

<sup>86</sup> Polin 1965 : 44.

<sup>87</sup> Cazeneuve 1966: 13.

casos o paraíso amplia os bens de que se dispõe, noutros casos o paraíso preenche as carências e faltas do mundo real. A título de exemplo note-se que em Hesíodo avulta a fertilidade do solo, para os celtas a benignidade do clima, para os árabes as árvores, a verdura, as fontes e os leitos de água e para os Semang de Malaca, protecção relativamente aos tigres etc. O lugar é geralmente distante e de acesso difícil, e nele prevalecem a luz, o azul e a elevação. Os lugares subterrâneos são geralmente reservados ao inferno e não ao paraíso (nesta última parte venho seguindo Cazeneuve). À medida que as culturas se espiritualizam os bens vão progressivamente perdendo o seu carácter hedonista para se tornarem mais elevados e abstractos.

Periodicamente a Europa foi invadida por medos escatológicos que por sua vez ofereciam desenvolvimentos contrastantes: felicidade e terror. “Il importe d’établir une distinction méthodologique entre deux interprétations différentes des textes prophétiques relatifs aux dernières étapes de l’histoire humaine, l’une insistant sur la promesse de mille ans de bonheur, l’autre sur le Jugement dernier”<sup>88</sup>.

O milenarismo é dentro da cultura europeia um fenómeno cíclico, sempre latente, pelo menos até aos meados do século XVIII, e pronto a aparecer em cena. Ele é, por outro lado, a mais viva manifestação de ansiedade escatológica e por isso culmina em épocas de profundo desespero e sofrimento oferecendo a felicidade como antídoto em épocas de acentuada crise moral. Todos os milenarismos europeus assentam em última instância nos textos da Bíblia, do Antigo Testamento, em particular em Daniel. Depois o conjunto de esperanças messiânicas passa à tradição cristã através do Apocalipse de S. João. Embora com diferenças relativas, todos os textos assentam numa escatologia que promete um paraíso terrestre, uma espécie de reino intermédio entre o tempo actual e a eternidade. Esta idade, quer se trate da Terceira Idade, a do Espírito Santo, de Joachim de Flore ou o Quinto Império de Vieira, será uma idade de paz, fraternidade e amor, onde portanto sem guerras e carências os homens poderão viver na plenitude das suas faculdades especificamente humanas, a condição feliz.

Todas estas atitudes escatológicas são “formas daquilo que a ortodoxia qualificou de heresia milenarista: espera exasperada do fim da história; reino dos eleitos sobre a Terra onde floresceriam a justiça e a felicidade”<sup>89</sup>.

A outra grande visão escatológica e mesmo a mais conforme ao espírito do Novo Testamento, encontra a sua máxima expressão no Juízo Final. O Juízo Final aparece no Novo Testamento e é certamente consequência do fascínio que a filosofia platónica desempenhou na sua elaboração, em particular através dos mitos escatológicos do *Górgias*, do *Fédon*, do *Er (República)* e do *Fedro*. Em todos eles aparece como elemento estrutuante uma ideia de julgamento das almas e portanto uma ideia de recompensa para as almas boas e de castigo para as almas más. Varia a processualidade assim como a

---

<sup>88</sup> Delumeau 1978: 199.

<sup>89</sup> Marrou 1988: 89.

natureza dos castigos e ainda a designação dos lugares onde se expiam as penas ou se goza a salvação. Apenas no *Fedro* se “coloca definitivamente a cena no céu” e “se retiram deliberadamente todos os pormenores que possam sugerir objectos materiais”<sup>90</sup>.

Em qualquer dos casos chamamos ansiedade escatológica à atitude psicológica que consiste em apressar a história, no fundo a atitude que rejeita o tempo que se vive e que se projecta num fim, em que todas as contradições se encontram resolvidas, em que portanto o terror do devir é domesticado, as contradições são resolvidas e pacificadas tendo em vista o repouso e portanto uma forma de salvação onde a tensão própria e inerente à vida é como Nietzsche percebeu resolvida através de um golpe de mão. Ela é mais nítida na sua versão optimista já que a antevisão de um período de felicidade terrena oferece um horizonte de felicidade real e previsível.

Porém toda “a fé cristã é animada por uma esperança escatológica: a espera do dia do Senhor, do retorno glorioso de Cristo (A Parúsia), que assinalará o fim dos tempos, ou o fim da história”<sup>91</sup>. Mas, e não é de menor importância, a crença escatológica assenta sobre exigências de natureza moral que reprimem violentamente o desejo e o instinto e deste modo são fonte de frustração e sofrimento.

Cava-se entre o século e a existência escatológica uma brecha por onde se insinua um certo mal-estar, do qual primeiro Nietzsche e depois Freud acabarão por traçar os contornos e tentativas de explicação. Rejeição do ascetismo e da moral em Nietzsche, revalorização de um hedonismo instintivo em Freud. “Ces exigences morales démesurées minent et bafouent les valeurs mondaines. Elles opposent à la raison l’amour fou, à l’histoire l’Apocalypse”<sup>92</sup>. O Juízo Final é por seu lado imprevisível até porque se por um lado oferece a salvação, é também expressão de uma cólera punitiva: Dies Irae. A antevisão do Juízo Final é ainda muitas vezes acompanhada de tais ameaças que se transforma, não numa fonte de felicidade, mas pelo contrário, de medo e sofrimento.

Esta dualidade está implícita no carácter de castigo, e este contém em si o problema maior da cultura cristã que é o problema do mal. No limite, no entendimento mais radicalmente pessimista o Juízo Final adquire, como veremos, os contornos de uma condenação que traz à existência uma atmosfera de infelicidade sem esperança, onde não é raro a eclosão de reacções contrárias àquelas que a *pastoral* do medo certamente visava. O excesso de rigor na exigência de ortodoxia assim como das penas, criou uma tal atmosfera de terror que “on peut dès lors se demander si le rejet d’une *pastorale* trop lourde n’a pas constitué une des causes de la «déchristianisation» de l’Occident”<sup>93</sup>.

Reconhecer o papel decisivo que o paraíso desempenhou no imaginário ocidental, papel que no plano cristão passa também pelo elemento contraditório, ou seja, pelo inferno, levar-me-á a não esquecer

---

<sup>90</sup> Rocha Pereira 1955: 184.

<sup>91</sup> Marrou 1988: 94.

<sup>92</sup> Steiner 1991: 54.

<sup>93</sup> Delumeau, 1978, conclusão.

o papel que justamente o seu desaparecimento também passou a desempenhar, quando por motivos que se verão a seu tempo a esperança escatológica deu lugar nas sociedades modernas a um desencantamento do mundo, que gerou a solidão e o individualismo modernos.

Passa por aí o papel da razão<sup>94</sup> e do individualismo que dismantelando as sociedades tradicionais preparou o terreno para alguns horrores contemporâneos. “On a longuement épilogué sur la solitude et l’affolement de l’homme après que le paradis eut disparu des croyances actives. Nous n’ignorons rien du vide indifférent des cieux, de la terreur qu’il fait naître. Mais la perte de l’enfer rabaissé au rang de métaphore n’a pas laissé, pour l’esprit occidental, une lacune effrayante dans les coordonnées de l’espace et de l’esprit. (...) N’avoir ni paradis, ni enfer, c’est se retrouver intolérablement privé de tout, dans un monde absolument plat. Des deux, l’enfer est apparu comme le plus facile à reconstituer. Il faut dire que ses descriptions avaient toujours été plus détaillées”<sup>95</sup>.

Toda a problemática centrada no paraíso pode a dado momento remeter do princípio para um fim do tempo, pode e eu penso que remete naturalmente, ainda que o entendimento do problema seja passível de desenvolvimentos distintos consoante as culturas e as épocas históricas. Em todo o caso o problema do paraíso não é pensável fora de uma atitude escatológica.

A questão foi já formalizada pelos gregos e é daí, de resto, que procede o conceito de escatologia, que designa a doutrina do fim dos tempos. Aparece segundo formas e declinações diversas: *tá escháta* que quer dizer, as últimas coisas, *escháton* ou acontecimento final, *eschatai mnerai*, ou seja os últimos dias, ou ainda menos vulgarmente *eschátos krónos* e *escháte hóra* a significar, ora o último tempo, ora a última hora. Em toda a literatura cristã, mas não só, associada às doutrinas escatológicas aparece toda uma literatura apocalíptica que visa a revelação desses acontecimentos finais. O tema oferece perspectivas distintas consoante a compreensão que se faça do tempo.

Habitúamo-nos há muito a considerar para estes casos duas concepções do tempo: o tempo linear e o tempo cíclico, que por sua vez suportam duas concepções distintas de história: Uma concepção, subordinada ao tempo linear, faz da história um processo orientado, teleológico-vectorial e dele são tributárias as grandes escatologias das três grandes religiões monoteístas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo assim como a escatologia do zoroastrismo; outra, subordinada ao tempo cíclico, favorece a emergência de concepções do eterno retorno e encontra expressão maior em grandes tradições orientais como o hinduísmo, o budismo e as escolas do universalismo chinês. Se a primeira concepção conduz a um tempo derradeiro e definitivo e encontra expressão escatológica na ideia de Juízo Final, precedido ou não de um tempo milenarista, a segunda favorece ciclos de alternância perpétua de fases catastróficas e de regeneração, segmentando em escatologias periódicas o grande fim apocalíptico. Um máximo de

---

<sup>94</sup> Perspectiva que eu considero muito discutível como se verá mais à frente.

<sup>95</sup> Steiner 1991: 66 e 67.

dramatismo combina-se nos primeiros casos com um máximo de esperança e optimismo, uma certa desdramatização relega a ideia de salvação final para um certo niilismo ontológico, tão pessimista quanto resignado.

À ideia libertadora, emancipadora e salvífica da tradição judaico-cristã corresponde o ciclo infernal de regeneração e reencarnação das tradições orientais. No cerne destas tendências claramente antagónicas coloca Le Goff a religião da Grécia antiga e a Gnose. Em ambos os casos se veicula a concepção de um tempo circular que no caso dos gregos favorece uma escatologia voltada para o passado e no caso da Gnose a partir do símbolo esotérico da serpente que morde a própria cauda se evidencia uma alternância permanente entre trevas e luz, reencarnação e catabase. É verdade que uma forma de gnosticismo desenvolveu uma escatologia explícita e coerente, o maniqueísmo, que se baseia no dualismo entre o Bem e o Mal, a Luz e as Trevas, tendo cada uma o seu Príncipe ou Deus. O mundo nasceu da separação dos dois princípios e a sua história é a da sua luta exterior e no interior do homem, é a luta entre a matéria (a carne) e o espírito. Depois de grandes tribulações finais, o Bem vencerá, Cristo virá à terra para um rápido reino final, o mundo será destruído e a luz, definitivamente separada e vencedora das trevas, reinará eternamente”<sup>96</sup>.

Não me deterei nos meandros exegéticos, hermenêuticos e eruditos acerca das bases textuais da escatologia cristã. Refere-se apenas que a questão escatológica, é pelo menos uma originalidade do Novo Testamento, não herdada portanto dos textos veterotestamentários. Em boa verdade a dimensão escatológica é cristã e não judaica, no sentido em que ela quase não aparece no Antigo Testamento. No Novo Testamento é vulgar e recorrente tanto a dimensão escatológica como a dimensão apocalíptica.

Na cultura judaica é justamente a falta de uma dimensão escatológica que provoca alguma perplexidade uma vez que sem uma dimensão escatológica (que é muito rara no Antigo Testamento) fica—se sem perceber como é que a promessa divina se pode realizar sendo que é ela que alimenta a finalidade da história no seu conjunto. Há um assomo de escatologia em Esdras (24-27) e em Daniel (12, 1-13). Mas mesmo nestes casos não estamos na presença de uma verdadeira escatologia, quer dizer de um fim de mundo ou de tempos finais ( το ἔσχατον), seguido de um tempo de salvação. No antigo testamento tudo é ainda e só historicizado uma vez que é o povo de Israel e a sua felicidade particular, que está em jogo. Em Israel a própria esperança messiânica é historicizada. No pensamento apocalíptico o indivíduo não é responsável senão por ele mesmo.

Só o reino de Deus anunciado por Cristo é de facto escatológico. Isto é tanto mais importante na medida em que vai ao encontro da intuição de Louis Dumont de que a primeira comunidade em que há uma ruptura com o holismo clássico, antigo e mesmo medieval dá-se avant la lettre nas comunidades

---

<sup>96</sup> Le Goff 1984: 434.



cristãs, isto é nas comunidades formadas à sombra do magistério de Cristo depois continuado pelos seus apóstolos. Isto, porque no Antigo Testamento a salvação significa ainda a felicidade global do povo eleito, e sendo assim a responsabilidade individual ou ainda não existe verdadeiramente ou coincide com a comunidade e é em si mesma ainda de tipo holista, ao passo que “pour la pensée apocalyptique (...) l’individu n’est responsable que de lui-même, car la fin apportera en même temps le bonheur et le judgement et à ce moment-là, l’avenir de l’individu dépendra uniquement de ses oeuvres”<sup>97</sup>.

Na perspectiva puramente escatológica dos dois reinos não há nenhum tipo de envolvimento social relativamente à sociedade e ao estado. Os crentes devem simplesmente preservar-se deste mundo afim de permanecerem puros e irrepreensíveis.

Passa-se de um processo soteriológico centrado nas intrigas regionais de um povo para um processo estendido à escala universalista, onde a maior consequência é o facto de que este alargamento de escala introduziu uma pulverização da responsabilidade e da própria aventura, doravante puramente individual.

De facto, tanto Louis Dumont quanto Alain Renaut possuem total razão neste ponto. O advento das comunidades cristãs foi precursora, à distância, do individualismo moderno<sup>98</sup>.

Em primeiro lugar porque as comunidades cristãs primitivas são ultramundanas na sua génese histórica mas também ideológica (Fundamentada na questão dos dois reinos). Em segundo lugar porque a dimensão escatológica cristã introduz uma nota de puro individualismo.

O tema é vasto e de qualquer maneira despiendo no que se refere a questões de pormenor relativamente ao meu trabalho. Em todos os casos se trata o tempo como linear no sentido de um destino final a ser decidido no Juízo Final, e de uma concepção de história que obedece nos seus desenvolvimentos a um esquema providencial contido numa espécie de plano divino que justamente organiza a economia do processo e lhe confere o carácter orientado teleológico e vectorial. É, em última análise, uma economia da salvação.

Já não é despiendo, contudo, introduzir neste contexto a divisão da escatologia nas duas partes a que geralmente se faz referência, a mais ortodoxa, legitimada, entre outros, por Santo Agostinho na *Cidade de Deus* e que prevê apenas a espera da Parúsia e finalmente o Juízo Final, e outra, muitas vezes considerada herética, que prevê uma antecipação dos tempos do fim e um advento do reino de Deus na terra durante mil anos, e que, ao longo da história, alimentou profecias, messianismos e augúrios de toda a ordem, como se verá, e que portanto deu corpo ao fenómeno de ansiedade escatológica de que já falei. Esse evento instauraria na terra e antes do Juízo Final, um período de mil anos, correspondente a um dia da Criação, de plena felicidade, paz e abundância; enfim um verdadeiro paraíso na Terra. A primeira

---

<sup>97</sup> Bultmann 1959 : 46.

<sup>98</sup> Mas também do sujeito moderno.

concepção, quiçá mais ortodoxa em conformidade com os textos, tem os contornos de uma escatologia puramente espiritual e pessimista relativamente ao mundo, a segunda mais optimista, o milénio ou chiliasmo, recompensa na terra dos sofrimentos e aparece como recompensa terrena. É verdade que tal concepção transporta consigo uma desvalorização do espiritual e apresenta laivos de humanismo.

Desde a Idade do Espírito Santo de Joachim da Fiore até à Grande Noite do pensamento anarquista, passando por Thomaz Munzer, pelos Anabaptistas de Munster, por Savonarola, pelo pensamento marxista, pelo liberalismo e o *American way of life* entre muitos outros exemplos possíveis jamais a humanidade se desligou desta possibilidade de felicidade terrena e de plenitude. A partir do renascimento o essencial das ideias chiliásmicas sofreu um duplo processo de laicização e secularização e neste contexto o paraíso primitivo vai sendo progressivamente abandonado por ser impossível o seu encontro e cientificamente improvável mas sobretudo porque se lhe sobrepõe a ideia de um paraíso futuro espiritual ou terreno.

A igreja liberta-se dos terrores milenaristas, heréticos nesta perspectiva, mas ao mesmo tempo vê as suas ovelhas obedecer cada vez mais ao anseio de uma felicidade concreta, carnal, ligada aos instintos e ao século, sacrificando no altar da felicidade a beatitude espiritual e escatológica. Em larga medida, como sublinhou Delumeau, o maior responsável por esta descristianização progressiva foi a própria *pastoral* do medo; que exacerbando a componente dramática e terrorista da escatologia, no lugar da promessa de felicidade que, no fim de contas, os evangelhos nunca deixaram de exaltar; empurrou os homens em duas direcções a meu ver complementares: A felicidade aqui e agora, empobrecida da exaltação espiritual e da plenitude que se lhe associava e/ou a felicidade prometida pelos textos sagrados mas ainda neste caso na terra e antecipando o Juízo Final.

#### IV. 4. O problema do mal. A falta. A queda.

Anunciei logo no início deste texto que era minha pretensão *provar* que o problema da felicidade é sempre e simultaneamente uma questão de natureza ético-moral e de natureza ontológico-metafísica. É em função desse objectivo que introduzo aqui, e espero que não demasiado tarde, o problema do mal. Refiro-me a um mal constitutivo da condição humana e não obviamente aos múltiplos avatares do mal historicamente constituídos.

Se existe uma relação entre a felicidade por um lado e o problema do mal por outro, resulta evidente que a ideia de felicidade, nos termos em que a pretendo dilucidar, exige que o problema do mal seja colocado segundo o mesmo modelo heurístico. Significa isto que em ambos os casos houve a preocupação de separar dois domínios a meu ver bem distintos: a fenomenologia da felicidade, do bem e do mal, por um lado e a ontologia da felicidade, do bem e do mal por outro. Felicidade, bem e mal referidos aqui ao seu suporte natural: o homem.

Proceder assim representa em última análise separar escrupulosamente as condições de realização do homem situado e a condição humana em si mesma que em condições concretas exprime o que nela é historicidade e o que nela é destino ou, dito por outras palavras, o que num dado momento é abertura e possibilidade e ao mesmo tempo já condenação e finitude<sup>99</sup>. Esta estratégia passa naturalmente pela aceitação de que através do homem se abrem à observação e reflexão duas biografias: a biografia do ente enquanto ente e a biografia do ente enquanto *dasein*. A primeira reduz-se a uma dimensão fenomenológica dos temas em estudo e irá conduzir àquilo a que Paul Ricoeur chama “o patético da miséria”<sup>100</sup>, e só a segunda contempla ao mesmo tempo a dimensão ôntica do ser e a dimensão ontológica do ente. Para tanto é necessário introduzir na análise dos problemas e de forma articulada uma reflexão gnoseológica e uma reflexão hermenêutica, em ambos os casos, porém, de natureza transcendental. Trata—se, em última instância, de, no quadro de uma antropologia filosófica, introduzir Kant e Heidegger entre, por exemplo, Platão e Pascal. Irei mostrar porquê.

Deve-se entretanto fazer um pequeno percurso através das origens e desenvolvimentos mais relevantes sobre o problema do mal.

O primeiro momento em que no pensamento ocidental o problema do mal se colocou em termos que interessam aqui, até pelas consequências que veio a ter, foi no seio do pensamento gnóstico. A Gnose desenvolveu-se tanto no ocidente como no oriente durante os primeiros séculos depois de Cristo e o seu corpo teórico chegou fragmentado até aos nossos dias, por um lado através dos escassos textos em

---

<sup>99</sup> Destino, no sentido em que entendo que a marca ontologicamente constitutiva pertence ao reino da necessidade e não ao reino da liberdade.

<sup>100</sup> Ricoeur 1988: 21 a 34.

tradução copta e por outro, e é a fonte dominante, através da refutação e crítica que lhes é movida pelos Padres Apologistas, tanto gregos como latinos.

A ideia central da Gnose neste campo pode resumir-se à questão de saber de onde vem o mal e, implícita ou explicitamente, ao reconhecimento de que o mal é a exterioridade absoluta. Esta característica é contudo de uma grande consequência: se o mal não está na alma está no mundo. Se não está na alma não é nunca produto da vontade e por este caminho chega-se a uma concepção do mal profundamente fatalista e pessimista: o mal é algo que na nossa própria origem se veio acrescentar a nós, leia-se à alma. Daí que interesse aos gnósticos um saber genealógico e arqueológico no sentido em que faz sentido neste entendimento geneticista do problema saber por exemplo o que éramos antes do mal, em que é que nos tornámos, donde teríamos vindo etc. e quiçá saber também de que modo se deu essa junção do mal à nossa alma.

Antes de mais sabe-se que é justa a pretensão da Gnose em dar uma resposta rigorosa e científica ao problema do mal na medida em que dando-lhe um estatuto de realidade quase física e de acontecimento que sobrevém, ela prevê um espaço e um tempo para o mal. Em última instância o mal é cosmos, um cosmos satanizado que por outro lado é também o não humano por excelência e portanto a matéria. Como diz Ricoeur<sup>101</sup> é porque o mal é coisa e mundo que concomitantemente ele é saber ou melhor cognoscível e possibilidade de saber.

Este pensamento do mal é assim, por um lado gnoseológico, enquanto aberto ao conhecimento, mas também mítico, já que parte de uma ideia de catabase da alma e portanto prevalece indissociado de todas as escatologias da queda, prolongada e desenvolvida em todos os seus equivalentes semânticos e lexicais: cativo, túmulo, errância, exílio etc. E tem como modelos prescritíveis todos os casos de queda e defecção que no maniqueísmo encontram o seu paradigma.

O mal na Gnose aparece assim como não ético mas também como não metafísico embora transcendente e trágico, e justamente por isso ele é a mais consistente contestação da ideia de felicidade e consequentemente a ideia de felicidade será no pensamento ocidental a forma mais adequada para exorcizar o absurdo do trágico. Como nos diz Rosset: “Il n’y a que deux façons de nier le tragique: soit en nier l’existence réelle — l’idée du bonheur —, soit en admettre l’existence, mais la déclarer irrecevable pour l’homme et prétendre qu’il signifie la mort de toutes les valeurs humaines (...). L’homme moral invente le bonheur et le malheur pour pouvoir contester le tragique existant réellement”<sup>102</sup>. Para ser ético, o mal deveria resultar de um fazer e não de um ser, não se configurar como uma catástrofe à qual o homem seria alheio, uma infecção à margem da sua vontade, uma corrupção fatal resultante de um acontecimento inelutável mas, pelo contrário, aparecer como acontecimento emergente no homem, ainda

---

<sup>101</sup> Ricoeur 1969: 267, 268.

<sup>102</sup> Rosset 1991: 106 a 108.

que, eventualmente, numa perspectiva mais pessimista, imanente à própria natureza do homem. É neste ponto que a ortodoxia cristã se pode aproximar da Gnose e é também este ponto que uma grande tradição filosófica não deixará de perseguir, desde Platão a Hegel passando pelo problema da *Religião nos limites da simples razão* de Kant. Mas a tradição cristã mais genuína transferiu a imanência para o domínio da vontade. A posição é dúbia na medida em que a «vontade má» constitui uma verdadeira segunda natureza.

A posição gnóstica não é ainda metafísica porque o seu dualismo ao separar e desdobrar no acto criativo uma fonte do mal e uma fonte do bem anula a transcendência do ser para teatralizar uma criação pré-filosófica em que dum lado fica a criatura e de outro o mundo. A metafísica pressupõe uma unidade que na Gnose é destruída através da concepção de duas transcendências, o mundo e o homem. É esta dramatização que a meu ver releva de uma compreensão ainda mítica e trágica do problema da criação e não metafísica uma vez que esta implica necessariamente a intelectualização do problema.

Aliás a concepção do mal na Gnose é em tudo coerente com a globalidade da sua concepção da origem do mundo e do homem e ainda com a questão do tempo: ambos, mundo e homem realizam o afastamento de Deus desde a criação, o mundo enquanto símbolo das trevas e do mal, o homem por contaminação. E depois seguirão ambos um caminho circular simbolizado pela serpente que morde a cauda, até que serão salvos das trevas pela acção de Deus, embora através de um salvador por Ele enviado, condenado ele também ao ciclo infernal que vai das trevas à luz, uma vez que ele-próprio para vir ao mundo terá de encarnar. Nisso a Gnose é uma escatologia coerente já que se o mundo é o mal radical, infecta e corrompe todo aquele que aí encarna. O que resta nebuloso e fantástico na economia da narrativa gnóstica é o modo (ou seja o como é que) através do qual este salvador atinge a luz, uma vez que, tal como o homem, ele é afectado pela substância do mal e é nele, o que não me parece óbvio, que, apesar de tudo, logra atingir a luz. É que se esta anabase ou elevação era possível pela vontade de Deus também seria possível para o homem criado por Deus. Esta ambiguidade e até contradição compreende-se, mais uma vez, pela natureza maniqueísta do pensamento gnóstico que pressupõe a dramatização da luta entre o bem e o mal através dos seus príncipes tutelares, os dois princípios separados na origem dos tempos. Esta luta terminará pela vitória do príncipe da luz sobre o príncipe das trevas.

Esta estrutura culmina posteriormente no maniqueísmo propriamente dito enquanto corrente do gnosticismo tardio, mas isso em nada contraria o que disse uma vez que ela está contida desde o início nos pressupostos básicos e essenciais da Gnose. Tudo isto me interessa porque como se verá uma parte importante das concepções gnósticas passará para o cristianismo, e em particular a concepção do tempo, que, se bem que jamais cíclico e pelo contrário ascendente, como em toda a tradição judaico-cristã, evoluirá no sentido de uma assinalável preocupação pelas origens e menos proporcionalmente pelos fins. Esta preocupação preferencial pelas origens traduz uma contaminação pelo Helenismo e pela Gnose e

conduziu a um esforço contemporâneo de desmistificação. Como diz Jacques Le Goff citando Henri Jeanmaire esta contaminação foi introduzida no pensamento judaico-cristão pela Gnose pré-cristã helenizada<sup>103</sup>.

A Gnose tem no Orfismo, e no que diz respeito à questão que interessa aqui, um antepassado natural e embora as diferenças sejam enormes é-lhes comum o facto de em ambas a vida terrena ser essencialmente uma vida marcada por uma condição decaída, e portanto, pelo facto de acentuar nessa vida o carácter transitório em ordem a uma vida mais elevada através de um esforço que passa na Gnose pelo conhecimento e no Orfismo pela realização de cerimónias e ritos purificadores. A tradição órfica desempenhará um papel não negligenciável nos mitos escatológicos platónicos e o platonismo desempenhará um papel igualmente relevante na formação do universo mental gnóstico. Esta rede de interdependências exige que se passe a Platão, até porque é através dele que se impõe começar a perceber aquilo a que Ricoeur chama uma pré-compreensão filosófica do problema da falibilidade, que é, como se há-de ver, o conceito chave para a compreensão do problema do mal<sup>104</sup>.

É abundante em Platão a referência a lugares paradisíacos assim como à nostalgia expressa pela Idade do Ouro, com um valor mais simbólico que real. A felicidade para Platão realiza-se num além feliz, para lá de uma concepção terrena que está associada à concepção apolínea de que já falei ainda que sumariamente mas que irei expor mais detalhadamente aquando da construção teórica do modelo da mediania. Quero dizer que coabita em Platão uma propedêutica da felicidade imanente com o aparecimento de uma felicidade transcendente que faz corpo com os mitos escatológicos<sup>105</sup>. Na *República* VII, 540 b-c onde promete a estância nas Ilhas Bem-aventuradas aos que tiverem tido um comportamento cívico, quer dizer político irrepreensível. Os bons guardiões da *polis*.

No *Fédon*, emerge a qualificação do além quando Sócrates respondendo a Simmias, afirma :

“si je ne croyais pas que je vais trouver d’autres dieux sages et bons, et ensuite des hommes défunts qui valent mieux que ceux d’ici-bas, j’aurais tort de ne pas m’irriter contre la mort. En fait, sachez-le bien, j’espère aller rejoindre des hommes vertueux. Sur ce point, sans doute, je n’oserais pas être trop affirmatif ; mais je vais assurément trouver des dieux qui sont des maîtres tout à fait bons, et s’il est un point, sachez-le, sur lequel je serais affirmatif, c’est celui-là. Dans ces conditions, je n’ai pas les mêmes raisons de m’irriter au contraire j’ai bon espoir qu’après la mort il y a quelque chose et que cela, comme dit une ancienne tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants”<sup>106</sup>.

O lugar não é designado mas é qualificado, o quanto baste para nos permitir intuir que a dimensão escatológica pressupõe não só uma remuneração ou um castigo mas que o lugar da remuneração é especial. O intelectualismo de Sócrates ou de Platão, o que na circunstância vale o mesmo, leva a que a

---

<sup>103</sup> Le Goff 1984: 434.

<sup>104</sup> Ricoeur 1988: 21 a 34 e 149 a 162.

<sup>105</sup> Na parte final da sua tese Maria Helena da Rocha Pereira mostra essa progressão do imanente para o transcendente, assim como o progresso da abstracção intelectual.

<sup>106</sup> Platão [*Fédon*, 63 b-c], in Vicaire 1983: 11.

caracterização do lugar não se faça a partir de elementos dirigidos aos sentidos como é tradicional, mesmo nos paraísos mais religiosos, mas através de elementos de natureza intelectual, ética e provavelmente estética uma vez que andam sempre associadas.

Aliás em Platão a componente de julgamento e castigo na economia da sua escatologia é permanente. O destino das almas está sempre intimamente ligado aos seus méritos. Podem variar os juízes, podem ser vagas e indeterminadas as remunerações ou castigos recebidos, mas a relação remunerativa está sempre lá em todas as obras em que o autor abordou o problema. Se na *República* VI se fala de uma proporção entre o destino e os méritos, se na *Apologia* (29 b e 40 e), não se adianta nada relativamente ao assunto limitando-se a reconhecer o Hades como sendo o lugar em que as almas se reúnem, não tomando partido, por omissão, sobre a diferenciação ou indiferenciação dos estatutos, mas definindo-o, de qualquer modo com as tintas de um além feliz; já, por sua vez, em 41 a-c, a ideia de um julgamento no Hades e de uma melhor sorte para os bons após a morte, é inequívoca<sup>107</sup>.

Se a felicidade é para não poucos autores o supremo bem o mal será sem dúvida o seu maior inimigo. A condição feliz será sempre conjuntural e precária se não enfrentar de forma clara e decidida o problema do mal. Sabemos que o mal oscila ao longo do pensamento ocidental entre um mal fortuito fruto de ignorância ou desleixo e um mal radical ou má-fé estruturante da condição humana e no limite não irradicável. O primeiro discute-se no plano gnoseológico e/ou ético o segundo no plano ontológico ou metafísico e aí com particular alcance religioso. Sabe-se também que as duas abordagens do problema, na aparência distantes, convergem, em alguns aspectos essenciais, para uma ideia de propensão que é ao mesmo tempo ética e metafísica. Num plano a propensão é o correlato de uma condição de falibilidade e finitude sendo o erro e a morte a expressão máxima dessa limitação e dessa gafe. Noutro plano percebe-se que a propensão é a expressão de um mal-pecado que por sua vez representa a inevitabilidade de uma prática eticamente culpável pelo ente portador de uma nódoa que o contamina e que é, no fundo, a sua condição.

Torna-se a partir daqui muito clara a minha linha de abordagem, por enquanto apenas no plano dos princípios teoréticos, da ideia de felicidade na cultura europeia. E se me debruço especificamente sobre o século XVIII, devo dizer já e também que me movem pressupostos universais e estruturas de incidência da ordem da longa duração, muito estáveis e nalguns casos praticamente invariantes. Em qualquer época eu faria o mesmo tipo de abordagem, sendo que o século XVIII me oferece possibilidades que mais nenhuma época oferece, uma vez que sendo um século eclético por um lado e de síntese por outro, permite apreciar as grandes orientações ideológicas do pensamento europeu, tanto no plano religioso como no plano laico numa espécie de convergência para o seu clímax e para o princípio da sua ruína. É que o século XVIII é ainda o grande século da transformação mental, significando isto que é aí

---

<sup>107</sup> Rocha Pereira 1955: 77 e 78.

que pela primeira vez e de uma forma por vezes muito radical se coloca o problema do definitivo desencantamento do mundo e da completa secularização da vida mental. No fim de contas o *sapere aude* kantiano exprime de forma perfeita o princípio de uma batalha, essa de longa duração também, a batalha pela autonomia e o fim progressivo da heteronomia. Mas isso são outras questões<sup>108</sup>.

E afinal de contas o que é que se torna assim tão claro?

O que se tornou claro na minha elaboração progressiva foi o facto de a problemática do bem e do mal aparecer como sendo indissociável do problema da felicidade. O mal é não só indissociável como aparece com a carga ideológica de conceito nuclear e motor. O seu protagonismo configura um fenómeno de desdobramento temático em cadeia, que vou enunciar de modo naturalmente muito esquemático.

É a questão do bem e do mal que, como mostrarei a seu tempo, estruturará a problemática da mediania, na íntima conexão com a metafísica aristotélica do justo meio e com a ontologia platónica do limite. E portanto todas as linhas de orientação temática que privilegiam a *aurea mediocritas*, o *carpe diem*, e até o *otium cum dignitate*, etc., encontram aí as suas raízes mais profundas. É a questão do bem e do mal que como espero mostrar também mais à frente estrutura, através do sentimento de culpa e de oscilação ontológica ou mesmo de impotência, a vontade de regeneração e purificação que encontra no paradigma do retiro plena expressão existencial. Retiro-fuga, retiro-ascese, retiro-elevação ou retiro-morte todos estes modos de ser entretêm com as teodiceias do bem e do mal uma longa tradição de conflito e solução. Tentativa de solução diria eu, uma vez que não há solução. Nesse enquadramento próprio do retiro encontra-se a *pastoral* nas suas múltiplas acepções modais:

- regeneração pelo trabalho através do contacto com a natureza,
- regeneração pelo simples contacto com a natureza, no estado de pura actividade contemplativa,
- revalorização do carácter purificante do nada, do silêncio, do vazio, até mesmo da nulificação próxima da assunção do não-ser,
- procura, enfim, do *locus* adequado à prossecução do pensamento, da reflexão e da criação artística.

Ou seja, para o dizer nos termos conceptualmente adequados: domínio da *geórgica*, do *beatus ille*, do *hoc erat in votis* e da *bucólica* da *écloga* ou do *idílio* e da pura ascese do eremita ou do anacoreta e ainda o domínio da *pastoral on the self*, etc.

---

<sup>108</sup> Ao longo da minha reflexão, todas estas questões e outras serão abordadas. O que procuro é uma linha coerente de compreensão que possa integrar uma perspectiva global das múltiplas interdependências. Que se possa perceber que a secularização da ideia de felicidade está associada a uma dimensão racional do problema e que ambas favorecem a autonomia, assim como o facto de que esta autonomia pressupõe o desmantelamento das estruturas holistas e a sua substituição pelo triunfo do indivíduo, embora na perspectiva do sujeito que é o fruto específico da total artificialidade e da total secularização racional contido na ideia de pacto ou contrato social. Penso que é dentro da tradição genealógica intelectualista e racional que estes fenómenos ocorrem de modo articulado e consequente.



Mas quando se encontra a *pastoral* idílica ou bucólica, reencontra-se a pulsão edénica, porque o lugar em que ela se realiza é simultaneamente a expressão positiva de um lugar para realizar o bem que se procura mas também a expressão negativa de um lugar para purificar do mal de que se padece. E é essa sempre a dimensão complexa da procura e do desejo do paraíso e da Idade do Ouro. Eu diria que toda a *pastoral*, mesmo a geórgica, contém subliminarmente uma ideia de paraíso, quer dizer de *locus amoenus*, embora o paraíso se associe melhor à contemplação ociosa. Mas sempre que há retiro, seja ele um *fugere mundus* ou um *fugere urbem*, está em jogo uma simbolização da fuga do mal, de uma expurgação do mal e portanto toda a *pastoral* ao procurar a natureza procura uma via inequívoca de regeneração.

Para além da procura do elemento natural já está implícito na procura do retiro uma ideia de incomodidade ontológica, uma exasperação metafísica e moral perante a adversidade. Em última instância, o desejo de retiro exprime um desespero, que supõe que só a solidão pode pôr termo ao imenso ruído existencial. Afinal tudo é excessivo, tudo é *ubris*, tudo aliena a relação do ser com o ser. E a verdade é que a situação que o mal engendra no ser de insustentável peso ontológico acaba por ser largamente responsável pela ideia de mudança. A ideia de mudança engendra a ideia de fuga, a viagem, mas também a ideia de um recomeço noutra lugar. Que este lugar tenha as características de um lugar isolado, afastado do lugar tradicional da aparência, reforça o pretense efeito regenerativo e purgativo.

Pode enfatizar-se o papel do imaginário ao salientar o carácter utópico da alteridade procurada, mas a verdade, é que muitas vezes, na tradição intelectual do ocidente, se troca o concreto pelo concreto, embora por uma concretude que apresenta prestígios regeneradores e salvíficos. O retiro é também uma forma de utopia e encerra em si os mesmos desígnios, ou seja, a recuperação de uma condição perdida, ou mesmo de um paraíso perdido, ou no mínimo a pretensão dessa possível recuperação, a ilusão dessa recuperação. Tanto a bucólica como a geórgica, pelo recurso ao cenário natural conectam com a procura do jardim e paradigmaticamente de um Éden. Mas, convenhamos, nada é mais retirado que o paraíso. O paraíso é o arquétipo de todos os retiros. Ascender ao paraíso é aceder ao paradigma absoluto da vida retirada. Porque o paraíso é um não-lugar e ao mesmo tempo um lugar perfeito. Ele é ao mesmo tempo arquétipo da utopia e da eutopia. Para mais ele é o cenário espacial para um tempo que não existe, que em boa verdade nunca existiu, senão no desejo. O seu carácter mítico não lhe subtrai dignidade, pelo contrário acrescenta—lhe. E não o diminui no imaginário, pelo contrário, porque ele é todo feito da substância do sonho. É aí que reside toda a sua força material, ideologicamente material, de resto tal como em todos os mitos. (B)

## V. Felicidade, moralidade e vida virtuosa.

Quando se pensa na ideia de felicidade, no plano existencial e concreto, pensa-se imediatamente nos próprios fundamentos, que legitimam a vida feliz. E fazêmo-lo a dois níveis, por um lado num plano prático ou mesmo estratégico, que consiste em descobrir as formas de comportamento que favorecem ou simplesmente viabilizam a condição feliz, por outro lado num plano infinitamente mais complexo e discutível, e que é o de saber dos fundamentos ontológicos desse estado. Terá a felicidade inevitáveis pressupostos religiosos e transcendentais? Terá a felicidade uma íntima conexão com o universo moral?, entendido aqui numa perspectiva individual e subjectiva. Terá a felicidade uma relação de proximidade com o universo de valores éticos e cívicos, ou, se preferirmos, com o domínio amplo da virtude. Qual a relação entre eudemonismo e universalismo? Estes conceitos são convergentes ou contraditórios? Ou será a felicidade uma pura tecnologia laica centrada nas ideias de utilidade e interesse? É essa questão que, mais do que resolver, o que seria de enorme pretensão, interessa pelo menos inventariar nas suas linhas aporéticas mais relevantes. É verdade que levantar estas questões me irá oferecer não uma resposta mas o esboço de um caminho e sobretudo os instrumentos conceptuais com os quais se pode condimentar o tratamento amplo mas também meticoloso do tema em discussão.

O facto de que se possa estabelecer uma conexão estreita, por exemplo, entre a felicidade e os universos teóricos de âmbito metafísico ou moral, não nos aproxima de nada de relevante uma vez que a cultura contemporânea o que justamente colocou em causa e de uma forma intelectualmente muito agressiva foi justamente a pertinência ou mesmo a probidade dos discursos éticos, morais ou metafísicos. É célebre a obra de Ayer<sup>109</sup>, *Linguagem, lógica e verdade*, que ao abrir as portas a um entendimento de tipo emotivista, bem continuado por Charles Stevenson<sup>110</sup>, minou profundamente os alicerces de uma legitimidade moral centrada em qualquer noção de transcendência. A partir do pressuposto de que tudo é apreciável a partir da sua dimensão linguística e de que em última instância a sua legitimidade radica na consistência linguística do discurso, e a partir ainda do facto de que as proposições são apodíticas, tautológicas ou assertivas, e de que os discursos éticos não se enquadram em nenhuma delas, começa a desenhar-se um processo de erosão que tanto a Filosofia Analítica, quanto o Positivismo Lógico como mesmo o Pragmatismo Americano foram levando a cabo<sup>111</sup>. Ayer diz: “Podemos definir uma frase

---

<sup>109</sup> Ayer é o grande representante do positivismo lógico na Grã-Bretanha, que colocou em marcha o chamado «tournant linguistique» no domínio da ética contemporânea.

<sup>110</sup> Com Stevenson deu-se um passo em frente. Para além de exprimirem as emoções e os sentimentos dos locutores, tanto os termos morais como os juízos em que se integram possuem uma intencionalidade pragmática de tipo retórico, tal como entendemos a retórica contemporânea, isto é, os actos de fala contaminados com termos éticos são como todos os outros actos de fala ilocutórios e perlocutórios.

<sup>111</sup> Embora se saiba também que este tipo de orientação começa alguns anos antes em dois lugares bem distintos e integrado em escolas de pensamento distintas também, se bem que convergentes e até concordantes em muitos pontos: O *Pragmatismo Americano* de Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey por exemplo, e o *Neo-empirismo* ou *Empirismo Lógico* do chamado Círculo de Viena com Moritz Schlick, Waismann, Otto Neurath, Godel, etc. A este grupo inicial viriam a juntar-se, não

metafísica como uma frase que parece expressar uma proposição genuína, mas que efectivamente não expressa nem uma tautologia nem uma hipótese empírica. E como as tautologias e as hipóteses empíricas formam toda a classe de proposições significativas, temos razões para concluir que nenhuma asserção metafísica tem sentido”<sup>112</sup>.

Aquilo que Ayer diz para as frases metafísicas pode estender-se à frases ético-morais, com a diferença de que relativamente a estas se torna mais evidente o interesse que as enforma. As análises críticas de Ayer relativamente ao discurso ético-moral estarão na origem de uma orientação muito perniciosa no domínio da metaética contemporânea, a saber, o emotivismo, que no essencial traduz a ideia de fundo de que os nossos juízos morais não possuem nenhuma valor descritivo e não passam da expressão das nossas emoções. E as emoções, acrescento, no contexto de reflexão própria do emotivismo, são a expressão de interesses e preferências. Ora, como diz Ayer, a partir do momento em que este tipo de enunciados não é científico, não possui qualquer valor, uma vez que sobre eles não impende a possibilidade de serem considerados verdadeiros ou falsos. Como facilmente se vislumbra é o relativismo mais integral que se esboça sem equívocos a reboque da posição emotivista de fundo. Como diz Bernard Williams: “À moins que la vie éthique – ou bien (de façon plus restrictive) la moralité – ne puisse être justifiée, (...), nous resterons ouverts au relativisme, à l’amoralisme et au désordre”<sup>113</sup>.

---

formalmente, mas através da integração das respectivas obras, Ludwig Wittgenstein e Rudolf Carnap e ainda um conjunto de intelectuais que designamos por Círculo de Berlim (*Gesellschaft für empirische Philosophie* de 1928), e que incluía entre outros Hans Reichenbach. Foi através da revista *Erkenntnis* (1930-1938) dirigida por Reichenbach e Carnap que se deu a fusão entre os dois grupos, sendo que o que lhes era mais ou menos comum era um entendimento da filosofia como análise da linguagem. E tanto o Positivismo Lógico como a Filosofia Analítica entroncam aí, podendo dizer-se que o neo-empirismo continental e o neo-empirismo (Pragmatismo) americano constituem o ponto de partida, e que esse ponto de partida radica num verdadeiro «tournant linguistique», se bem que Peirce e Dewey sejam anteriores a essa viragem. Sob o efeito conjugado de todas estas orientações mais ou menos convergentes apareceu em 1938 a Enciclopédia Internacional da Ciência Unificada, onde sobretudo se evidenciaram Neurath, Carnap e Morris. Em boa verdade é mais correcta a identificação do Positivismo Lógico com o Círculo de Viena, ou seja com o Empirismo Lógico, ou, se se preferir, com o *Neo-empirismo* (E é justamente a designação de neo-empirismo que permite que o Pragmatismo Americano possa ser considerado precursor). Já a Filosofia Analítica, tendo a mesma fonte comum, estaria mais relacionada com a filosofia britânica, concretamente com os metafísicos de Cambridge e com o grupo de Oxford, onde é justo salientar nomes como o de Moore, Ayer, Ryle, Austin, e numa segunda vaga, Stevenson e Hare por exemplo. Todos, contudo, muito próximos, no início, do segundo Wittgenstein. Muitas vezes considera-se que os principais fundadores da Filosofia Analítica foram Mach e Russel e eu acrescentaria a obra *Principia Ethica* de Georg Edward Moore, que curiosamente aparece no mesmo ano, 1903, em que apareceram os *Principles of Mathematics* de Russel. Finalmente pode-se dizer ainda que é Quine com os *Two Dogmas of Empiricism*, que fecha esta tradição e lhe põe termo.

<sup>112</sup> Ayer 1952: 18.

<sup>113</sup> Williams 1990: 29.

## V. 1. Moralidade e natureza.

Do meu ponto de vista existe uma genealogia muito nítida relativamente à génese das posições emotivistas e relativistas e que encontra na tradição retórica e sofística da Antiguidade o seu ponto de partida. É justo evidenciar a título de exemplo o Cálicles do *Górgias* e o Trasímaco da *República*. Eu poderia ainda dizer que autores como Diderot, Sade, Nietzsche assim como toda a tradição libertina entroncam nesta genealogia uma vez que os une um máximo divisor comum: o vitalismo associado à expansão natural do poder. Apareça ou não essa vontade de poder mais explícita ou menos, os pressupostos são os mesmos: É a natureza, como afirma Diderot, no *Supplément au voyage de Bougainville*, que é o valor por excelência e a referência obrigatória. É que se por um lado Diderot admite a necessidade de uma moral de tipo universalista, ao mesmo tempo pretende inferir o universalismo não na perspectiva de uma transcendência moral relativamente à natureza do homem mas justamente a partir da natureza do homem e, para cúmulo, fazendo da natureza do homem não a sua capacidade para ultrapassar as pulsões naturais primárias, porque só aí se pode encontrar a moral, mas antes justamente na natureza «tout court», fazendo jus a um naturalismo integral, já que só o artificialismo o poderia combater. Neste sentido o vitalismo de Diderot anuncia Nietzsche. Implicitamente Diderot é tão anti-Sócrates quanto anti-Cristo, tal como Nietzsche.

Em primeiro lugar ele diz que a moral deve ser fundada “sur les rapports éternels, qui subsistent entre les hommes”<sup>114</sup>. Depois diz que é aquilo que constitui o homem (ou seja aquilo que ele verdadeiramente é) que deve ser o fundamento sobre o qual ele deve construir a sua moral, acrescentando sempre que essa moral deverá ser a moral que lhe convém, embora a conveniência não seja puramente libertina mas resulte da adequação à sua natureza. E o que é que constitui o homem? Qual é, em última instância, a natureza do homem? Será que a especificidade própria do humano consiste em saber que o homem é vida mas que possui também a particularidade, única entre os seres vivos, de poder arrancar-se, como dizia tão bem Hanna Arendt, ao ciclo da vida ou, por outras palavras, que o homem sendo natureza, possui essa propriedade, que lhe é própria, de produzir, através da possibilidade de não se submeter à tirania do ciclo biológico, um (o) afastamento relativamente à natureza que define a cultura. Não, para Diderot não. Ele renova, pelo contrário, com a concepção antiga que fundamentava a moral na natureza das coisas.

Se explicito Diderot, em particular, é apenas porque sendo um filósofo do século das Luzes me interessa especialmente, por motivos óbvios, e também porque a dimensão paradoxal do seu pensamento exigiria este esclarecimento<sup>115</sup>. Além disso Diderot funciona como um autor muito rico, na medida em que o carácter contraditório do seu pensamento moral mostra como em laboratório as forças em jogo. E

---

<sup>114</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

<sup>115</sup> Contudo esta orientação tornar-se-á ainda mais clara em autores como Sade ou Nietzsche, entre outros.

por outro lado porque a própria ideia de felicidade fica presa às posições éticas, morais e metafísicas de uma forma muito esclarecedora. E nesse plano o carácter paradoxal de Diderot é exemplar. Por um lado ele manda claramente escolher entre «l’homme naturel» e «l’homme moral et artificiel»<sup>116</sup>. Percebemos que o que para nós é hoje um adjectivo valorativo, ou seja a artificialidade cultural e moral era (ainda ou já) para Diderot um adjectivo profundamente negativo e o valor que o conceito de artificialidade hoje encerra, continha entretanto um valor prejudicial ou mesmo um contravalor. O que significa que ele não pretende fundar uma moral mas destruí-la. Uma vez que ao fundar a moral sobre a natureza do ser (o facto, o real, a natureza tal como ela se impõe sem mediações metafísicas, transcendentais ou mesmo transcendentais) e não sobre o dever-ser, o que ele logra é a eliminação de toda e qualquer necessidade moral.

A natureza não é moral nem deixa de ser. Eu diria que a natureza está acima do bem e do mal, para além do bem e do mal, para além da moral. Eu diria que a natureza é ultramoral. E que na natureza coabitam vícios e virtudes sem distinção de valor<sup>117</sup>.

E a célebre recomendação utilitarista de Diderot, aparece assim óbvia em função do resto: “Attache-toi à la nature des choses et des actions; à l’influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général”<sup>118</sup>.

É hoje óbvio que a referência ao bem geral aparece no texto claramente excedentária. A ideia de um bem geral pressupõe um artificialismo que o resto do texto não comporta. Ou o bem geral é o bem comum clássico e aristotélico-escolástico e então pressupõe um corporativismo holista e orgânico que o individualismo de Diderot não pode contemplar, ou a referência ao bem geral pressupõe a artificialidade do contrato. Mas esta artificialidade faz calar a espontaneidade não moral da natureza. Em pano de fundo, desenha-se um utilitarismo social e moral que, em si mesmo é, como hoje sabemos, uma forma de condenação da moral.

Mas o «attache-toi» é já uma cedência ao artificialismo, uma vez que subentende uma intencionalidade do espírito. Ele pressupõe uma forma de conhecimento prévio e depois uma submissão deliberada ao imperativo que parece resultar desse conhecimento da natureza. A natureza é guia mas afinal a sua força espontânea dilui-se no mandamento. Quer dizer há um imperativo categórico, que tem por natureza o facto de não ser moral ou seja artificial, mas antes uma subordinação ao mundo natural. Diderot é moderno quando começa por desnaturalizar a moral mas ao mesmo tempo recai em posições antigas, uma vez que pretende ligá-la como os antigos à natureza. É o caso dos estóicos em particular mas também de Cícero.

---

<sup>116</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

<sup>117</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

<sup>118</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

O utilitarismo de Diderot baseia-se numa hipertrofia clara do conceito de egoísmo e de interesse pessoal ou bem próprio. Ele diz que é próprio do homem não obedecer senão ao seu próprio interesse que é o único. “L’homme ne te donnera jamais que ce qui ne lui est bon à rien, et te demandera toujours ce qui lui est utile”<sup>119</sup>.

Para Diderot tudo o que não é natural não merece ser respeitado. Pelo que o homem é completamente determinado pela natureza, pela sua natureza. Não há qualquer liberdade pessoal à margem das suas imposições tirânicas e fixadas de uma vez por todas: “Tu es en délire si tu crois qu’il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l’univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature, (...) Tu ordonneras le contraire, mais tu ne seras pas obéi”<sup>120</sup>.

A teorização da felicidade em Diderot faz-se a expensas da infelicidade, porque é mais fácil teorizar a conflitualidade entre o mundo das regras e o mundo da natureza, no lugar da harmonia entre as duas instâncias, uma vez que Diderot coloca em conflito insanável duas ordens: a da natureza para ele soberana do ponto de vista individual e a do conjunto artificial das normas jurídicas, morais e religiosas, que é, no fim de contas, soberana também do ponto de vista social. Esta conflitualidade encontra o palco no seio do indivíduo, e esta conflitualidade dramática acolhe a infelicidade. A infelicidade reside no carácter contraditório das obrigações. Ela resulta de uma cisão ontológica e é a contradição dos apelos que opera essa cisão. Diderot não anda afinal muito longe da teorização de uma certa tradição jusnaturalista de um certo pessimismo. Mas a tradição jusnaturalista compreendeu que era inevitável e preferível o sacrifício de alguns dos direitos individuais em ordem à protecção da sociedade. A posição de Diderot é a este título muito interessante, uma vez que o seu individualismo não é pessimista e não é no indivíduo, ou seja na natureza humana, que está o problema, como em Hobbes, mas justamente na sociedade. Neste plano há, parece-me, óbvio, uma grande identificação com Rousseau. Para ambos a felicidade reside na unidade pré-social. A quebra da unidade imprimida pela sociedade provoca a emergência da infelicidade. A felicidade pertencia ao ser na sua espontaneidade pré-cultural, quando exprimia a sua vitalidade natural. Rousseau salienta a artificialidade do advento do reino da aparência enquanto Diderot salienta a cisão que resultou da obrigação de corresponder a duas ordens em si mesma contraditórias e até antagónicas.

E é na solução desta contradição que se evidencia a originalidade de Diderot, para a época.

A obrigação de obedecer simultaneamente ao mundo da natureza e ao mundo das instituições artificiais espartilha o homem, que dividido pura e simplesmente não obedece em consciência a nada. Este ser dividido fica podemos dizer ontologicamente manietado, e daí a sua infelicidade. Para recuperar uma condição e uma consciência feliz deveria recuperar a unidade perdida, mas isso tendo em conta a

---

<sup>119</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

<sup>120</sup> Diderot [*Supplément au voyage de Bougainville*], in [http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?supplem2](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2).

preferência de Diderot pela natureza implicaria o abandono e a rejeição das instituições sociais e o concomitante regresso à natureza. Ora Diderot é demasiado urbano e cosmopolita para admitir essa possibilidade. Mas reconhecendo que entregues ao estado de natureza alguns seres, eu diria a maior parte dos seres, encontraria a sua irremediável ruína e desgraça acaba por à boa maneira voltaireana da tese de um cristianismo pragmático e utilitário, reconhecer que a maior parte dos seres humanos deve viver num estado policiado e que só os génios podem realizar a convergência espontânea entre a realização plena, quer dizer, natural e a vida social, sem o perigo da autodestruição. No génio a expansão da sua natureza não o coloca em perigo.

Portanto em jeito de conclusão: A felicidade de um ser humano é a realização da inclinação da sua natureza. E é aí e só aí que reside a moral de Diderot. Eudemonismo naturalista e utilitário.

Olhe-se agora mais de perto para as contradições com o intuito de que melhor se veja a solução através da figura do génio.

Por exemplo em *Fragments échappés au portefeuille d'un philosophe* ele declara: “Il est des actions auxquelles les peuples policés ont avec raison attaché des idées de moralité toute à fait étrangères à des sauvages”<sup>121</sup>. O que conflituava, de algum modo, com o que já se viu.

Tão depressa Diderot enfatiza a relação da felicidade e da virtude como a apostrofa exaltando a natureza amoral. Tão depressa incensa o movimento, o dinamismo fiel ao seu naturalismo onde tudo é «jaillissement et métamorphose», como exalta a absoluta imobilidade na linha de uma felicidade extática que só se encontra no repouso absoluto. Quietismo delicioso, afirma ele. Por um lado, a intransigência anti-humanista, que se consagra na definição de uma humanidade sem moral, subordinada aos seus instintos, mesmo os mais discutíveis, por outro lado, a transcendência que chega pela liberdade onde o homem funda uma ordem própria e que só pode ser a da virtude. Por outro lado ainda, a possibilidade de superar este mesmo universo da virtude devolvendo ao homem a sua integralidade baseada na natureza, através da genialidade. O génio seria o homem total, no qual a natureza plena e a virtude deixariam de ser antinómicas. Aqui sim neste argumento posso reconhecer que se anuncia o romantismo.

E segue ainda a mesma orientação quando reconhece que a felicidade é uma obrigação porque a natureza no-lo diz, porque no fim de contas são as paixões “che ci ispirano il desiderio della felicità”<sup>122</sup>. Não tanto pela felicidade mas pela assunção do papel vital das paixões, reforçada, porém sempre, pela valorização da vida terrena, porque em última instância “combattere contro la natura, cercare di reprimere le passioni, di soffocare le inclinazioni naturali significherebbe adoperarsi per trascorrere le breve esistenza terrena, l’única che sia concessa all’uomo, tra i dolori e gli affanni”<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Diderot [*Obras completas*, (t. VI)], in Assézat 1877: 453.

<sup>122</sup> Barba 1991: XX.

<sup>123</sup> Barba 1991: XX.

Deve contudo deixar-se aqui uma nota que esclarece que o vitalismo de Diderot não cai na tentação materialista. E é até curioso que Diderot tenha repreendido em Helvétius o seu materialismo mecanicista, comparando o modelo humano de Helvétius a um autómato.

O que perturba nas posições de Diderot que chegam ao limiar do puro paradoxo, é, e como se verá este assunto é decisivo e absolutamente determinante, o resultado de uma enorme ambiguidade antropológica. Como faz questão de recordar Vincente Barba, Diderot oscila permanentemente “tra la concezione di una natura buona e razionale, di una natura che é «legalità suprema», «alta istanza morale», che non può che guidarci alla virtù, e quella di una natura cattiva, che è irrazionalità e disordine istintuale e, perciò nemica della virtù. Per essere virtuosi, basta, nel primo caso assecondare le inclinazioni naturali; nel secondo occorre invece contrastarle. Ma se la felicità consiste nell’abandonarsi agli impulsi che si vengono dalla natura, mentre la virtù deriva dal resistere ad esse, virtù e felicità non coincidono più esse si dissociano per diventare due termini opposti”<sup>124</sup>.

E o paradoxo consiste no facto de que por um lado Diderot considera as virtudes artificiais e o facto de o homem dever seguir a sua natureza, uma vez que só ela oferece a dimensão de um verdadeiro padrão moral. E com a vantagem de que seguir a natureza significa a expansão do eu, a realização plena da possibilidade vitalista e ainda a satisfação das paixões, vitais também a seu modo para a realização intelectual e moral. E por outro lado o facto de não pode deixar de reconhecer que o não controle da natureza e das paixões pode colocar sobretudo os homens nascidos com temperamentos desgraçados no caminho de comportamentos baixos e o que é pior ainda nefastos para eles mesmos. Então entra a virtude. Só o homem de génio, como já disse, representaria a superação da antinomia dramática entre natureza e virtude. Só o génio romântico atrevo-me a dizer.

Qualquer reflexão sobre o tema da felicidade mostra a íntima conexão que aí se estabelece entre os domínios éticos, morais e metafísicos e a prova desta conexão emerge imediatamente sob a forma de múltiplas concepções de felicidade que estão sempre associadas a diferentes posições ideológicas. De facto, quando se percorre a história diacrónica das sucessivas posições sobre a questão da felicidade, o que imediatamente se compreende é que elas, aparecendo preferencialmente em tratados de ética, de moral ou, mesmo, de metafísica, todas pressupõem, como condição de possibilidade, uma, qualquer, teoria antropológica. Essa é sempre a primeira questão. Qual a natureza do homem? Só depois em função dessa natureza, se ergue a questão: o que é que devo fazer? Ela decorre por um lado da exigência irrecusável da felicidade, (salvo talvez no caso de Kant, embora como espero mostrar a questão não seja pacífica. O famigerado anti-eudemonismo kantiano, deixa muito a desejar), e da articulação entre os pressupostos antropológicos e uma filosofia prática dos fins. Porque quando se encara o problema da natureza do homem, imediatamente se pergunta sobre qual a sua finalidade e também do modo como se

---

<sup>124</sup> Barba 1991: XXIII.



deve atingir esse objectivo. É este nó que determina a convergência entre a ética, a moral e uma antropologia filosófica quando se problematiza a questão da felicidade. E tanto faz que se opte por uma concepção optimista ou pessimista da natureza humana, por uma concepção imanente ou transcendente do seu destino, por uma concepção hedonista da felicidade, eudemonista, deontológica ou utilitarista, sempre a questão do comportamento é trazida à cena. Tanto faz que a moralidade seja entendida de uma forma intuicionista, de razão, ou de senso, ou de sentimento, como de uma forma que releva do utilitarismo emotivista, ou na perspectiva do internalismo empírico-naturalista, do internalismo autonomista ou simplesmente do externalismo completo no quadro mais radical do voluntarismo positivista. Porque sempre essa mesma moralidade enquadra a problemática da condição existencial, chame-se-lhe o bem, a felicidade, o bem público, o bem comum, ou simplesmente o prazer. E é sempre a felicidade que nomeada ou sugerida por antonomásia ocupa o lugar de destaque no quadro de uma filosofia prática e dos fins.

## V. 2. Felicidade e filosofia prática.

Quando se pensa na felicidade há imediatamente uma ideia que nos ocorre. Possui ela uma verdadeira dignidade moral? Pode ela caber no quadro de qualquer imperativo categórico? Como se sabe a resposta de Kant foi negativa. Existe para Kant uma contradição de fundo entre um desejo que é puramente subjectivo e a função legisladora da razão universal. Mas na ética antiga tanto socrático-platónica quanto aristotélica a felicidade fazia parte da vida moral e ética uma vez que estas sendo essencialmente componentes de uma arte de vida e concorrendo decisivamente através das *aretai* para a perfeição da realização da vida humana tudo acabaria por culminar na *eudaimonia*.

A *eudaimonia* ou *makaria* por vezes em Platão representavam a perfeição para que tenderia a plena realização de uma vida virtuosa. Não havia nenhuma contradição entre *eudaimonia* e *polis*, uma vez que só no quadro ecológico desta a primeira se realizaria totalmente.

Mas como afirma Spaeman: “La réponse eudémoniste ne conduit jamais qu’à des règles hypothétiques de prudence, qui font disparaître le caractère inconditionné du fait moral”<sup>125</sup>. Claro que isto vai no sentido da orientação kantiana, mas não só. De facto, a perspectiva eudemonista, entendida tanto enquanto determinada pela prudência como a partir de regras e imperativos (hipotéticos), desloca-se do coração da vida moral entendida como a livre expressão autêntica do ser, do ser para o bem como alinhavava a ontologia clássica. De facto, antes da regra, antes da prescrição, antes da ordem está já um ser que constitui a informação e a sintetiza, ou para utilizarmos uma expressão de S. Tomás o «agere sequitur esse». O ser precede a acção, ou o que é o mesmo, a acção decorre de um ser que a determina. Ou, finalmente, de uma forma ainda mais iluminante: *Qualis uniusquisque est talis finis videtur ei*, isto é: Os fins a que nos propomos reflectem aquilo que já somos em nós-mesmos<sup>126</sup>.

O que de mais substantivo se infere é simplesmente que não há ética sem metafísica e que uma e outra não fazem sentido à margem da dimensão propriamente ontológica da vida humana. E ainda, que o desejo de felicidade se inscreve numa região exterior à simples fruição e à simples satisfação das necessidades, imediatamente inscritas na natureza do homem. A não ser que relativamente à natureza do homem se mude de paradigma e se perceba que o próprio da natureza do homem reside no facto de não ser natural, como as outras espécies.

Afinal Diderot tinha razão quando relativamente ao homem «incapable de s’arracher à soi-même et à son désir de bonheur», ele o apelidou e com propriedade *l’homme troublé*<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Spaemann 1997: IX.

<sup>126</sup> Spaemann 1997: IX.

<sup>127</sup> Spaemann 1997: IX.

### V. 3. Felicidade e virtude

A articulação entre a felicidade e a virtude e portanto com a instância ético-moral aparece claramente explicitada na expressão grega *eu prattein* (εὖ πράττειν) que significa ao mesmo tempo agir bem e ser feliz. Não se trata sequer de uma articulação mas de uma convergência estrutural. Ser feliz e agir bem não só não se contradizem mas são em última instância a mesma coisa. É essa uma problemática recorrente em muitos diálogos platônicos, em particular no *Górgias*<sup>128</sup>, se bem que na maior parte dos casos se trate de provar a convergência entre a felicidade e a virtude a partir da negação da possibilidade de convergência oposta ou seja da possibilidade de uma vida feliz no quadro de uma vida anti-virtuosa ou não virtuosa.

No *Górgias* o que Sócrates pergunta liminarmente a Polo é: “tu estimes qu’on peut être heureux en faisant le mal et en vivant dans l’injustice, puisque tu reconnais d’une part l’injustice d’Archélaos, et que cependant tu le declares heureux”<sup>129</sup>. Sócrates coloca esta questão que é a questão central do diálogo. A resposta nós sabemos-la de antemão, até porque Sócrates já disse antes que as pessoas “sont heureux quand ils sont bien élevés; s’ils sont injustes et mauvais, ils sont malheureux”<sup>130</sup>. Para Sócrates é “en cela que réside la totalité du bonheur”<sup>131</sup>. Não está, bem entendido, subentendida uma educação tal como a compreendemos hoje, mas uma educação no sentido da paideia grega, paideia essa que inclui a *areté* (ἀρετή) e todas as *aretai*, como irei mostrar.

O sentido da educação grega radica na assunção de uma vida virtuosa, e a vida virtuosa exprime-se em termos morais através da *phronesis* (φρόνησις) e da *sophrosyne* (σωφροσύνη) e em termos éticos através da *dikaiosyne* (δικαιοσύνη). Prudência, moderação<sup>132</sup> e justiça, é aqui que se reúne o melhor da sabedoria grega. No *Górgias*, Sócrates começa por explorar a dimensão pública da virtude, ou se se preferir a pervivência da virtude no âmbito da *polis*. Daí a injunção que Sócrates se propõe demonstrar, a de que existe entre a injustiça e a felicidade uma contradição insanável e que elas são opostas em si mesmas, ou seja que se rejeitam mutuamente. Pelo contrário felicidade e justiça conjugam-se em absoluto. Mas como se sabe, e de todos os tempos, muitas vezes a prática da injustiça parece trazer benefícios para o injusto. E daí que Sócrates tenha que se livrar dessa articulação ilusória.

---

<sup>128</sup> Spaemann 1997: IX.

<sup>129</sup> Platão [*Górgias*, 472d], in Croiset 1992: 145.

<sup>130</sup> Platão [*Górgias*, 470e], in Croiset 1992: 143.

<sup>131</sup> Platão [*Górgias*, 470e], in Croiset 1992: 143.

<sup>132</sup> Não posso, nem devo, imiscuir-me nas discussões dos especialistas em estudos clássicos, pelo que fixarei de algum modo por conveniência a tradução de *sophrosyne* por moderação, ainda que muitas vezes ela signifique temperança e até sabedoria, mesmo assim a seu tempo acabarei por dar uma pequena explicação para o facto. Agora tome-se por certo que também não faz uma diferença de maior se considerarmos que a *sophrosyne* exprime o sentido da moderação ou da temperança, que afinal são sentidos próximos. O mesmo se aplica à *phronesis*. Deixarei que se lhe associe o sentido global de prudência, quando afinal já vi o vocábulo ser traduzido por sabedoria, sensatez e até por conhecimento. Mais uma vez a seu tempo será acrescentado algum esforço crítico e explicativo, que agora ainda não faz sentido.

A primeira parte do diálogo subsume-se na demonstração de que relativamente à injustiça é pior praticá-la do que sofrê-la, “commettre l’injustice: est pire que la subir”<sup>133</sup>, uma vez que cometer injustiça é praticar o mal e para a alma esse é o pior dos venenos, até porque “le plus heureux, c’est celui dont l’âme est exempte de mal”<sup>134</sup>, puisque ce mal de l’âme, nous l’avons dit, est le plus grand des maux”<sup>135</sup>. E assim, por contraposição imediata, “celui qui garde son injustice au lieu d’en être délivré, est le plus malheureux de tous”<sup>136</sup>. Noutras partes do diálogo o léxico da bondade e da maldade será substituído por um léxico estético da beleza e da fealdade, mas como sabemos eles são interdependentes e interrelacionados. Por isso a dada altura lemos da boca de *Górgias* o uso da expressão «plus laid» para caracterizar moralmente uma acção ou um comportamento. Mas no contexto adequado, quer dizer, no contexto de um diálogo, o que Cálicles diz é que os adversários de Sócrates cometeram um grande erro, foi o de não ripostarem relativamente a esta injunção que articula a injustiça com a fealdade e com a maldade acrescento eu, ao passo que a prática da justiça, quer dizer da virtude, conecta com a virtude<sup>137</sup>, com a beleza, com a bondade e portanto com uma condição feliz. Como se, de algum modo, fosse na assunção dogmática da *kalocagathia* (καλοκαγαθία)<sup>138</sup> que residisse a força probatória da argumentação socrático-platónica. E eu penso que sim. É neste plano que reside a especificidade da ética e da moral platónicas, e mesmo de toda a moralidade clássica. A harmonia de toda a arquitectura reside nesta clara interpenetração da ética com a estética e vice-versa. Ora mais à frente eu hei-de construir o modelo teórico em que esta arquitectura se baseia, ou se se preferir o paradigma geral em cujas raízes mergulham todas as figuras tutelares do universo ético-moral helénico e até helenístico. Será em torno das questões do limite e do ilimitado, da medida e da desmesura, da moderação e do excesso, do meio e dos extremos, etc. E perceber-se-á imediatamente a lógica profunda da injunção ético-estética da cultura e do pensamento greco-latinos.

Sócrates furta-se depois a outra injunção falaciosa, a de que o injusto pode muito bem sair-se airoso, uma vez que tendo poder consegue sempre escapar a todas as punições e, sendo assim inimputável, continuaria a ser feliz uma vez que gozava das benesses próprias do seu poder sem o castigo dos seus crimes. Mas quando Sócrates diz a Polo “tu soutenais qu’il était heureux parce que, malgré ses

<sup>133</sup> Platão [*Górgias*, 474c], in Croiset 1992: 148.

<sup>134</sup> Eu disse atrás que a partir de um determinado momento da cultura cristã se verificou mais o desenvolvimento não de uma apetência pelo bem mas uma enorme preocupação com a evitação do mal. Eu penso, e disse na altura, que terá sido ainda com Cícero que essa preocupação se começou a exacerbar, mas é justo acrescentar que seguramente foi a componente académica do pensamento de Cícero que o levou para o domínio de tais posições. Nesta passagem do *Górgias* está já latente a clara preferência pelo evitar do mal quando comparada com a procura do bem, ou dos bens.

<sup>135</sup> Platão [*Górgias*, 478e], in Croiset 1992: 155.

<sup>136</sup> Platão [*Górgias*, 470 e], in Croiset 1992: 156.

<sup>137</sup> Não é um paradoxo, nem uma tautologia e muito menos ainda um pleonismo. O que eu deixo a entender é que a virtude é virtuosa. O século XVIII retomará esta aparente redundância, mas então sem a virilidade clássica, antes caindo no, designado, sentimentalismo lacrimojante.

<sup>138</sup> A *kalocagathia* exprime justamente a qualidade de quem é belo e bom, *kalós kai agathós* (καλός και αγαθός).

crimes abominables, il échappait à toute punition”<sup>139</sup>, Sócrates insinua já um outro tipo de punição e de expiação, não propriamente humano, mas através dos deuses e começa a fundamentar uma noção de culpa, de falta e de concomitante expiação muito mais grave que a habitual ao dizer, “s’il n’est point puni de ses crimes, est condamné par là même à être le plus malheureux des hommes, que toujours le coupable est plus malheureux que la victime, et le coupable impuni plus que celui qui expie”<sup>140</sup>.

A ideia de culpa associada à ideia de falta (crime, erro, pecado, etc), é verdadeiramente de tipo proto-cristão. E a conclusão é óbvia: Pior ainda do que cometer injustiça é o facto de, havendo-a cometido, não ter expiado esse crime. É esta expiação que lava a alma dos seus males e, portanto, é a não expiação que engendra o sentimento de culpa. O sentimento de culpa radica assim numa dupla injustiça. Uma injustiça é de ordem ético-jurídica a outra é de ordem ético-religiosa. A primeira é grave mas não ultrapassa o domínio propriamente ôntico, a outra é de natureza ontológico-metafísica. A primeira, mancha, mas deixa em aberto a possibilidade de uma limpeza, “nous avons reconnu qu’on se délivrait de ce mal en expiant sa faute”<sup>141</sup>; a segunda, em contrapartida, fixa na alma uma nódoa que a estigmatiza para sempre. Andamos aqui perto de uma ideia cristã da remissão ou não remissão dos pecados e, portanto, de uma perspectiva soteriológica: A assunção da culpa e a sua expiação salvam.

Mas a linguagem platónica ainda não é essa, o eudemonismo de fundo que marca toda a filosofia grega, do período clássico ou helenístico, restringe ainda o problema do bem e do mal à condição feliz e à condição infeliz. Isso é claro, no texto, quando Sócrates afirma que o culpado é mais infeliz que a sua vítima e o culpado que não expia os seus crimes é o mais infeliz de todos. Mas a verdade é que a pergunta inicial de Polo relativamente à justiça e à instrução referidos por Sócrates, consiste em saber em quê e onde reside a questão da felicidade, “est-ce en cela que réside la totalité du bonheur?”<sup>142</sup>. É sempre a felicidade ou a falta dela que está subjacente à discussão de todos os problemas ético-morais na Grécia Antiga. Aqui a relação entre a virtude e a felicidade é estruturante ao nível da própria colocação do problema. O pensamento ético-moral grego, platónico neste caso, é sempre e simultaneamente uma reflexão sobre a *areté* ou sobre as *aretai* que a constituem e sobre a felicidade que é, de algum modo, a remuneração que está no horizonte de uma vida marcada pelo domínio das *aretai* com vista à realização da excelência. O finalismo teleológico aristotélico não opõe Aristóteles a Platão, uma vez que este sentido do *skopos* está implícito no platonismo assim como em praticamente toda a filosofia antiga. E a chave do problema reside, parece-me, na articulação muito forte entre felicidade e virtude. Mas é bom insistir, porque a felicidade se identifica com o bem, e por isso o eudemonismo combina tão bem com a virtude e por isso ambos comportam uma dimensão teleológica. Aristóteles limitar-se-á a tornar esta injunção

---

<sup>139</sup> Platão [*Górgias*, 479 d-e], in Croiset 1992: 157.

<sup>140</sup> Platão [*Górgias*, 479 e], in Croiset 1992: 157.

<sup>141</sup> Platão [*Górgias*, 479 d], in Croiset 1992: 157.

<sup>142</sup> Platão [*Górgias*, 470 e], in Croiset 1992: 143.

plenamente pregnante e, no fim de contas, através da explicitação de que a vida ético-moral é a base estrutural de uma vida globalmente bem sucedida, e de que a felicidade é a sua expressão mais visível.

Mas este diálogo não é apenas Sócrates, é também Cálicles. Ora, Cálicles, que eu já referi, representa no universo dos diálogos platônicos, talvez conjuntamente com Trasímaco, personagem da *República*, um dos momentos de mais agressiva contundência contra a moral platônica e ao mesmo tempo a mais expressiva também promoção de uma moral hedonista, no sentido mais poderoso do termo. Estou a referir-me à sua violenta diatribe contra a virtude, contra o universo ético-moral do bem, e a consequente propugnação da natureza e da expansão do poder, sem limites, do ego<sup>143</sup>. A seu tempo perceber-se-á que para lá das implicações ético-morais substantivas o texto de Cálicles também é uma diatribe contra a mediania e portanto contra a mediocridade, pela revalorização de qualquer coisa de dionisísco. Aliás Cálicles di-lo com clareza:

“Il me semble que Pindare a exprimé la même pensée que moi dans l’ode où il dit: « La loi, reine du monde, / Des hommes et des dieux/ — Qu’en dit-il? Cette loi / justifie la force qui mène but / De sa main souveraine; j’en juge ainsi / Par les oeuvres d’Héraclès, puisque, sans payer...». Et voici l’idée, car je ne sais pas le morceau par coeur; mais le sens en est qu’Héraclès, sans avoir ni payé ni reçu en don les boeufs de Géryon, les chassa devant lui, estimant que, selon le droit naturel, les boeufs et tous les biens du plus faible et du moins vaillant sont la propriété du meilleur et du plus puissant”<sup>144</sup>.

No entanto a ideologia da mediania fazia tanto parte da cultura grega como se verá que o próprio Cálicles nela cai, sem se dar conta (?), muitas vezes. Cito, de um texto que é muito longo, pequenos extractos, como mera ilustração avulsa no caso: «avec modération», ... «mais si l’on s’y attarde au delà d’une juste mesure», etc. O Texto é também célebre uma vez que é nesse texto que Cálicles afirma a superioridade da força sobre a lei. A força é a lei suprema. Quando a natureza e a lei se contradizem, é a natureza que tem a prioridade, chegando Cálicles ao ponto de afirmar que a lei é feita para os fracos. O texto é notável e antecipa de muitos séculos o que sobre o assunto escreveram muitos filósofos e pensadores morais. É toda uma ideologia dos «senhores e escravos», da «vontade de poder» e do vitalismo hedonista e narcísico que está já ali prefigurada e fixada com uma concisão notável. Vale a pena transcrever pelo menos esta parte do texto:

“Le plus souvent, la nature et la loi se contredisent; il est donc impossible, Si l’on craint par fausse honte de dire ce qu’on pense, de ne pas tomber dans la contradiction. Tu as découvert ce secret, et tu t’en sers pour discuter avec mauvaise foi : Si l’on te parle de la loi, tu interrogues sur la nature, et Si l’on te parle de la nature, tu interrogues sur la loi. C’est ainsi que tout à l’heure, à propos de l’injustice subie ou commise, quand Polos avait en vue ce qui est le plus laid selon la loi, tu harcelais la loi au nom de la nature. Selon la nature, en effet, ce qui est le plus laid, c’est toujours le plus désavantageux, subir l’injustice; selon la loi, c’est de la commettre. La subir n’est même pas le fait d’un homme c’est bon pour un esclave, à qui la mort est plus avantageuse que la vie, et qui, contre l’injustice et les mauvais traitements, est sans défense à la fois pour lui-même et pour ceux qu’il aime. La loi, au contraire, est faite par les faibles et par le grand nombre. C’est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu’ils font la loi et qu’ils

---

<sup>143</sup> Platão [*Górgias*, 491 e - 492 a-e], in Croiset 1992: 173 e 174.

<sup>144</sup> Platão [*Górgias*, 484 b-c], in Croiset 1992: 163.

décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les valoir. (...) Voilà pourquoi la loi déclare injuste et laide toute tentative pour dépasser le niveau commun, et c'est cela qu'on appelle l'injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise"<sup>145</sup>.

Mas a violência ideológica assume os contornos do paroxismo e da provocação, mais à frente, na diatribe a que já aludi quando com toda a veemência mental e estilística Cálicles afirma que “La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici: la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature, n'est que sottise et néant”<sup>146</sup>. É o clímax de uma revolta. É a formalização de uma antinomia irreconciliável.

E sabe-se o quanto estes dois textos ([482 c – 486 d] e [491 e – 492 e]) foram glosados pela cultura europeia através dos tempos. O quanto lhe devem autores como Diderot, Sade, Nietzsche, mais indirectamente Helvétius, D'Holbach, ou ainda os autores libertinos, se bem que no domínio da ideologia dos libertinos<sup>147</sup> os textos mais eloquentes sejam anónimos. É o caso do «*Theophrastus redivivus*», onde se exaltam os valores naturalistas, terrenos e até materialistas e ateus. Aí se afirma que o homem deve «*vivere secundum naturam*», mas agora procedendo a uma clara inversão relativamente à tradição jusnaturalista uma vez que aquilo que se promove é: “*Summa illius [naturae] lex est, ut omne animal sui curam gerat et conservationi propriae prospiciat: quam legem omnibus animantibus tulit*”<sup>148</sup>, ou seja, que a mais importante lei da natureza determina que todo o animal (ser humano incluído) tome conta de si mesmo e vise sempre a sua auto-conservação.

Só na *República* com Trasímaco esta posição intelectual antiplatónica aparece de modo tão consistente e radical. A este discurso Sócrates irá responder com a introdução de outras variáveis que retomarei em sede própria quando fizer a articulação da felicidade e do bem com a ordem, com a medida, com o sentido da proporção, do equilíbrio e da harmonia. A seu tempo.

Agora interessa ainda, no entanto, perceber que, mesmo quando Sócrates inflecte para este tipo mais geométrico da sua linguagem, é ainda dentro da convergência entre a felicidade e virtude que nos situamos uma vez que para Sócrates a configuração estrutural de uma vida virtuosa é também a configuração de uma vida segundo os cânones da regra, da ordem, da moderação e da temperança, uma

---

<sup>145</sup> Platão [*Górgias*, 482 e – 483 a-e], in Croiset 1992: 161 e 162.

<sup>146</sup> Platão [*Górgias*, 492 c], in Croiset 1992: 174.

<sup>147</sup> Estou a pensar em François La Mothe, De Vayer, Gabriel Naudé, etc.

<sup>148</sup> Canziani 1982: 840.

vez que só o *sophron* é sábio, como se afirma no *Cármides*, e que o excesso, a desmesura não confinam com a virtude mas que, pelo contrário, lhe são hostis.

E é por isso que Sócrates arrasta Cálicles para este domínio. “Ai-je réussi à te faire changer d’avis et à te persuader qu’on est plus heureux dans l’ordre que dans le désordre? (...) Ou Ai-je réussi par mon discours à te persuader qu’une vie bien réglée vaut mieux qu’une vie désordonnée; oui ou non”<sup>149</sup>. Cálicles não se mostra cordato e volta a explorar a ideia de que a felicidade e a alegria estão intimamente relacionados com o prazer que advém do facto de encher a vida através da satisfação dos desejos e das pulsões naturais.

Uma vida cheia é pelo contrário uma vida semelhante à de uma pedra, uma vez que não há a possibilidade de que novos prazeres venham acordá-la, estimulá-la, insuflar-lhe vida. Este sentido do prazer é de tipo cirenaico, dinâmico, *kinetic pleasure* diria Peter Preuss, e nada epicurista como mostrarei. O prazer está no movimento, na necessidade que se segue à depleção e estimula o movimento e o desejo. “L’homme aux tonneaux pleins n’a plus aucun plaisir, et c’est justement là ce que j’appelais tout à l’heure vivre à la façon d’une pierre : une fois les tonneaux remplis, on n’a plus ni joie ni peine; mais ce qui fait l’agrément de la vie, c’est de verser le plus possible”<sup>150</sup>.

Pelo contrário Sócrates opõe uma ideia clara de estabilidade e de serenidade constitutiva a que não é alheio o sentido de um controle das pulsões libidinais. Aproveito para dizer que o estoicismo não é, no plano moral, de uma inovação a toda a prova. O combate contra as paixões vem de trás e tanto em Platão como em Aristóteles elas são o inimigo por excelência. Concomitantemente com a condenação das paixões e da *ubris* abre-se caminho para um autodomínio, uma *maîtrisation de soi*, que os estóicos irão aprofundar num sentido exageradamente apático.

Simplesmente o universo Socrático não resvala para este tipo de apelos uma vez que se mantém sempre numa apolinicidade de tipo geométrico, da geometria da medida. E àquilo a que falta o sentido da medida é por natureza desregrado e não razoável. O intelectualismo platónico é antitético do naturalismo biológico de Cálicles. Onde em Sócrates predomina a razão, uma razão razoável diria, predomina em Cálicles a pulsão e o desejo. “il faut avoir tous les (...) désirs, pouvoir les satisfaire, y trouver du plaisir, et qu’en cela consiste le bonheur”<sup>151</sup>.

(Mas é verdade que para opor temperança e moderação ao excesso de Cálicles Platão se aproxima muito de uma concepção da moderação um pouco estóica).

---

<sup>149</sup> Platão [*Górgias*, 493 d e 494 a], in Croiset 1992: 175 e 176.

<sup>150</sup> Platão [*Górgias*, 494 a-b], in Croiset 1992: 176.

<sup>151</sup> Platão [*Górgias*, 494 c], in Croiset 1992: 176.



Contra a ideia de vontade de poder de Cálicles coloca Platão a ideia do poder sobre si mesmo, um autodomínio, uma *maitrise* que roça a vontade de apatia (αθατεία) estóica. De facto o prazer e a dor são os inimigos do equilíbrio e da serenidade, porque eles são sempre *quinesis*.

Por outro lado e como falarei de tudo isto noutros momentos, há que reconhecer que há na filosofia vitalista de Cálicles qualquer coisa de romântico, sobretudo quando ele apostrofa a imbecil temperança que para ele visa inequivocamente a *aurea mediocritas*, *avant la lettre*, suponho, e se determina claramente pela via do excesso, do arrebatamento da paixão sobre a sabedoria da contenção e da serenidade, do movimento sobre o repouso, da *ubris* sobre a *sophrosyne*.

Da propedêutica racional retira Sócrates conclusões morais. A maldade não é nem razoável nem pertence ao mundo da regra. A maldade é do domínio do excesso, do desmedido, do desregrado, e assim do domínio da intemperança, da imoderação e acrescimento e da ausência de prudência : “Je dirai donc que si l’âme tempérante et sage est bonne, celle qui présente un caractère opposé est mauvaise: or cette âme opposée à la première est celle qui est déraisonnable et déréglée”<sup>152</sup>. Noutros lugares da sua obra Platão usará os termos *phronesis*, *phronein*, *phronimos*, etc. (É muito especialmente no *Filebo* que estes vocábulos predominam. Talvez porque aí haja a maior necessidade de fazer escolhas ponderadas relativamente à mistura apropriada entre o prazer e o bem). Mas não é o caso aqui em que o autor prefere sempre a *sophrosyne* ou o adjetivo *sophroni* para temperança e moderação e *akolastos* para intemperança (ἀκολασία)<sup>153</sup>. E também aqui *prattoi*, *prattonn*, aparece com o significado explícito de apresentar uma conduta que é a apropriada tanto relativamente aos deuses como relativamente aos homens. O sábio, que é também o justo e o bom, porque temperado, moderado e prudente, conduz-se sempre bem, quer dizer, do modo apropriado, ou seja ainda, como lhe convém e é por isso que é feliz.

Em minha opinião é este sentido da conveniência que convoca a virtude cardinal da *phronesis* e, ainda que ela esteja neste texto apenas implícita e implicada, ela é justamente com a moderação e com a temperança o núcleo duro da cultura ético-moral da virtude na cultura grega. A tradução é aqui muito feliz quando se diz: “Un homme sage se conduit envers les dieux et envers les hommes de la manière qui convient ; il manquerait de sagesse en effet s’il faisait ce qui ne convient pas”<sup>154</sup>. Vale a pena mostrar de modo corrido a articulação que em Platão se faz da bondade, da virtude e da felicidade:

“L’homme sage, qu’il s’agisse de choses ou de personnes, de plaisirs ou de peines, ne poursuit et n’évite que ce qu’il faut, et il sait supporter ce que son devoir lui ordonne de supporter. Si bien qu’il est de toute nécessité, Calliclès, que l’homme sage, étant, comme nous l’avons montré, juste, courageux et pieux, soit aussi l’homme parfaitement bon; que l’homme bon fasse, en tout, ce qui est bien et beau; et qu’agissant bien et comme il faut, il ne puisse manquer d’obtenir le succès et le bonheur, tandis que le méchant,

---

<sup>152</sup> Platão [*Górgias*, 607 a], in Croiset 1992: 197.

<sup>153</sup> *akolasia* (ἀκολασία) pode mesmo significar devassidão.

<sup>154</sup> Platão [*Górgias*, 507 a], in Croiset 1992: 197.

agissant mal, est misérable: or ce méchant, c'est précisément l'opposé du sage, du tempérant, c'est l'homme intempérant et déréglé, dont tu vantais le bonheur”<sup>155</sup>.

Parece exemplar a injunção que anuncia já outros pontos a ter em conta como seja a ideologia claramente apolínea centrada na ideia de regra e de ordem, de moderação e de temperança. O pensamento cristão apropriar-se-á do esqueleto conceptual desta ideologia, em toda a sua extensão, mas sobretudo a escolástica tomista. O conceito de regra (*régua* e *regula*) será determinante para S. Tomás no seu esforço de compreensão e dilucidação do problema do mal.

Antes de abandonar o *Górgias* não posso, no entanto, de deixar muito claro que o elemento mais inovador deste diálogo nem é esta relação que aí se estabelece entre o bem, a virtude e a felicidade, uma vez que isso é recorrente em toda a obra platónica assim como mais tarde nas éticas aristotélicas e até em muitas outras correntes do pensamento grego pré ou pós-socrático. O elemento revolucionário neste diálogo prende-se com o nexo que aí se estabelece entre por um lado a falta e por outro o castigo, e, sobretudo, nessa economia, o modo como se propõe superar o princípio retributivo entendido em termos restritos e restritivos. E tudo isto é magistralmente sintetizado na parte final desta réplica de Sócrates a Cálicles: “Voilà, quant à moi, ce que j'affirme et tiens pour certain. Si cela est vrai, il me semble donc que chacun de nous, pour être heureux, doit rechercher la tempérance et s'y exercer, fuir de toute sa vitesse l'intempérance, faire en sorte avant tout de n'avoir aucun besoin de châtiment; mais s'il arrive que nous en ayons besoin, nous ou les nôtres, particuliers ou cité, le subir et payer la peine de nos fautes est le seul moyen d'être heureux”<sup>156</sup>.

Finalmente Sócrates introduz a virtude da amizade ou *philia* (φιλία) que tanta importância terá sobretudo na cultura neoclássica, e por isso me interessa particularmente. A amizade aparece aqui como uma espécie de cimento agregador de todas as pedras deste edifício que, e nunca o podemos esquecer, possui uma elevada dimensão social e política. Toda a cultura grega é-o na condição de que é uma cultura da *Paideia* e para a coesão social da *polis*. Assim este cimento a que me refiro, quer dizer a amizade, desempenha um papel determinante nesta articulação do particular com o geral ou seja da felicidade individual com a felicidade pública, do bem privado com o bem comum. E também esta exploração cívica, social e política da amizade será depois retomada pela cultura cristã medieval. E já em Aristóteles ela adquire a relevância de ser considerada quesito necessário para que se possa atingir a perfeição, quer dizer a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade. Fica aí o registo platónico da importância crucial da amizade no processo que visa a perfeição e a felicidade:

“Il faut que chacun tende toutes ses forces, toutes celles de l'État, vers cette fin, l'acquisition de la justice et de la tempérance comme condition du bonheur, et y rapporte tous ses actes; qu'on ne permette pas

---

<sup>155</sup> Platão [*Górgias*, 507 b-c], in Croiset 1992: 197.

<sup>156</sup> Platão [*Górgias*, 507 c-d], in Croiset 1992: 197.

aux passions de régner sans mesure et qu'on ne consente pas, pour satisfaire leur avidité insatiable, à mener une vie de brigand. (...) Un tel homme ne peut être aimé ni des autres hommes ni des dieux. C'est un être insociable, et sans association, point d'amitié. Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement. Tu n'y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie"<sup>157</sup>.

Prolonguei deliberadamente esta citação porque ela sintetiza também aspectos fundamentais que eu fui insinuando ao longo deste capítulo, ou seja o nó que ata o ético ao estético e finalmente ambos à gnoseologia intelectualista e geométrica, feita tanto de regra e regulação quanto de ordem, tanto de medida quanto de equilíbrio e harmonia. Tanto de bondade quanto de beleza. E são as virtudes, todas elas, a temperança, a moderação, a prudência, a justiça e a amizade que asseguram a beleza e a perfeição desta arquitectura intelectual, que cobre na sua imponente construtiva, os domínios metafísicos, ontológicos, éticos, morais e políticos. Algo desta notável construção estará presente no século XVIII e em particular no século XVIII português, atrevendo-me desde já, daqui desta introdução, a considerar que esse será um dos elementos mais bem logrados na nossa cultura de Setecentos, a saber, o elemento cultural neoclássico.

A mesma questão é colocada na *República*. Logo no princípio do diálogo, Sócrates expõe assim a sua preocupação: “Maintenant, les justes mènent-ils une existence préférable à celle des injustes, sont-ils plus heureux? Nous avons différé l'examen de cette autre question: venons-y. Là aussi, à mon sens, nos paroles ont déjà porté la lumière. Il faut cependant perfectionner l'examen. La question ne doit pas être traitée au petit bonheur, car elle touche à la conduite de la vie”<sup>158</sup>.

E o «petit bonheur» não deixa de ser elucidativo. É que para Platão como, de resto, para Aristóteles a felicidade maiúscula, substantiva, ou seja a verdadeira felicidade, no sentido da *eudaimonia*, não é a pequena felicidade, mas é antes a realização máxima e suprema, a verdadeira perfeição. O que digo é muito mais evidente em Aristóteles, pela sua perspectiva teleológica e mais expressivamente eudemonista, mas no essencial é partilhada por Platão tal como de resto a ideia de bem que só na aparência muda de Platão para Aristóteles. Mas é sobretudo muito esclarecedor o facto de que se considera que a questão da felicidade toca e conecta com a questão do comportamento e portanto com o domínio ético-moral. E portanto com a questão da virtude, ou das virtudes como se preferir. Embora utilizando com Trasímaco um tipo de argumentação formalmente semelhante, se bem que diferente nos pressupostos, Sócrates chega à mesma conclusão essencial, “le juste est dans le bonheur; l'injuste, dans

---

<sup>157</sup> Platão [*Górgias*, 507 d-e; 508 a], in Croiset 1992: 197 e 198.

<sup>158</sup> Platão [*República*, 352 d], in Cazeaux 1995: 47.

l'affliction”<sup>159</sup>. E é agora na *República* que Platão fundamenta por um lado a ideia de felicidade indissociável da *polis* e por causa dessa dimensão social, fundamenta por outro lado, a inevitabilidade da introdução da virtude da prudência como virtude fundamental: “Tu oublies encore, cher ami, que la loi ne veut pas donner à telle ou telle classe de citoyens le privilège du bonheur, car c’est dans la cité toute entière qu’il faut s’ingénier à le mettre”<sup>160</sup>, considerando mais uma vez que o tesouro indispensável à felicidade é “une vie de bien et de prudence”<sup>161</sup>. A conclusão triunfante está na associação indefectível entre o valor moral e a felicidade, que é tão válida para a comparação entre indivíduos como entre cidades<sup>162</sup>.

Na *República* o momento alto sobre a relação estrutural entre virtude, mediania e felicidade está na cena 2 do Epílogo. Trata-se do momento mais decisivo: “c’est à cet endroit, naturellement, cher Glaucon, que se joue tout le destin de l’homme”<sup>163</sup>. De facto, trata-se, dentro da narrativa escatológica conhecida como o mito de Er, da prova do além, para a qual se deve ir na convicção de que só há uma escolha, a da vida boa, aquela que conduz o homem à justiça:

“Nous avons la vision définitive que, durant la vie comme après la mort, c’est le meilleur choix. Dur comme platine, c’est avec cette conviction qu’il faut aller chez Hadès: elle empêchera que l’on y soit impressionné par les richesses et autres malédictions similaires; qu’on se précipite sur les tyrannies et autres activités similaires, quitte à provoquer d’immenses malheurs qui resteront sans remède et à en supporter personnellement d’encore plus grands. Cette conviction nous apprendra au contraire à choisir l’existence moyenne, parmi toutes, à fuir les excès dans les deux sens, tant dans cette vie, si possible, que dans toute la durée qui vient ensuite. Telle est la source des bénédictions suprêmes pour l’homme”<sup>164</sup>.

No *Cármides* a partir de 172 a, joga-se de algum modo a supremacia das virtudes entre si sendo que em todo o caso é sempre a virtude, globalmente considerada, que detém a supremacia no que à felicidade diz respeito. Se na *República* se evidencia a justiça embora, como ainda agora vimos, sempre imbricada no universo das escolhas e dos comportamentos, no *Cármides* é a *sophrosyne* (moderação / temperança) que ganha terreno. Se de facto esta virtude já havia desempenhado um papel relevante tanto no mito de Er como no mito escatológico do *Górgias*, no *Cármides* ela está sempre presente através da sua articulação com a vida boa e com a felicidade. Ela chega a ser identificada com a sabedoria «*tout court*», disputando neste domínio o papel que estaria reservado à *phronesis*. Em Aristóteles é evidente, em particular nas éticas, que a *phronesis* vem a ser a virtude transcendental por excelência<sup>165</sup>. Em Platão

---

<sup>159</sup> Platão [*República*, 354 a], in Cazeaux 1995: 50.

<sup>160</sup> Platão [*República*, 519 e], in Cazeaux 1995: 313.

<sup>161</sup> Platão [*República*, 520 e], in Cazeaux 1995: 314.

<sup>162</sup> Platão [*República*, 576 c], in Cazeaux 1995: 405.

<sup>163</sup> Platão [*República*, 618 b], in Cazeaux 1995: 483.

<sup>164</sup> Platão [*República*, 618 e], in Cazeaux 1995: 485.

<sup>165</sup> Esta superioridade da *phronesis* relativamente às outras *aretais* está, todavia, explicitamente consagrada no *Fédon*. Num contexto em que se sente a falta de uma virtude que possa desempenhar o papel de reguladora de todas as outras, uma vez que as próprias virtudes podem ser caucionadas por princípios não virtuosos, aparece a *phronesis*, aqui traduzida por pensamento puro,

isso é muito mais discutível. Em contrapartida no platonismo a virtude apresenta um carácter essencialmente teórico enquanto no aristotelismo e em particular na ética a Eudemo ela se colore com matizes eminentemente prudenciais e práticos. No *Górgias* aquando da preparação do mito escatológico (dos infernos) e quando se faz a identificação das virtudes a *sophrosyne* é aí apresentada como a virtude condicional para a felicidade, bastando por si só ou então coadjuvada pela justiça.

Volto ao *Górgias* apenas para mostrar melhor ainda a relação entre os vários elementos no processo soteriológico que o mito escatológico dos infernos explicita. É desde logo dado como adquirido com base nas narrativas homéricas que “celui qui meurt après une vie tout entière juste et sainte aille après sa mort dans les îles des Bienheureux, où il séjourne à l’abri de tous maux, dans une félicité parfaite, tandis que l’âme injuste et impie s’en va au lieu de l’expiation et de la peine, qu’on appelle le Tartare”<sup>166</sup>. Aí Radamanto aguarda os mortos para determinar o seu destino inteirando-se previamente da fisionomia da sua alma. Radamanto é rápido e incisivo de tal modo que para todos os que chegaram da Ásia constata, “qu’il n’y a pas une seule partie saine dans son âme, qu’elle est toute lacérée et ulcérée par les parjures et les injustices dont sa conduite y a chaque fois laissé l’empreinte, que tout y est déformé par le mensonge et la vanité et que rien n’y est droit parce qu’elle a vécu hors de la vérité, que la licence enfin, la mollesse, l’orgueil, l’intempérance de sa conduite l’ont remplie de désordre et de laideur : à cette vue, Radamante l’envoie aussitôt, déchue de ses droits, dans la prison, pour y subir les peines appropriées”<sup>167</sup>.

É um verdadeiro tratado resumido da moral grega, todas as virtudes e todos os vícios estão aí numa combinação sábia. Mais sábia é, apesar de tudo, a relação que se estabelece entre o vício, a falta, o pecado enfim, e o inerente castigo. A punição e a expiação consequente:

---

como fonte de regulação e referência: “Songe, mon cher Simmias, que ce n'est peut-être pas une bonne forme d'échange, du point de vue de la vertu, que d'échanger plaisirs contre plaisirs, peines contre peines, crainte contre crainte, la plus grande contre la plus petite, comme on échange de la monnaie. Songe au contraire que la seule bonne monnaie en échange de laquelle tout cela doit être changé, c'est sans doute la pensée pure, *phronesis* (φρόνησις); et qu'alors tout, quand c'est à ce prix là ou plutôt avec l'aide de cela qu'on l'achète et qu'on le vend, a des chances d'être réellement courage, sagesse, justice, vertu véritable en un mot, accompagnée de pensée, que s'y joignent ou que s'en éloignent plaisirs, craintes, et toutes choses de ce genre. Quand au contraire tout est à l'écart de la pensée pure et s'échange mutuellement, la vertu de cette sorte a bien des chances d'être un trompe-l'oeil: elle est réellement servile, et n'a rien de sain ni de vrai. La vérité, la réalité de la sagesse, de la justice, du courage, consistent sans doute dans une purification de toutes les choses de ce genre, et la pensée elle-même est peut-être un moyen de purification”. (69b-c) Na sua argumentação Sócrates leva por diante um raciocínio de tipo utilitarista, antecipando-se de algum modo a Epicuro, quando o sábio do jardim teoriza a prática de algumas virtudes na perspectiva de que essa prática evita males piores. É o que quer dizer Sócrates quando insinua que por exemplo alguns, que não os filósofos, podem ser temperados e fazer prova de moderação, “par une sorte de dérèglement!” (68e). No entanto as diferenças para Epicuro são evidentes. Aqui lamenta-se esta possibilidade e por isso se faz apelo da *phronesis*, como recurso limite para garantir a natureza profundamente verdadeira da prática da justiça, o que significa que Platão não se satisfaz com a valência utilitarista da prática virtuosa, ou no fim de contas de uma virtude que o é apenas formalmente, e ainda porque por outro lado a *phronesis* é chamada na economia moral de Epicuro a desempenhar o papel que aqui se denuncia, o cálculo utilitarista dos efeitos da prática. Em Epicuro a *phronesis* numa acepção puramente prudencial faz o cálculo e ajuda a deliberação para que esta produza o efeito utilitário mais conveniente. Em Platão a *phronesis* aparece para evitar que esse tipo de cálculos, ainda que provocando actos virtuosos, roube à virtude a sua natureza profunda de virtude independentemente da utilidade dos resultados.

<sup>166</sup> Platão [*Górgias*, 523 a-b], in Croiset 1992: 218 e 219.

<sup>167</sup> Platão [*Górgias*, 524e a 525a], in Croiset 1992: 220 e 221.

“Les condamnés qui expient leur faute et tirent profit de leur peine, qu’elle vienne des dieux ou des hommes, sont ceux dont le mal est guérissable: ils ont pourtant besoin de souffrances et de douleurs, sur terre et dans l’*Iladès*, car sans cela ils ne guériraient pas de leur injustice. Quant à ceux qui ont commis les crimes suprêmes et qui à cause de cela sont devenus incurables, ce sont ceux-là qui servent d’exemple, et s’ils ne tirent eux-mêmes aucun profit de leur souffrance puisqu’ils sont incurables, ils en font profiter les autres, ceux qui les voient soumis, en raison de leurs crimes, à des supplices terribles, sans mesure et sans fin, suspendus véritablement comme un épouvantail dans la prison de l’*Iladès*, où le spectacle qu’ils donnent est un avertissement pour chaque nouveau coupable qui pénètre dans ces lieux”<sup>168</sup>.

(A ideia de felicidade está presente em toda a visão ou teorização da cidade ideal. Por outro lado, e considerando que, na linha dos paralelos anteriormente focados, tal como para a justiça, Platão tem sempre em vista o homem e a cidade, compreende-se que se dê ênfase às afecções da alma, que impedem a felicidade individual, e que são enumeradas, por exemplo, na *República*: a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância. Paralelamente, investigam-se as causas da corrupção das constituições. Assim, já que a felicidade é um assunto primordial e a sua condição é a virtude, compreendem-se as exortações à prática da virtude que fecham o *Górgias* e a *República*, e que aparecem noutras obras, como as *Leis*).

No *Filebo*, Platão deixa-nos entender, (à maneira de conclusão), que a felicidade comporta muitas condições de difícil realização e que só é acessível aos espíritos moderados, dotados duma razão sólida e dum discernimento delicado. Espíritos moderados, quer dizer, dominados pela *sophrosyne*, e com um discernimento delicado, atrever-me-ia a considerar que, superiormente iluminados pela *phronesis*.

A *phronesis* como se sabe é uma virtude invisível daí que eu a considere aparentada à luz, já que ela é muitas vezes apresentada como a virtude que permite que as outras virtudes possam ocorrer. No *Fedro*, em 250d, diz-se que ela suscitaria amores terríveis se se tornasse visível. Eu penso que a *phronesis* é a virtude da iluminação transcendental. Ela desempenha no universo das virtudes o que a luz desempenha para a visão do mundo material.

Voltarei a este ponto, porque ele é nuclear na relação da felicidade com a virtude. E porque ela, a *phronesis*, estabelece o nexo, a meu ver, entre a felicidade terrena e uma espécie de santidade ou pelo menos de bem-aventurança. Ou dito por outras palavras, a relação entre a *eudaimonia* e a *makaria*. E isso é muito interessante uma vez que vincularia a felicidade terrena e a felicidade no além aos mesmos pressupostos ético-morais.

No caso do *Filebo*, e como se viu, trata-se de fazer escolhas ponderadas, uma vez que o prazer não é liminarmente excluído da vida boa nem da obtenção da felicidade e sendo assim é na dosagem que reside a sabedoria. Em conclusão só o *phronon antropos* (φρονων ἄνθρωπος) está em condições de fazê-lo, ou seja apenas aquele que escolheu o caminho da medida e da proporção, “ainsi une vie est

---

<sup>168</sup> Platão [*Górgias*, 525b a 525c], in Croiset 1992: 221.

viable, belle, digne de choix, car le bien qu'elle représente n'est pas object d'un aveugle élan animal, mais d'un attrait affiné par l'éducation et d'une préférence rationnelle”<sup>169</sup>.

Até porque não podemos ignorar que este diálogo platónico é aquele, em que o autor problematiza a questão, que mais tarde, na filosofia aristotélica, irá desempenhar um papel determinante, tanto na ética, quanto na metafísica e que é a questão da dicotomia do limite e do ilimitado, *peras / apeiron* (πέρας / ἄπειρον). E isto passa-se em Platão através da introdução do conceito de limite, ou melhor de limitante.

Em síntese, posso dizer que este é talvez o diálogo mais geométrico de Platão, uma vez que é no esforço de trazer ao domínio da medida e da proporção tanto o prazer quanto a sabedoria, que reside propriamente a virtude moral, tanto assim que a medida exclui naturalmente “du mélange tout ce qui ne supporte pas d'être mesuré et limité”. Aliás esse prevalece o critério mesmo para qualificar o prazer. Tudo aquilo que o prazer guardar em si ainda de irredutível *apeiron* permanece à margem de uma vida boa. Ora uma vida boa é uma vida virtuosa e uma vida virtuosa é uma vida destinada à felicidade.

Parece-me então que se no *Górgias* e na *República* a *sophrosyne* e a *dikaiosyne* disputam a supremacia relativamente ao papel que desempenham na condição feliz, e se no *Cármides* é sobretudo a *sophrosyne* que desempenha esse papel, no *Filebo* é a *phronesis* sem nenhuma dúvida a virtude mestra que orienta e estabelece o rumo a caminho de uma vida boa, ou seja feliz. Aliás, ela é a virtude que por natureza estabelece a conduta.

Do *Ménon* guarda-se a ideia mais reguladora e orientadora de que é o conjunto das *aretai*, plasmadas na *areté* que as subsume, que estabelece o nexa com a felicidade. Em suma: “D'une manière générale, toutes les entreprises et toutes les endurances de l'âme, lorsqu'elles sont dirigées par la raison, aboutissent au bonheur, et si elles sont menées par la folie, au résultat contraire”<sup>170</sup>. É evidente que estes empreendimentos e endurances da alma dirigidos pela razão não são outra coisa que as virtudes. E por outro lado esta razão bastas vezes referida como directora das escolhas e das condutas e dos comportamentos tanto individuais quanto sociais, é bom que se diga que se aparenta a uma razão prática. Por enquanto mantém um significado ambíguo mas com o tempo sofrerá a metamorfose em *phronesis* (φρόνησις) e em prudência. Uma destas acepções passará para a cultura latina a outra eu penso que ficará eternamente ligada à cultura grega e só muito vagamente foi recuperada em momentos históricos posteriores.

Mesmo assim convém estar atento a todos os momentos de ressurgência tanto do platonismo quanto do aristotelismo dado que essa dimensão transcendental e iluminante da *phronesis* pode

---

<sup>169</sup> Diès 1993: CIX.

<sup>170</sup> Platão [*Ménon*, 88c], in Croiset 1992 : 262.

reaparecer. E até convém estar atento aos neo-epicurismos, mesmo se a utilização do conceito em Epicuro possui um carácter eminentemente prático.

No *Fédon* assistimos a um endurecimento do discurso no sentido de uma dramatização da relação da matéria com a alma, ou do corpo com a alma, e essa dramatização oblitera momentaneamente a razão prática e a felicidade terrena. No *Fédon* em grande parte do tempo a felicidade está associada ao abandono do corpo enquanto coisa perniciosa, má companhia da alma. A felicidade está nesta separação<sup>171</sup>.

É verdade que o *Fédon* é uma propedêutica à aprendizagem da morte e por essa via é um diálogo muito específico. O *enfoque* recai assim na expectativa de uma vida para além da morte. É verdade que a dimensão escatológica e transcendente está presente em muitos outros diálogos como já se viu, simplesmente no *Fédon* é a morte concreta de Sócrates que está em causa e isso faz toda a diferença. O que faz dizer a Sócrates estas palavras carregadas de significado religioso: “Tout ce que je répète depuis si longtemps avec tant d’insistance, qu’après avoir bu le poison je ne resterai plus auprès de vous, mais que je partirai et que j’irai vers des félicités qui appartiennent aux Bienheureux”<sup>172</sup>.

Já me referi ao valor destes textos platónicos no ambiente próprio da bem-aventurança, da transcendência e até de uma possível aproximação ao tema do Paraíso. Como é ainda o caso do texto que se segue: “Ceux enfin dont la vie aura semblé éminemment sainte sont libérés et affranchis, comme d’une prison, de ces régions intérieures de la Terre ; ils atteignent en s’élevant le lieu qui est pur, et établissent leur demeure sur le dessus de la Terre. Et ceux d’entre eux qui, grâce à la philosophie, se sont purifiés qu’il faut, vivent désormais absolument sans corps, et parviennent à des demeures encore plus belles, qu’on ne peut décrire facilement, sans parler du temps qui manquent à présent pour le faire”<sup>173</sup>.

Mas ao longo do diálogo são muitos os momentos em que Platão insiste nas linhas programáticas de todos os diálogos estabelecendo uma relação estruturante entre a felicidade e a virtude ou as virtudes agora e mais uma vez salientando o papel da filosofia como escola de virtudes ; como é o caso, o modo como fecha o capítulo da reincarnação, e portanto apesar disso eis o que diz :

“Les plus heureux, reprit Socrate, ne sont-ils pas, même dans cette catégorie, ceux qui prennent la meilleure direction, car ils se sont appliqués à cette vertu sociale et civile qu’on appelle modération et justice, et qui naît de l’habitude et de la pratique, sans l’aide de la philosophie et de la réflexion ? — En quoi sont-ils les plus heureux ? — En ce qu’ils doivent naturellement rentrer dans une espèce animale qui leur ressemble, une espèce policée et civilisée, celle des abeilles, par exemple, ou des guêpes, ou des fourmis ; ou encore ils retournent à la race humaine, et il naît d’eux des gens de bien. - Naturellement. - Mais pour l’espèce divine, Si l’on n’a pas été philosophe, Si l’on a quitté la vie sans être absolument pur, on n’a pas le droit d’arriver jusqu’à elle : pour cela, il faut avoir aimé le savoir”<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Platão [*Fédon*, 63e a 68b], in Vicaire 1983: 12 a 20.

<sup>172</sup> Platão [*Fédon*, 115d], in Vicaire 1983: 105 e 106.

<sup>173</sup> Platão [*Fédon*, 114b-c], in Vicaire 1983 : 103 e 104.

<sup>174</sup> Platão [*Fédon*, 82a a 82c], in Vicaire 1983 : 47.



Também no *Fedro* a insistência no tratamento do problema da felicidade é feita na articulação com a virtude e com a conduta como fica claro quando Sócrates afirma:

“Supposons à présent que la partie supérieure de l’esprit l’emporte, et conduise à une vie réglée et à l’amour de la sagesse : ils passent leur existence d’ici-bas dans le bonheur (μακάριον, no texto grego) et l’union. Maîtres d’eux-mêmes, réglés dans leur conduite, ils ont réduit en esclavage ce qui faisait naître le vice de l’âme, et libéré ce qui produisait la vertu (...) et ni la sagesse humaine ni le délire divin ne peuvent donner à l’homme plus grand bien”<sup>175</sup>.

Evidenciam-se, mesmo se não nomeadas ainda que nomeadas por antonomásia, a *sophrosyne* que está implícita na expressão “maîtres d’eux-mêmes”, assim como a mesma *sophrosyne* e a *phronesis*, quando se diz “réglés dans leur conduite”. Mas a justiça está também implicada, uma vez que não há comportamento regrado ou seja segundo as regras, que o não seja segunda as normas da *dikaiosyne*. Tudo enfim se resume à célebre frase do *Cármides*: o justo é sábio, isto é, *sophron*. (O *sophron* é justo, corajoso, piedoso e feliz). A interdependência entre as *aretai* é permanente e a felicidade está sempre na dependência da prossecução de um ideal de vida virtuosa. (O delírio amoroso incluído nas condições para uma vida feliz é eminentemente platónico como sabemos mas é extravagante ao seu sistema intelectualista e geométrico, mas não é o lugar para problematizar do papel do delírio e do consequente entusiasmo, sendo que simultaneamente noutro lugar, concretamente no *Filebo*, o autor condena o domínio da poesia cénica considerando-a funesta só porque ela confere força e vigor ao desequilíbrio. Ora o mesmo se poderia dizer do entusiasmo e do delírio, que pela sua natureza manterá sempre um pé do lado da *ubris* e da plasticidade moral dionisíaca. Apesar de ser verdade que esse delírio é de origem divina e próprio dos deuses, eu penso que mesmo assim a dúvida permanece. A dúvida justifica-se pelo menos. Poderá ele desempenhar um papel relevante num universo balizado pela temperança, pela moderação, pela ordem, pela regra, pela harmonia e pelo equilíbrio. Poderá? Penso que não a não ser que o autor possa fazer para o delírio aquilo que fez para o prazer no *Filebo*, trazê-lo à medida, ao limite, à ordem. Mas um delírio subordinado à *κόσμια* e a *περας* será ainda um delírio? Não será constitutivo da ideia de delírio uma ultrapassagem dos limites, um sair para fora dos limites, e de algum modo uma forma de instaurar um princípio de desordem e de excedência das regras? Mas em boa verdade esse delírio é mais metafórico que real e aproxima-se de uma espécie de contemplação extática, uma forma essencialmente retórica de definir a beatitude. E a beatitude acontece noutro lugar e nesse outro lugar as coordenadas, através das quais julgamos, ficam inapropriadas, deixam de funcionar. A beleza, essa Beleza maiúscula é de uma outra dimensão. Mas vale a pena vislumbrá-la pelo menos:

“En fait, la Justice, la Sagesse, tout ce qui est l’honneur des âmes, ne présentent aucun éclat dans leurs images d’ici-bas; c’est tout juste Si la faiblesse des organes humains permet à quelques gens, en

---

<sup>175</sup> Platão [*Fedro*, 256b], in Moreschini 1995 : 52.

s'adressant aux représentations de ces objets, d'apercevoir les traits généraux du modèle représenté. La Beauté, elle, était visible dans toute sa splendeur, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux - nous à la suite de Zeus, d'autres à la suite d'un autre dieu - nous contemplions cette vision bienheureuse et divine, et nous étions initiés au mystère qui touche, on a le droit de le dire, à la plus haute béatitude. Ce mystère, nous le célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans l'avenir. Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière<sup>176</sup>, purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille<sup>176</sup>.

Gostava de acrescentar que o tradutor traduziu εὐδαιμονία por *félicité*, depois εὐδαίμονί χορῶ, por «choeur bienheureux» e traduziu em «vision bienheureuse», «bienheureuse» por μακαρίαν □□ e finalmente «béatitude» por μακαριωτάτην. Ora *félicité* e «condition bienheureuse» não são a mesma coisa. Penso que teria sido mais apropriado manter sempre *makaria* para beatitude ou para bem-aventurança e felicidade para *eudaimonia*. Embora como já disse atrás a presença do radical «fe» conote a felicidade com uma forma de expansão, de fertilidade, de fecundidade o que leva ao conceito de *olbios* (ὄλβιος) por um lado mas também a beatitude uma vez que o radical «bea», também exprime essa dimensão de preenchimento de locupletação e portanto de fecundidade e plenitude. Apesar de ser evidente a relação entre a virtude e a felicidade a equação que estabelece a relação de identidade entre a felicidade e o bem não abunda nos diálogos platônicos de forma explícita e inequívoca como aparece por exemplo em Aristóteles, salvo no *Banquete*: Diotima — Mas o que possuirá quem possuir o bem? Sócrates — A resposta é difícil, conquanto mais acessível: será feliz! Isso não significa que a ética platônica não seja igualmente eudemonista, significa que a ética aristotélica o é de uma forma mais clara.

Possuir o bem é possuir a felicidade e é essa identificação que fundamenta o eudemonismo. No caso, mais concretamente, a felicidade é a posse do bem, (Mais, a felicidade é o supremo bem). Mas esta posse do bem é em Platão definida como um acto intelectual de contemplação. Em boa verdade no conjunto da obra de Platão emerge antes a ideia de que a felicidade é a mesma coisa que a contemplação da ideia do bem. Não fora isso e não haveria nenhuma diferença sensível relativamente à noção de bem e de felicidade em Aristóteles.

---

<sup>176</sup> Platão [*Fedro*, 250c], in Moreschini 1995: 42 e 43.

#### V. 4. Felicidade e teleologia.

Sabe-se como em muitos pontos a filosofia aristotélica representa uma continuação relativamente ao pensamento de Platão. Assim é também na relação da felicidade com a virtude. Para Aristóteles a finalidade do homem é o seu bem e o seu bem consiste na realização da perfeição da sua própria natureza. E essa realização completa e perfeita é a *eudaimonia*. “Car l’idée que bien vivre et réussir constituent le bonheur s’accorde avec notre raisonnement et l’on rend presque synonymes vie heureuse et succès”<sup>177</sup>. Para Aristóteles no entanto a felicidade não é jamais um estado, e muito menos a contemplação de uma ideia seja qual for, porque a realização é sempre uma actividade e nesse caso “le bonheur est, suivant nous, l’activité de l’âme dirigée par la vertu”<sup>178</sup>. Pela própria natureza de qualquer actividade reforçada no caso pelo facto de que esta actividade visa «une existence accomplie», estamos na presença de um processo teleológico de algum modo indefinido. É verdade que a *eudaimonia* coincide com a realização completa da existência, com a realização completa da perfeição de uma natureza que justamente só se realiza no devir e enquanto actividade, que eu diria jamais «accomplie». Por isso as virtudes desempenham um papel determinante e permanente ao longo de toda a vida. A *eudaimonia* é de algum modo irrealizável se, como vimos, ela depende conjuntamente de uma virtude perfeita que comanda a actividade da alma e, ao mesmo tempo, de uma existência cumprida. A convergência destes dois elementos é impossível.

Interessa não perder de vista o que estruturalmente une o momento platónico ao momento aristotélico independentemente de pequenas *nuances* lexicais. Em ambos a eticidade e a moralidade não possuem um carácter técnico-pragmático, elas são constitutivas do homem assim como da sua congénita aspiração à felicidade. Não podemos falar de duas instâncias separadas, uma, onde convergiriam os factos da vida, sem mais, e outra, constituída pelos factos da vida moral. A vida aparece assim como uma espécie de sistema que articula internamente as coisas numa sintaxe. E o domínio em que esta sintaxe deixa melhor transcrever os factos e a sua concomitante reflexão espontânea é o domínio ético-moral. Aí o par vida / *agathon* (ἀγαθόν) se pensarmos em Platão e o par vida / *telos* (τέλος) se pensarmos em Aristóteles constituem-se como conjunto orgânico através do qual a vida é imediatamente moralizada e a moral vivificada. Por isso Aristóteles teoriza a vida moral como sistema de meios e fins. E por isso também o objectivo vital que consagra a realização da vida humana enquanto actividade e finalidade é um objectivo ético-moral.

Foi este equilíbrio estrutural que se perdeu com a modernidade segundo Alisdair MacIntyre, por exemplo. Por isso são tantas as vozes hoje propugnando, o regresso a essa forma de equilíbrio, quando a

---

<sup>177</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (L. I, § VIII), 1098b, 21-22], in Voilquin 1992: 34.

<sup>178</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (L. I, § VIII), 1098b 32], in Voilquin 1992: 35.

assunção do objectivo vital encerrava já em si uma gramática moral e, vida e moral convergiam naturalmente para uma acção global virtuosa. Quase que me atrevo a introduzir a ideia de uma ecologia moral no sentido em que a forma de adaptação normal do ser à vida enquanto projecto e finalidade já incluía a inevitabilidade de uma vida virtuosa. Tudo o que se faz faz-se na perspectiva de algum bem, e todo o bem visa o Bem, ou seja o *telos*, ou seja a felicidade. A falência da virtude era concomitantemente a falência da própria realização da natureza do homem, uma vez que a sua natureza não é dada de antemão e sendo um *telos* e tendo um *telos* ela exige uma actividade incessante. Nessa actividade converge a virtude não como qualquer coisa que vem (mas podia não vir) assessorar o processo teleológico, mas justamente enquanto único instrumento que pode conduzir a vida a realizar o seu *skopós* (σκοπός). De facto, na *Ética a Eudemo*, Aristóteles reforça o sentido da perfeição na dupla perspectiva da vida perfeita e da virtude perfeita quando diz, “le bonheur devrait être un acte d’une vie parfaite conforme à une vertu parfaite”<sup>179</sup>.

E como será a conformidade de uma vida perfeita com uma virtude perfeita? Que vida é essa? Ora a vida está na alma, mas segundo Aristóteles a alma é tripartida como de resto já era em Platão. Deixemos de lado a alma vegetativa e a alma sensitiva responsáveis pela nutrição e reprodução e pela sensação e imaginação respectivamente e centremos a nossa atenção na alma racional que é responsável pelo intelecto e pela razão. Se por um lado é clara a superioridade da alma racional sobre as almas vegetativa e sensitiva e se por outro lado a virtude perfeita é a excelência (ἀρετή) que tanto em Aristóteles como em Platão consiste na bondade, a virtude consiste em viver de acordo com a razão no sentido do bem, ou seja com o bem como finalidade. O raciocínio é de algum modo tautológico, já que a função da alma é determinada, no sentido de condicionada, pela finalidade que lhe é peculiar ao mesmo tempo que é definida pela sua função. Mas esta função segunda está ao serviço da primeira, ou seja da sua finalidade. Quer dizer a alma é definida pelo que realiza sendo que se não o realizasse não se comportaria como alma. A alma está condenada a ser o que é, que significa que está condenada a ser a sua funcionalidade. É talvez no coração desta tautologia que se encerra o determinismo metafísico aristotélico, mas também socrático-platónico.

Assim resulta que o que é peculiar à alma humana é ser racional e a função da alma é determinar uma vida segundo a razão. Mas viver segundo a razão significa que a alma realiza a sua perfeição que consiste nesse uso, logo ao agir segundo a sua função peculiar eu diria constitutiva, a alma age virtuosamente porque e repito cumpre a função que a constitui, que lhe é peculiar ou seja que a determina, e o que a determina como finalidade é o bem porque como diz Aristóteles: “l’oeuvre de l’âme et de sa

---

<sup>179</sup> Aristóteles [*Ética a Eudemo*, 1219a], in Décarie 1984: 82.

vertu étant nécessairement une et identique, l'oeuvre de sa vertu sera donc la vie vertueuse. C'est donc elle qui est le bien complet, lequel précisément était à nos yeux le bonheur"<sup>180</sup>.

Em suma há uma lógica circular que reúne agir bem, viver bem (*Zwe Espoudaia*) e ser feliz. E é aqui, insisto que se desenha uma lógica de determinismo metafísico baseada numa lógica de circularidade e de reenvio sistémico. E o nó da lógica finalista e determinista consiste no facto de que se supõe que agir segundo a razão é agir bem, ora sabe-se que se pode agir segundo a razão, logrando não o bem mas o mal, ou, mesmo, não logrando nada porque falhando o objectivo e o alvo.

Quando Aristóteles considera que agir segundo a razão é agir no sentido do bem, quer dizer que se age segundo razões moralmente boas o que não é óbvio para nós mas era lógico para Aristóteles, na medida em que para ele, por um lado se age em conformidade com a finalidade intrínseca do ser isto é em conformidade com aquilo para que o ser foi criado e por outro lado porque para Aristóteles só se age mal por ignorância, ou seja, através da falência da razão.

E sabe-se também que o que determina a falência da razão é a intromissão das paixões no processo deliberativo. Mas sabe-se ainda que esta lógica das paixões é ela mesma circular, uma vez que verdadeiramente o problema das paixões não se pode colocar, porque ao colocar-se, de duas uma ou eu penso e ajo à margem das paixões e elas não são postas, no sentido positivo do termo, isto é não existem, podem quando muito supor-se mas não pensar-se, ou pelo contrário eu penso e ajo tendo as paixões presentes e então estou impedido de verdadeiramente as interpretar correctamente uma vez que estou por elas racionalmente obnubilado.

E isto porque se a alma consta de duas partes uma racional e outra irracional, e se a função da alma racional é de controlar, ordenar e dirigir a irracional, é óbvio que quando um ser age segundo a razão quer dizer que é sob a égide da alma racional que age e sendo assim o problema das paixões não se coloca (elas não estão lá, estão ausentes), e se não for assim, ou seja se as acções forem determinadas pelas paixões sendo que as paixões ao exercerem-se imediatamente atropelam a razão podemos dizer que não existe acção segundo a razão.

Ora se não houver acção segundo a razão não há acção segundo a finalidade própria intrínseca da alma e nessa altura estamos na presença de uma aberração, porque um ser que não se determina segundo a lógica do seu próprio *telos* em ordem a realizar a sua própria natureza simplesmente não se realiza de todo. Não se realiza mal, nem muito, nem pouco, simplesmente não se realiza, como uma faca que não corta ou um cavalo que não corre e salta.

Claro que há autores que entendem o justo meio, a medida certa em Aristóteles, como sendo uma equidistância entre a virtude e o vício e portanto entre um comportamento ditado pela razão e um comportamento ditado pelas paixões. Parece-me que não é disso que se trata.

---

<sup>180</sup> Aristóteles [*Ética a Eudemo* , 1219 a, 26-29], in Décarie 1984: 81.

Se por um lado as paixões e a razão são indissociáveis não o são no plano da deliberação, *boulesis* (βούλησις) e da decisão já antecipadamente tomada, *proairesis* (προαίρεσις). E não o são porque não há comércio possível entre as duas instâncias. Elas são, pelo contrário, inimigas. Uma elimina a outra de qualquer possibilidade dialéctica. É o argumento ontognoseológico que Aristóteles, no essencial, herda do platonismo e que, no essencial, segue, que impede e explicita esse antagonismo radical.

A prudência, quer dizer, a *phronesis*, não escolhe entre a virtude e o vício, até porque a *phronesis* coloca o ser imediatamente no âmbito do bem e, portanto, no âmbito da virtude. É a virtude que pode oscilar na sua realização entre extremos de excesso e de defeito, e é aí que interessa moderar, temperar e é aí que interessa escolher com prudência. Não se escolhe entre o bem e o mal por prudência. A opção pelo bem não é do foro da prudência. A opção pelo bem é constitutiva do ser. O ser é ser para o bem. E porque só há *eudaimonia* na perspectiva do bem; a falência dessa realização significa não um mero falhanço mas o falhanço total; uma vida que não atinge o seu *telos*, é uma vida que não se realiza, que não chega a ser. E isso não é uma mera gafe, isso é o fracasso ontológico absoluto, porque neste ponto embora diferindo quanto ao argumento ontognoseológico, os dois autores convergem na convicção ontológica de que a vida é vida para o bem, o ser e o bem são em última instância a mesma coisa.

O que em Platão é imediatamente dado pela conversão imediata da alma toda inteira e de uma vez por todas, como se infere inequivocamente no *Ménon*, é dado em Aristóteles através de uma actividade que, no entanto, tem uma finalidade<sup>181</sup>. E essa finalidade não é susceptível de escolha. O que pode e deve escolher-se são sempre os meios apropriados para atingir essa finalidade. E daí que a direcção deste processo não possa senão estar entregue às virtudes, e à virtude por excelência que é a prudência<sup>182</sup>. Por isso Aristóteles diz: «le bonheur est, suivant nous, l'activité de l'âme dirigée par la vertu», como já se viu atrás. Só há realização se essa finalidade for perseguida com denodo e sem hesitações. É por isso que a prudência virá a desempenhar um papel mais relevante que em Platão<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Existe um bem supremo para a vida humana e esse bem supremo é a felicidade. Mas a felicidade só se atinge através de uma actividade. Mas esta actividade não é cega nem aleatória. Ela visa o bem e o bem está lá para ser visado. Existe assim uma inclinação dinâmica do sujeito para o objecto e uma potencialidade do objecto para ser escolhido. Como se verá existe apenas um pequeno *quiproquo*: A conformidade com a inclinação não é livre, o sujeito não pode não escolher o bem para o qual existe a inclinação, como se se tratasse de uma necessidade. A inclinação já é o princípio da acção. E, o que não é de somenos, esta inclinação não é afectiva, não é do domínio das paixões, nem é sequer determinada pela vontade. Esta inclinação para a prossecução do bem é intrínseca ontologicamente ao ser, à sua específica natureza, ao seu modo de ser. Então qual o lugar da virtude? As virtudes auxiliam no processo de escolha, deliberação e decisão. Mas o que é mais importante ainda, é o facto de que este auxílio não é meramente processual ou prático. Neste ponto Platão e Aristóteles convergem totalmente: As virtudes superiormente lideradas pela *phronesis* (pela *sophrosyne* em alguns textos platónicos) colocam imediatamente o ser na clareira da sua realização, abrem-lhe as portas, abrem e iluminam o caminho. E é justamente porque elas encerram esta dimensão de condição de possibilidade, de condição a priori para a realização, que eu as considero transcendentais.

<sup>182</sup> Digo a prudência, ou seja a *phronesis* na sua acepção mais instrumental e prática, porque à falta de alternativas lexicais digo por vezes prudência referindo-me à virtualidade puramente transcendental da *phronesis*, para a qual não há, infelizmente, semantema adequado.

<sup>183</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (I, VII), 1097a15- 1097b6], in Voilquin 1992: 30 a 32.

A ideia de processo e de realização progressiva da vida como um todo implica a necessidade de escolhas permanentes e essa necessidade convoca naturalmente a prudência, agora numa acepção prática. Aristóteles não inventou a *phronesis* mas foi obrigado pela natureza da sua ética construtiva e diferida no tempo e no espaço a desdobrar a *phronesis* numa acepção teórica que mantém e no essencial como ressalva Hans Georg Gadamer com as mesmas funções e características, e numa acepção prática, propriamente prudencial.

No princípio da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, define o bem como sendo aquilo para que se tende em todas as circunstâncias. Porque todas as actividades humanas tendem para um fim e esse fim é o bem. A partir de uma analogia com as artes, ele mostra que os diversos bens são hierarquizados, e ordenados a um outro fim, sendo que esse fim não é ordenado a nenhum outro<sup>184</sup>. Quer dizer que se alguns dos fins que nós procuramos são procurados em função de um outro fim, e esse fim não é procurado senão por si mesmo, então esse será o fim supremo e portanto o supremo bem. E este supremo bem é a felicidade. Então:

“N’est-il pas exact que, par rapport à la vie humaine, la connaissance de ce bien a une importance considérable et que, la possédant, comme des archers qui ont sous les yeux le but à atteindre, nous aurons des chances de découvrir ce qu’il convient de faire ? S’il en est ainsi, il faut nous efforcer de préciser, même d’une manière sommaire, la nature de ce bien et de dire de quelles sciences ou de quels moyens d’action il relève”<sup>185</sup>.

Já na *Metafísica* Aristóteles explica melhor a razão pela qual aquilo que é a finalidade coloca todos os outros fins na situação de meios e portanto em movimento, “puisque’absolument tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa nature propre est une fin, étant donné que c’est en vue de ce bien que les autres êtres deviennent et existent”<sup>186</sup>.

Toda a finalidade da Ética aristotélica consiste em determinar o verdadeiro bem do homem, quer dizer o fim último da sua vida, ou seja a felicidade que é a finalidade por excelência de uma vida realizada, mas que é também o princípio de toda a vida moral<sup>187</sup>, “puisque toute connaissance et toute décision librement prise vise quelque bien, quel est le souverain bien de notre activité ? Sur son nom du moins il y a assentiment presque général: c’est le bonheur, selon la masse et selon l’élite, qui supposent que bien vivre et réussir sont synonymes de vie heureuse”<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (I, VII), 1097a15- 1097b6], in Voilquin 1992: 30 a 32.

<sup>185</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (I § 2 2-3), 1094a 20-30], in Voilquin : 22.

<sup>186</sup> Aristotle [*Metafísica*, B 2, 996a24-25], in Tricot 1991: 74.

<sup>187</sup> A felicidade é auto-suficiente e consiste em realizar a natureza do homem, o seu ofício específico, ou seja, a tarefa própria do homem, o papel para que foi concebido

<sup>188</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (I, § IV 1-2), 1095a 14-24], in Voilquin 1992: 24.

A felicidade é assim auto-suficiente e consiste em realizar a natureza do homem o seu ofício específico. Ou seja, a tarefa própria do homem, o papel para que foi concebido. Enfim: A felicidade, que é o supremo bem, é a realização plena das capacidades própria do homem, a plena e perfeita realização da sua natureza. Aquela natureza que está no homem como *telos*, como absoluta finalidade, para a qual o homem tende necessariamente. Simplesmente para a realização da sua natureza o homem deve mobilizar todo o arsenal das suas próprias faculdades e virtudes. Ou seja o homem deve mobilizar a sua natureza afim de que possa realizar a sua natureza. Neste ponto quase que se pode falar de um imperativo, no sentido em que o homem é moralmente obrigado a realizar a sua natureza. Se o não fizer abre-se a uma espécie de aberração ontológica. Mas, como por outro lado, também se sabe que, e por via do argumento ontognoseológico, o mal, e não o bem portanto, se logra por pura ignorância. Tudo isto implica naturalmente que o caminho da *areté* (ἀρετή) é inevitavelmente o caminho da sabedoria. E daí que no intelectualismo optimista clássico muitas vezes *sophia* (σοφία), *episteme* (ἐπιστήμη) e *phronesis* estejam em consonância e total convergência<sup>189</sup>. Mas como afirma D. J. Allan: “Todas as capacidades intelectuais em virtude das quais temos por objectivo o verdadeiro fim e somos capazes de assegurá-lo estão subsumidas sob a *phronesis*”<sup>190</sup>. Todas as virtudes, através do seu exercício seriam cegas sem a tutela intelectual da *phronesis*, embora Aristóteles reconheça que existe uma diferença entre as *aretai* e a *phronesis*, abandonando a perspectiva puramente intelectual das virtudes, que estava presente em Sócrates e Platão. A liderança continua intelectual, mas as virtudes estão intimamente associadas ao carácter, “as quais, de acordo com a perspectiva de Aristóteles, são essencialmente disposições emocionais correctas, resultado do treino ou da habituação iniciada na juventude”<sup>191</sup>. O que corresponde plenamente ao que eu disse sobre a *phronesis*. Esta é uma espécie de intuição intelectual que funciona imediatamente, como se soubesse de antemão qual a melhor escolha<sup>192</sup>. Enquanto as outras “virtudes, cada qual na sua esfera própria, consistem, não no conhecimento de princípios verdadeiros, mas sim em hábitos de simpatia e aversão”<sup>193</sup>. O domínio próprio da *phronesis* fica assim muito bem delimitado.

Em Platão estaríamos perante uma ética idealista enquanto em Aristóteles predominaria uma ética empírica e quase proto-utilitária. Nesse esquema faz moessa o conteúdo do Livro X da *Ética a Nicómaco*.

---

<sup>189</sup> É através deste tipo de raciocínio lógico que se pode concluir que a felicidade, ou seja o bem, é obra da razão, porque é a razão que permite a realização do homem, porque é a razão a sua faculdade mais específica, aquela que melhor o caracteriza. Percebe-se que o Livro X afinal é o resultado de um desenvolvimento lógico.

<sup>190</sup> Allan 1993: 152.

<sup>191</sup> Allan 1993: 153.

<sup>192</sup> António de Castro Caeiro chama-lhe “disposição desocultante, sensatez, possibilidade extrema do ponto de vista prático, homóloga da sabedoria no ponto de vista teórico”, in Caeiro 2004: 9. É a enorme dificuldade em compreender o verdadeiro significado desta faculdade prudencial que se confunde com uma virtude que legitima a variedade semântica. Mas todas exprimem o sentido iluminante da intuição imediata. Espécie de clarão prémonitório, que instantaneamente vislumbra todos os desenlaces possíveis.

<sup>193</sup> Allan 1993: 153.



O triunfo evidente, nesse livro, da contemplação, e de uma contemplação de tipo eidético, é perturbador relativamente ao resto da obra. Mas a verdade é que apesar de muitas vezes se olhar com estranheza para o Livro X da *Ética a Nicómaco* e da inusitada atmosfera de abstracção contemplativa, deve-se ser justo e atender ao facto de que Aristóteles anuncia essa concepção menos empírica e mais teórica desde o Livro I quando afirma: “La foule et les gens les plus grossiers placent le bonheur dans le plaisir; aussi montrent-ils leur goût pour une vie toute de jouissances. Effectivement trois genres de vie ont une supériorité marquée: celui que nous venons d’indiquer; celui qui a pour objet la vie politique active; enfin celui qui a pour objet la contemplation”<sup>194</sup>.

Qual é então esse bem que põe em movimento todos os outros fins e todas as acções. Antes de mais ele não é à maneira platónica um existente em si separado das coisas, nem mesmo um modelo (eidético, uma ideia). Se o bem é uno e transcendente que existe em si, ele é transcendente ao próprio homem e não é um bem para o homem e sendo assim não pode ser um móbil para a acção, ao menos segundo a concepção de acção segundo Aristóteles.

Aristóteles é realista e portanto não são as ideias apenas que são o objecto de conhecimento. Em Platão à custa do seu idealismo intelectualista o bem assimilava-se ao ser e à verdade e portanto tudo se jogava na procura da verdade. Para Platão o bem era um inteligível e até fonte de inteligibilidade. O desejo do bem é desejo do espírito, da alma melhor dizendo pela verdade. Para Aristóteles o objecto de conhecimento não são as ideias, mas o mundo da experiência. É a partir do particular que se atinge o universal. E, também assim na ética: Paralelamente a um bem ontologicamente constituído existe um bem particular adequada a entes particulares. Se o bem é aquilo para que todos os seres tendem, cada ser tende para esse bem de uma forma particular. O que é universal é a existência do bem e essa propensão de cada ser para o bem. Mas para o seu bem. Embora, e deve fazer-se justiça a Gadamer<sup>195</sup>, «o seu bem» seja o Bem.

Pelo que o Livro X acrescenta à problemática do bem e da felicidade pode-se sintetizar assim: O supremo bem e o fim para que toda a actividade humana se dirige é a felicidade, que pode ser definida como a contínua contemplação da verdade eterna e universal. A felicidade alcança-se por intermédio de uma vida virtuosa, o desenvolvimento da razão e a faculdade da sabedoria teórica.

Mas e este é seguramente o elemento mais polémico da ética aristotélica, para a prossecução do ideal de felicidade é necessária a existência de bens exteriores suficientes para garantirem a saúde, o ócio e a oportunidade de pôr em prática acções virtuosas. Estes actos virtuosos exigem uma escolha consciente e um propósito ou motivação moral.

---

<sup>194</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco* (I, V2), 1095b15-19], in Voilquin 1992: 26.

<sup>195</sup> Gadamer 1994.

O homem tem uma responsabilidade moral pessoal pelas suas acções. Uma responsabilidade que é dupla, porque a escolha obedece a duas preocupações, aquela que se prende com a moralidade intrínseca das escolhas e, ao mesmo tempo, aquela que se prende com a sua utilidade relativamente à realização metafísica do ser. Mas eu penso que no essencial pode dar-se uma coincidência entre as duas.

Não falei ainda da operacionalidade do justo meio e da medida certa, e não o fiz porque irei desenvolver todas essas questões quando construir o modelo teórico da mediania no próximo capítulo. Mas não é despropositado deixar já uma nota muito precisa, até porque é a ideia de *mésotes* (μεσότης) que articula de uma forma incontornável a ideia de felicidade com a virtude. E a virtude moral é o justo meio entre extremos de excesso e defeito pelo que, em geral, a vida moral é moderada em todas as coisas, excepto no âmbito da própria virtude.

Nenhum apetite ou desejo humano é mau, se for controlado pela razão, em conformidade com um princípio moral. A virtude moral é adquirida por uma combinação de conhecimento, hábito e autodisciplina. Mas a autodisciplina é regulada pelo equilíbrio inevitável entre as orientações normativas da moderação-temperança com a prudência.

A articulação da felicidade privada e da felicidade pública decorre em Aristóteles através da política<sup>196</sup>. Mas em Aristóteles não é necessário recorrer a mitos com funções de parábola simbólica uma vez que para Aristóteles a virtude moral não pode ser alcançada abstractamente. Ela exige acção moral num ambiente social concreto. E esse ambiente é a *polis*. A ética e a política estão estreitamente relacionadas porque a política é a ciência social por excelência já que o homem é um *zoon politikon* e nesse sentido a realização da vida boa ou feliz exige a sociedade onde os homens podem desenvolver todo o seu potencial. O objectivo da política consiste em proporcionar as melhores condições sociais para a realização do bem, ou seja da felicidade. Portanto a finalidade da política é o bem humano. A ética aristotélica é ainda mais genuinamente holista que a ética socrático-platónica. O bem da comunidade é ainda mais importante do que os bens individuais. Não me admira que a *Respublica Christiana* tenha adoptado Aristóteles neste domínio e não Platão, pensamento que permanece muito dominado por uma concepção moral e política demasiado aristocrática.

Em resumo: Diferentemente das orientações ético-morais modernas; centradas na determinação justificativa de uma normatividade correcta para a acção, mas onde a acção aparece atomizada e descontextuada de uma lógica dos fins, sendo por isso apenas centrada em fins conjunturais, e portanto desligada de um *telos* onde os fins parciais ganhariam a dimensão específica de instrumentais; a filosofia prática [que estava centrada na finalidade global (*telos*) da vida humana] concebe as escolhas éticas e

---

<sup>196</sup> Aristóteles tem em mente uma investigação dupla em que cada uma das partes se articula e implica a outra. Se nos perduntarmos que tipo de organização política é a melhor achar-se-á que o único critério de avaliação é o bem-estar dos homens individuais. Se começarmos por considerar qual é a melhor vida para o indivíduo, seremos forçados a tomar em consideração, por seu turno, a sua necessidade de associação permanente com outros, cf. Allan 1983: 151.

morais, não como fenómenos isolados, determinados por aquilo a que nos habituámos a designar por consciência moral (*sínderesi*), mas como formas de concretizações singulares sempre renovadas de um objectivo global e último, espécie de horizonte-farol de todos os comportamentos. Este horizonte é a felicidade ou vida boa (conseguida enquanto um todo).

É a identificação do bem com a felicidade mas também com a virtude que faz destas filosofias ético-existenciais (e holistas), filosofias eudemonistas. Ele, o grande objectivo, o grande *skopós* (σκοπός), o *telos*, anima e está presente em todos os actos, em todos os comportamentos e em todas as escolhas. Ele, o *telos*, orientado por uma sabedoria prática na prática, mas já previamente determinado teoreticamente por uma sabedoria transcendental, a *phronesis*, configura de uma vez por todas a natureza de uma conduta. Seria verdadeiramente tautológico fundamentar a relação entre finalidade, isto é a perfeição, isto é, a felicidade e a virtude.

À margem de qualquer forma de subjectivismo ontológico a conexão entre a felicidade e a vida moralmente boa ou conduzida pela virtude constitui um todo onde são inextrincáveis as partes. De tal ordem assim é que se pode falar depreciativamente de um verdadeiro determinismo metafísico. O homem está teleologicamente condenado a ser feliz, porque condenado a realizar a sua natureza, a sua perfeição e para isso é obrigado a mobilizar a virtude. Se o não fizer, e pode não fazê-lo, então não chegará a realizar a sua natureza e pura e simplesmente será um fracasso ontológico, ou seja, não chegará a ser.

São muitos os autores que contemporaneamente visam a recuperação desta ligação estreita entre a felicidade e a moral quer ao nível de uma recuperação do papel central da virtude (e das virtudes), quer também pela recuperação dos pergaminhos de uma filosofia prática, mas entendendo a filosofia moral enquanto filosofia prática como forma de a salvar do seu estiolamento metaético ou então através da diluição da ética em éticas regionais que perderam para sempre de vista o ideal de excelência.

A falência de uma perspectiva eudemonista centrada na ideia de excelência e enquadrada numa filosofia prática visando uma finalidade, abriu caminho ao triunfo de perspectivas hedonistas «à la carte». O triunfo do emotivismo moral e do utilitarismo moderno posterior ao «tournant linguistique» consagrou essa crise axiológica profunda. É dos destroços dessa crise que se erguem as vozes que pretendem recuperar o sentido da virtude e de uma filosofia prática dos fins. Desde Hannah Arendt até Tomaz Nagel, passando por Tugendhat, MacIntyre e mesmo por G. E. Moore, é todo um leque de revisões que interessa ter em conta.

## V. 5. Felicidade e dever (a).

Não deixa de ser curioso que aquilo que na cultura greco-latina aparece como uma equação quase tautológica resulta da identidade entre virtude e felicidade. Se não há identidade há pelo menos relação instrumental e afinidade ou convergência. Ora é justamente essa identidade que sempre esconde uma forma de instrumentalidade que aparece mais tarde em Kant como qualquer coisa de contraditório nos próprios termos. Kant fundamentava o seu lamento a partir da análise da equação formalizada no pensamento epicurista e no pensamento estóico. O que ele sobretudo lamentava era o facto de ambos estabelecerem uma conexão entre a virtude e a felicidade, uma vez que virtude e felicidade representam conceitos extremamente diversos.

Baseava-se ele, Kant, nisto: O epicurista dizia ter consciência de que a máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o estóico afirmava que afinal a felicidade residia na consciência da sua própria virtude. Para o primeiro, a moralidade reduzia-se à prudência; para o segundo, mais exigente, segundo o seu entendimento, só a moralidade era a verdadeira sabedoria.

É o momento para colocar a outra grande relação entre a questão da felicidade e a questão da moralidade, trazendo agora a problemática da relação entre uma moralidade do dever, que consubstancia uma ética deontológica, e a sua eventual antinomia com o eudemonismo.

Entendo por ética deontológica (do grego «deon», que significa dever), uma ética que não faz depender nem os bens nem os valores e sobretudo os actos da vontade de uma avaliação da sua finalidade<sup>197</sup>. Antes de entrarmos propriamente no coração da ética kantiana e da sua relação com as éticas eudemonistas e teleológicas, importa colocar duas ou três questões que imediatamente advêm ao pensamento:

Qual a relação do homem com a natureza?

A questão significa que, ou existe uma separação clara entre os dois domínios (e então o equilíbrio deve ser permanentemente procurado, mas inviabiliza a felicidade uma vez que esta pressupõe uma tranquilidade e uma serenidade que a procura inviabiliza), ou esse equilíbrio existe justamente na perspectiva de que sendo o homem essencialmente natureza a procura não só não é destrutiva mas

---

<sup>197</sup> Uma ética deontológica é sempre não eudemonista, não utilitarista e não consequencialista. Kant é muito claro a esse propósito. Para ele: “fim é sempre o objecto de uma inclinação, i.e.. de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua acção, assim como a lei (que ordena praticamente) é um objecto do respeito. Um fim objectivo (isto é, o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o fim último. A felicidade própria é o fim último subjectivo de seres racionais do mundo (fim que cada um deles tem em virtude da sua natureza dependente de objectos sensíveis, e do qual seria absurdo dizer: que se deve ter), e todas as proposições práticas que têm como fundamento este fim último são sintéticas, mas ao mesmo tempo empíricas. Mas que todos devam fazer para si do supremo bem possível no mundo o fim último, eis uma proposição prática sintética a priori e, decerto, uma proposição objectivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai mais além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas”, cf. Kant [*A religião nos limites da simples razão*], in Morão 1992: 14 (nota 2). Fica claro nesta asserção que Kant não condena a felicidade, isto é o desejo da felicidade como fim último, mas que nem faz sentido inscrever esta questão no domínio da vida moral. O desejo de felicidade não é moral nem deixa de ser. É outra coisa.

consagra o dinamismo activo e potente que a natureza é. De um lado a posição de Diderot, de Cálicles, de Trasímaco, de Nietzsche e até de Sade, entre muitos outros, do outro lado a posição socrático-platónica, a posição aristotélica, as teologias medievais sobretudo as de orientação aristotélica.

Ora a posição kantiana parte da inadequação entre a natureza e o homem. Esta inadequação implica que, ao agir sobre o mundo, o homem toma a consciência de que não é causa desse mundo sobre o qual actua, ao mesmo tempo que esse mundo natural lhe apresenta um dinamismo e uma criatividade que é superior à capacidade de adequação dos seus princípios práticos. Sendo assim a perseguição da felicidade tornar-se-ia um factor de desestabilização profunda. Haverá portanto uma relação estável e duradoura entre a nossa moralidade e a felicidade sendo que esta releva desse acordo com a natureza?

Qual a relação entre a felicidade e a moralidade? convergência ou disjunção absoluta? O mundo natural do devir e da mutação permanente poderá coadunar-se com a estabilidade normativa que pressupõe a moralidade, sendo que a adequação entre a norma por um lado e o sucesso na interação entre a natureza e a satisfação pode ser eminentemente precária. A norma exige estabilidade, continuidade, permanência. A felicidade exige correspondência estável, satisfação continuada e sólida. Mas a realidade perturba os dados e determina que a felicidade só ocorre através de uma adequação permanente. Se a realidade natural e histórica muda constantemente, constantemente se exige ao ser que se adequa. Este esforço permanente do homem às condições mutáveis da realidade não promete a possibilidade de uma felicidade estável subsumível num comportamento que para ser moral deveria estar sob a alçada da lei que é por natureza estável, mas que por ser estável se desadequa dinamicamente de cada nova situação em que o agente muda para se adequar.

Nos *Grundlegung*, Kant mostra bem que, resultando a procura da felicidade da satisfação de uma gama muito variada de inclinações e desejos, que o homem, pela sua natureza de ser não onisciente, não pode controlar jamais e isso está implícito, a felicidade não pode ser um critério racional e moral. Ou seja, para lá da crítica, eu diria afectiva, Kant duplica o seu anti-eudemonismo de uma crítica intelectual: “Seulement le précepte qui commande de se rendre heureux a souvent un tel caractère qu’il porte un grand préjudice à quelques inclinations, et que pourtant l’homme ne peut se faire un concept défini et sûr de cette somme de satisfaction à donner à toutes qu’il nomme le bonheur”<sup>198</sup>. Kant pensava, pode-se dizer assim, que os gregos acreditavam excessivamente nas virtudes.

Aliás a falibilidade da felicidade, enquanto fundamento moral, reside justamente no facto de que a razão não é capaz de determinar os meios através dos quais se pode obter e atingir um sentimento de uma satisfação (Gozo = *Genuss*) durável dos prazeres desta vida (*Freude, des Lebens*)<sup>199</sup>. Só a própria experiência e não a razão é que pode ser útil na escolha pessoal do modo de vida desejável para a

---

<sup>198</sup> Kant, [*Fundamentos da Metafísica dos costumes*, 399], in Delbos 1992: 64.

<sup>199</sup> Kant, [*Metafísica da moral*, 14/6], in Gregor 1991: 25.

satisfação de uma dada inclinação. E é aí na incapacidade de que se possa construir uma fórmula a priori, susceptível de conduzir a resultados seguros, que reside a pobreza constitutiva do papel da experiência na vida moral. O papel da experiência e o papel da felicidade.

Em resumo há assim uma relação estreita entre felicidade, inclinação, sensação e prazer, na medida em que a satisfação das inclinações provoca justamente satisfação, isto é prazer, ou seja um sentimento agradável de existência. Como, num quadro como este, a constituição de princípios a priori é impossível, a felicidade não pode desempenhar um papel relevante na constituição da moralidade. A felicidade é do domínio do subjectivo, a moralidade pretende-se objectiva. A felicidade é do domínio particular, a moralidade pretende-se geral e universal. A felicidade é do domínio dos princípios hipotéticos, a moralidade é do domínio dos princípios categóricos. Uma satisfaz desejos e inclinações, a outra exige a obediência a normas imperativas. Uma é centrada no egoísmo, a outra centrada no dever.

Mas tudo ficaria mediatamente definido se tivéssemos em mente que a fonte da moralidade é a liberdade e que a liberdade se define, em Kant, como sendo a independência relativamente ao poder das inclinações. É a vontade livre, isto é, a vontade não submetida ao império das inclinações que pode agir. A sua acção é determinada pela razão legisladora, única instância que pode subtrair a vontade ao poder das inclinações.

A felicidade, como horizonte de comportamento estável não é possível. Uma felicidade deslocada para um outro tempo não é felicidade; Como disse Locke, o homem actua sempre no tempo para resolver os problemas da sua *uneasiness*, do seu desconforto, digamos assim. Ninguém que se sente infeliz diz, para si mesmo, que o importante é continuar a agir como nada se passasse, obedecendo a um imperativo abstracto, na perspectiva de que virá a ser feliz uns quantos anos depois. O homem adequa-se imediatamente às circunstâncias e aos desafios que se lhe colocam. Isso é em larga medida a felicidade possível, no tempo e na interação com a mutabilidade das condições naturais. A falência dessa felicidade enquanto móbil de orientação moral está implícita. A moralidade não pode retirar as suas máximas de algo tão inadequado, estruturalmente diria. A moralidade pede estabilidade normativa e comportamental enquanto a felicidade determina mudança e adequação permanentes.

O homem é, muitas vezes, impotente perante a natureza. Não é o senhor absoluto da natureza. Não é o seu mestre. Eu diria que não é completamente autónomo, logo não é completamente autónomo na sua relação com a procura da felicidade, que é sempre uma forma qualquer de adequação, senão à adversidade, pelo menos à mudança. Logo não pode haver relação de convergência entre a felicidade e a moralidade. Uma actividade releva da heteronomia e a outra tem a presunção da autonomia. São incompatíveis numa palavra. A felicidade fica assim presa no cerne de um processo causativo, onde permanentemente evita o homem, foge à sua acção e onde o homem permanentemente procura o contacto.

“Le concept de la causalité, comme nécessité naturelle, à la différence (zum Unterschied) de la causalité comme liberté, ne concerne l’existence des choses qu’en tant qu’elle ne peut être déterminée dans le temps, partant comme phénomènes par opposition à leur causalité comme choses en soi. Or, si l’on prend les déterminations de l’existence des choses dans le temps pour des déterminations des choses en soi (ce qui est le mode de représentation le plus ordinaire), la nécessité, dans le rapport de causalité, ne peut en aucune façon s’unir avec la liberté ; mais elles sont, l’une par rapport à l’autre, contradictoires. Car de la première, il résulte que tout événement, par conséquent aussi toute action qui se passe dans un point du temps (Zeitpunkte) est nécessairement sous la condition de ce qui était dans le temps qui a précédé. Or, comme le temps passé n’est plus en mon pouvoir, toute action que j’accomplis d’après des principes déterminants qui ne sont pas en mon pouvoir, doit être nécessaire, c’est-à-dire que je ne suis jamais libre dans le moment (Zeitpunkte) où j’agis. Bien plus, quand même je considérerais mon existence tout entière comme indépendante de toute cause étrangère (par exemple de Dieu), de telle sorte que les principes déterminants de ma causalité, de toute mon existence même ne seraient pas en dehors de moi, cela ne changerait pas le moins du monde cette nécessité naturelle en liberté. Car je suis à tout moment toujours encore soumis à la nécessité d’être déterminé à agir par ce qui n’est pas en mon pouvoir, et la série infinie à parte priori des événements que je ne ferais jamais que continuer, d’après un ordre prédéterminé et que je ne pourrais nulle part commencer moi-même, serait une chaîne naturelle continue et ma causalité ne serait par conséquent jamais liberté”<sup>200</sup>.

Onde é que sobra lugar para a ideia de que a virtude ganha o direito à felicidade, e onde a felicidade apareceria como o prémio de um mérito, quando a realidade nos ensina a felicidade imerecida assim como a infelicidade do justo, paradigmaticamente ilustrada na figura de Job. Provavelmente e teremos que admiti-lo como possibilidade a mutação que sobre o problema se dá na passagem da felicidade veterotestamentária para a beatitude dos evangelhos terá uma relação qualquer com o facto de que a única felicidade que se pode prometer deverá ser diferida no tempo e assim aparecer sobretudo como messiânica e escatológica, projetada numa outra vida, ainda que essa seja a verdadeira vida, como disse S. Paulo. É nos *Fundamentos da metafísica dos costumes* (ou da moral) que Kant começa a explicar a contingência e falibilidade da felicidade.

De facto, a procura da felicidade, ao residir numa inclinação natural e ao depender da prossecução de meios empíricos para se poder realizar, é duplamente condicionada. Por um lado a felicidade implica a satisfação de necessidades e desejos, mas a pluralidade das nossas necessidades assim como a sua mutabilidade no tempo e no espaço impedem empiricamente a satisfação completa. O homem tacteia continuamente, continuamente realiza e continuamente sente a pressão de nova realização. Por outro lado, a satisfação e a felicidade que está no horizonte variam de época para época e de lugar para lugar, assentando como assentam em princípios empíricos, donde decorre que esta nossa inclinação<sup>201</sup> para a felicidade, enquanto inclinação natural não pode por si mesma constituir um princípio universal de conduta e de determinação comportamental.

<sup>200</sup> Kant, [*Crítica da razão prática* (1ª § III), 169], in Alquié 1997: 100 e 101.

<sup>201</sup> Mas “as inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade”, cf. Kant [*A religião nos limites da simples razão*], in Morão 1992: 63 e 64.

Mas a limitação mais profunda e mais ampla reside no facto de que a inclinação para a felicidade assenta em princípios tirados da experiência que decorrem da finitude, e é no fim de contas essa finitude ingénita que impede o conhecimento absoluto mesmo daquilo que poderia viabilizar a felicidade. Falta sempre uma ideia de síntese onde todos os comportamentos encontrariam a sua justificação. E falta, porque falta a possibilidade ontológica para a realização dessa síntese. A precaridade e a finitude inviabilizam a síntese. A possibilidade da síntese está sempre em deferência reiterada.

O que empurra o homem para a acção relativamente à felicidade são sempre imperativos hipotéticos que não podem enunciar mais do que regras momentâneas de destreza e prudência, empiricamente desenhadas na conjuntura e já condenadas ao desmentido histórico, para serem sempre substituídas por outras, e assim indefinidamente, sendo que ainda por cima são sempre condições subjectivas que não podem apresentar uma legitimidade prática universal. Elas mudam de indivíduo para indivíduo. A verdade é que nenhum ser possui a visão global de todas as vantagens e desvantagens da sua acção em ordem ao bem-estar e à felicidade. A condição mutável da empiricidade, a flutuação permanente das circunstâncias e dos humores, impede uma perspectiva global.

Aquilo que nos torna felizes depende sempre da diversidade das nossas necessidades, varia de pessoa para pessoa e varia ao longo do tempo. Enquanto hipotético, subjectivo e empírico o princípio da felicidade não pode ser nem objectivo, nem racional, nem universalizável, logo não se adequa à exigência da moralidade. E se a felicidade não pode conter a determinação universal da lei moral e do imperativo categórico, ela pode e consegue de resto funcionar como contrapeso contra os mandamentos deontológicos uma vez que nela e através dela se entricheira todo o universo egoísta das inclinações e das necessidades.

“Le concept du bonheur n’est pas un concept que l’homme abstrait de ses instincts et qu’il extrait de sa propre animalité, mais c’est la simple Idée d’un état, à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous de simples conditions empiriques (ce qui est impossible). Il se propose cette Idée, à la vérité de manières extrêmement différentes, au moyen de son entendement mêlé à l’imagination et aux sens; il modifie même si souvent ce concept, que si la nature était entièrement soumise à son caprice <Willkur>, elle ne pourrait absolument admettre aucune loi déterminée universelle et fixe pour s’accorder avec ce concept mouvant et, ce faisant, avec la fin que chacun se propose de manière arbitraire. Même si nous voulions ramener cette fin au véritable besoin naturel, en lequel notre espèce est complètement d’accord avec elle-même, ou d’autre part exalter au plus haut point l’habileté à réaliser des fins imaginées, toutefois ce que l’homme comprend sous le nom de bonheur et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté), ne serait pas atteint par lui, parce que sa nature n’est pas telle qu’elle puisse trouver son terme <aufhören> et se satisfaire dans la possession et la jouissance”<sup>202</sup>.

O homem precisaria da eternidade e da onisciência para transformar circunstâncias empíricas e hipotéticas em circunstâncias universais e categóricas, o que não é possível dada a constitutiva falibilidade e precaridade do homem.

---

<sup>202</sup> Kant [*Crítica da faculdade de julgar*, § 83], in Philonenko 1965: 240.



Porque é que finalmente não é possível estabelecer um nexos causal entre virtude e felicidade. Na procura da felicidade não intervem a liberdade transcendental<sup>203</sup>, logo não intervém a moralidade e sendo assim o divórcio é praticamente a priori. Para que houvesse relação entre a virtude e a felicidade era necessário que o desejo de felicidade fosse por si mesmo causa motriz para as máximas da virtude o que é impossível se tivermos em conta que as máximas que colocam o princípio determinante da vontade no desejo da sua felicidade não são dotadas de moralidade pelo que não podem fundar o universo das virtudes. Ou então seria necessário que a máxima da virtude fosse causa eficiente de felicidade, o que é igualmente impossível porque “toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objectivos; por conseguinte, não pode esperar-se no mundo, mediante a mais precisa observação das leis morais, nenhuma conexão, necessária e suficiente para o soberano bem, da felicidade com a virtude. Ora, dado que o fomento do bem supremo, o qual encerra no seu conceito esta conexão, é um objecto a priori necessário da nossa vontade e está indissolúvelmente ligado à lei moral, a impossibilidade deste fomento deve demonstrar também a falsidade da lei. Se, pois, o soberano bem é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si”<sup>204</sup>.

A crítica do eudemonismo levado a cabo por Kant suscitou e continua a suscitar as mais variadas reacções sobretudo quando a ética aristotélica é arrastada para a discussão. Por outro lado a ética aristotélica e a ética kantiana concordam muitas vezes, apesar das enormes diferenças, enquanto possibilidades de uma filosofia prática. Poderá estabelecer-se apesar de tudo algum nó de convergência entre uma ética teleológica, que seguindo a etimologia poderemos definir por uma ética dos fins e uma ética centrada no dever, deontológica portanto. Em ambos os casos se evidencia uma perspectiva radicada na autonomia do saber prático por um lado reconduzível a uma concepção finalística e por outro lado ancorada numa elaboração fortemente normativa.

Eram muitas as diferenças culturais e espirituais entre a época de Aristóteles e a época de Kant. Assim enquanto em Kant há uma clara separação da instância ético-moral relativamente à instância política, resultado inevitável do triunfo do individualismo que vindo já do humanismo renascentista culmina na filosofia das luzes, em Aristóteles a intimidade ficou provada atrás. Para Kant a moralidade não se confunde com a legalidade. Em contrapartida a filosofia prática aristotélica é estranha a essa separação das águas. Em Aristóteles o homem é moralmente bom justamente porque as leis da *polis* são

---

<sup>203</sup> Porque esta íntima relação entre a vontade, a liberdade e a moralidade é decisiva no pensamento ético kantiano. Como ele diz: a vontade deve ser concebida enquanto totalmente independente da natureza nas suas relações de causalidade necessária.

<sup>204</sup> Kant [*Crítica da razão prática*], in Morão 1989: 133.

boas e ele as respeita, mas sobretudo porque essas leis são determinantes para que ele possa viver virtuosamente. Não faz nenhum sentido falar de um agir virtuoso individual que se opõe às leis da comunidade política e social, ou que lhes é indiferente. O aristotelismo é, nesse plano, claramente holista. Realização moral e prescrição jurídico-legal estão imbrincadas reciprocamente e não é possível falar de uma separação.

Por outro lado é completamente estranha à ética clássica essa invenção recente a que chamamos consciência e portanto é absurdo imaginar um universo de deveres correlacionados com essa consciência moral<sup>205</sup>. Não que não esteja presente uma mínima manifestação prescritiva, mas o que predomina é a preocupação mais global e ecológica de saber qual a vida mais digna para ser vivida pelo cidadão no quadro da *polis*. E como, actuando de acordo com a finalidade inscrita na condição própria do homem, lograr a felicidade, enquanto forma de realizar a sua própria natureza.

Em Aristóteles não há a inscrição de normas morais ideais ou de estruturas axiológicas recomendadas em abstracto e separadas da praxis, essa sim orientadora e orientada pela experiência moral.

Mas Kant não responde propriamente a Aristóteles que de resto nunca aparece mencionado nos seus textos quando se trata de condenar a ética eudemonística. Kant responde à inversão teleológica, para usar a expressão de Robert Spaeman, operada pela cultura moderna, jusnaturalista e sobretudo anglo-saxónica, que substitui uma finalidade construtiva de realização ontológica pela moderna meditação sobre a autoconservação. “La conservation de soi, l’affirmation de soi, et non plus la transcendance à soi, sont leur nouveau paradigme”<sup>206</sup>.

Segundo Spaeman também não haveria uma diferença tão radical assim entre as duas filosofias práticas, a clássica e a moderna de matriz kantiana. De facto segundo este autor:

“L’éthique antique essayait déjà de penser l’accomplissement des devoirs envers les autres comme partie intégrante de l’eudaimonia. Et à l’inverse, le souci du bien-être propre est considéré, par les éthiques kantienne et utilitariste, comme un devoir conditionnel, comme un commandement de l’impératif catégorique ou une partie de l’optimisation du monde”<sup>207</sup>.

Sendo que por outro lado embora se enfatize sobretudo a perspectiva anti-eudemonista da filosofia prática kantiana, a verdade é que a felicidade é um elemento importante e o apelo à felicidade

---

<sup>205</sup> A ética da consciência é antes de mais essencialmente um fenómeno pós-tridentino. “L’elaborazione medievale del concetto di coscienza morale o, con termine tecnico, «sinderesi», ne offre una visione molto rilevante anche dal punto di vista della più estrema e urgente attualità. Essa propone infatti due modelli, perfettamente espressi dall’etica delle «potenze» di Tommaso d’Aquino e dall’etica del «distacco» di Meister Eckhart, che rappresentano in modo molto efficace una alternativa che oggi si può dire costituisca l’enigma fondamentale dell’etica”, in Sciuto 1995: 10.

<sup>206</sup> Spaemann 1997: XII e XIII.

<sup>207</sup> Spaemann 1997: VIII.

existe em muitos lugares da obra kantiana como muito bem evidenciou Victoria Wike, e a que farei menção mais à frente.

Simplesmente como salienta Spaeman<sup>208</sup>, enquanto o eudemonismo não conduz senão, segundo Kant, a regras hipotéticas de prudência, que fazem desaparecer o carácter incondicionado do facto moral, o deontologismo, para os seus críticos, baseava-se numa segura abstracta onde a dimensão etológica não entrava, reforçado pelo facto de imputar ao agente um desinteresse radical que esvaziaria a vida moral da sua íntima conexão com as práticas sociais.

Ora como já tinha intuído Bossuet o desinteresse radical não passa de uma quimera e ainda por cima perigosa, porque o desinteresse destruiria de caminho os próprios fundamentos antropológicos da vida moral e ética que justamente num plano estritamente etimológico se corporizou na tradição ocidental indescrimível dos costumes, dos hábitos, ou seja das práticas sociais.

Max Scheler diz a esse propósito, que nem a procura da felicidade nem a acção moral individual “peuvent en tant que tels constituer un motif d’action, parce que l’un et l’autre ne se constituent que «sur le dos des actes», dont l’intention directe est dirigée vers d’autres contenus que le bonheur personnel ou la moralité personnelle”<sup>209</sup>.

Mas a crise era bem mais profunda e como vamos ver o próprio pensamento de Kant é já expressão dessa crise.

A crise é em larga medida fomentada segundo Alisdair MacIntyre pela secularização radical e pela revolução científica. O que não deixa de ser curioso, já que MacIntyre fundamenta a crise justamente a partir dos valores que nobilitam a grande revolução mental dos séculos XVII e XVIII. O que legitima a posição deste autor resulta da sua nostalgia holista explícita,

“Cela peut rappeler le diagnostic de MacIntyre, selon lequel la fragmentation contemporaine des valeurs éthiques témoigne du règne de l’individualisme et de l’effondrement des structures communautaires, permettant la floraison d’une culture de vertus, autant qu’elle témoigne de l’influence désastreuse des idéaux rationalistes et universalistes de la tradition des Lumières, incapables de soutenir une pensée et une pratique morales concrètes, cohérentes et viables”<sup>210</sup>; o que aliás ele confia a dado passo:

“Je considère donc que L’utilitarisme du milieu et de la fin du XIX siècle ainsi que la philosophie morale analytique du milieu et de la fin du XX siècle sont des tentatives infructueuses visant à tirer l’agent moral autonome de la situation où l’avait laissé l’échec du projet des Lumières de donner une justification rationnelle et laïque à ses allégeances morales. Dans cette situation, comme je l’ai déjà dit, le prix payé pour être libéré de ce qu’on croyait l’autorité externe de la morale traditionnelle fut, pour les éventuels énoncés moraux de l’agent nouvellement autonome, la perte de tout contenu faisant autorité. Tout agent

---

<sup>208</sup> Spaemann 1997: IX.

<sup>209</sup> Spaemann 1997: 23 e 24.

<sup>210</sup> Virvidakis 1996 : 202 e 203.

moral pouvait maintenant s'exprimer, libre des contraintes externes de la loi divine, de la téléologie naturelle ou de l'autorité hiérarchique; mais pourquoi serait-il écouté ?”<sup>211</sup>.

Alisdair MacIntyre interpreta a revolução da modernidade na perspectiva tradicional, e essencialmente anglo-saxónica de destruição do holismo pela substituição do individualismo. Ao não introduzir na sua reflexão, como faz por exemplo Alain Renaut, a componente do individualismo do sujeito dotado de autonomia (sendo que a autonomia não é apenas a ruptura com a heteronímia disciplinar do antigo regime mas é também a construção de um modelo disciplinar, com a diferença de que a nova fonte da disciplina e do fundamento se ergue no preciso momento em que o sujeito se torna autónomo), desvirtua o sentido da modernidade e abre caminho para uma nostalgia do equilíbrio orgânico das sociedades pré-individualistas. É que faz parte da assunção da autonomia a submissão à própria norma. E é isso justamente que aparece em Kant. Não deixa de haver autoridade no quadro da cultura que inaugura a autonomia moderna. É a própria autonomia que a engendra no momento da sua constituição, quer a nível individual, quer a nível colectivo, pela introdução das ideias de pacto e de contrato social e político.

Claro que, entendidas as coisas assim, há semelhanças entre a natureza do holismo e a natureza das sociedades resultantes do contrato e do pacto social e político. Mas há uma diferença fundamental. Agora a comunidade reconstruída é uma associação voluntária de homens livres o que antes era a arbitrariedade de uma hierarquia e de uma organização em castas, ordens ou estados. O próprio pacto de sujeição (à frente eu considero que todos os pactos são pactos de sujeição, portanto aqui refiro-me sobretudo ao pacto que engendra uma situação de poder unipessoal, autoritário e repressivo) é infinitamente mais legítimo que a estrutura social baseada na tradição holista trifuncional. A tese de MacIntyre estaria completamente correcta se a leitura da modernidade fosse feita, aliás como ele o fez, do ponto de vista do individualismo moderno que inevitavelmente conduziria ao emotivismo tal como veio a acontecer. Mas isso só aconteceu porque há logo no início do processo da secularização moderna e da sua ruptura com o holismo tradicional uma denegação do alcance completo da revolução que se de facto evidenciou o indivíduo, evidenciou também o sujeito autónomo, e essa perversão não é alheia ao facto de que uma orientação do projecto emancipador das luzes foi cavalgada por outra e foi esta outra que paradoxalmente triunfou. A tradição humanista foi cavalgada pela tradição redundante da técnica e da metafísica do poder do sujeito reificado através das suas obras tecnológicas e científicas. Aquilo a que Heidegger chama a metafísica do sujeito não está centrada no sujeito autónomo que assume toda a amplitude do processo da autonomia mas antes num tipo de sujeito que persiste no essencial não autónomo e que resulta da confusão entre duas tradições uma que está centrada na ideia de secularização e outra centrada num externalismo radical e numa separação completa (a mim parece-me agora incompleta. Ou seja prevalece nas posições externalistas uma secularização incompleta, não formalmente,

---

<sup>211</sup> MacIntyre 1997: 68.

aí a revolução foi tão radical para os protestantes como para os não protestantes, mas através da persistência de uma homologia implícita.

O que eu quero dizer é que as cidades estão completamente separadas, a terrena e a de Deus, mas intimamente há mecanismos psicológicos, de organização do poder, do direito e da moral tanto normativa quanto repressiva que são intermutáveis e que conferem à sociedade civil uma espécie de justiça escatológica inconsciente)<sup>212</sup>entre a instância moral e religiosa e a instância mundana. Esta, cuja genealogia podemos situar a partir de Roger Bacon chega até aos nossos dias e tem um momento importante no puritanismo inglês<sup>213</sup>, embora a sua fundamentação esteja sempre incorporada ao pensamento luterocalvinista em última instância.

Quando Kant apresenta a sua ética ela visa não tanto o eudemonismo clássico, mas o que já eram sinais de um hedonismo dissolutor do ponto de vista moral.

Ora o que suportava todo o edifício moral clássico e medieval assentava em três pontos essenciais:

“la nature humaine à l'état brut, l'homme tel qui pourrait être s'il réalisait son *telos* et les préceptes moraux qui lui permettent de passer d'un état à l'autre. Mais l'effet conjugué du rejet laïque des théologies protestante et catholique et du rejet philosophico-scientifique de l'aristotélisme devait éliminer toute notion de «l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos*». Puisque tout l'intérêt de l'éthique, comme discipline théorique et pratique, est de permettre à l'homme de passer de son état présente à sa vraie fin, l'élimination de toute notion de nature humaine essentielle et l'abandon de toute notion de *telos* ne laissent qu'un schéma moral composé de deux éléments dont les relations deviennent peu claires”<sup>214</sup>.

É no quadro do pensamento moral dos séculos XVII e XVIII, que a crise eclode. Ele tem por base dois fenómenos coetâneos, por um lado a destruição das éticas clássicas que todas, apesar de variarem os motivos e as finalidades, eram na sua essência teleológicas e eudemonistas e reuniam num mesmo programa a vida virtuosa e a realização da perfeição humana. A perfeição da realização humana residia de facto na realização da felicidade no quadro de uma vida virtuosa. Por outro lado o facto do esforço de superação da crise não ter tido em conta a natureza da situação real entretanto criada, mas agir como se tal não tivesse acontecido.

---

<sup>212</sup> Quando Santo Agostinho e mais tarde Lutero dizem a propósito de Deus, que é em seu nome que os tiranos reinam. Eu diria que esta expressão sintetiza em absoluto o que quero dizer. É a convicção de que persiste uma ideia de homologia muito perigosa que estabelece um nexo permanente entre os dois reinos. Modernamente apesar de toda a secularização, ela manter-se-ia viva uma vez que esta secularização seria mais aparente do que real. A homologia prevalece recalcada e portanto as formas de organização social, jurídica e política manteriam formas descricionárias de poder, como é por exemplo o caso da pena de morte, a vontade punitiva recentemente fundamentada na existência de um eixo do mal, etc. A presença da homologia traduz-se também por uma desvalorização da pessoa humana e pelo reconhecimento de uma certa legitimidade da escravização de que é vítima, de uma alienação, que de resto, a constitui.

<sup>213</sup> Refiro especificamente o puritanismo inglês porque é ele que é em larga medida responsável pela eclosão do fenómeno do neoplatonismo de Cambridge. E ambos justificam a tese de Ernst Cassirer, tese esta cheia de potencialidades para uma desconstrução moderna da modernidade.

<sup>214</sup> MacIntyre 1997: 54.

Só estudos recentes têm podido estabelecer o nó da relação entre os comportamentos morais e as motivações psicológicas dos agentes. Hoje sabemos que no interior de uma acção caminham uma pléiade de variáveis mais ou menos aleatórias e que se torna difícil imputar ao comportamento razões unívocas e universais.

Com diz Owen Flannagan:

“Un examen froid et rationnel de nos connaissances sur la nature humaine remet en cause non seulement certaines conceptions philosophiques excessivement rationalistes des agents moraux comme raisonnements universels, mais il sape aussi nombre d’incursions récentes dans la théorie de la vertu. Les théoriciens de la vertu ont raison de penser que la sensibilité morale a pour support une constellation complexe de traits de caractère et de dispositions, plutôt qu’une règle morale ou un principe universel tel que le principe de l’utilité ou l’impératif catégorique. Mais ils ne sont pas assez conscients du degré auquel les vertus et les vices sont des constructions qui dépendent des intérêts et qui sont très sensibles aux situations. De plus, leurs théories ne tiennent pas suffisamment compte de ce qu’on connaît sur les relations causales complexes qui existent entre les divers aspects de notre économie psychologique”<sup>215</sup>.

O relativismo introduzido pela análise psicológica das motivações mina a pretensão do universalismo racional ético-antropológico. Mas este momento nem sequer é inaugural, ele veio juntar-se a muitas outras desconstruções da moral tradicional. O momento de Hume, por exemplo, foi importante. A intuição de que só de uma forma forçada se pode passar de um «is» para um «ought», abalava o sistema, que no caso do eudemonismo aristotélico-tomista era mesmo a sua base. De facto o determinismo ético-metafísico comportava justamente estes dois instantes de uma forma crucial. Face àquilo que o homem é (enquanto natureza a realizar) impõe-se o dever da virtude para conduzir o homem à sua verdadeira natureza, que é então necessariamente a realização da sua mais alta perfeição. E a realização da mais alta perfeição é a felicidade, seja ela *eudaimonia* ou *summum bonnum*.

E, portanto, uma vez minados os pressupostos ético-antropológicos, é o próprio teleologismo que fica condenado.

Mas o que se tornou grave e representa a natureza da própria crise consiste no facto de que o edifício não ruiu por inteiro, quer dizer, muitas das injunções morais em vigor (hábitos mentais) continuaram o seu caminho, só que agora privadas do seu contexto teleológico, quer dizer, privadas do enquadramento em que faziam sentido. Há um conteúdo sem forma, que é tão grave quanto uma forma sem conteúdo.

Há, por outro lado, uma certa visão da natureza humana tal como ela é. E uma vez que as injunções morais estavam inicialmente situadas num esquema cujo objectivo era corrigir, melhorar e educar a natureza humana, elas (essas injunções) não são evidentemente as que teríamos deduzido (as que teriam sido deduzidas) a partir de verdades sobre a natureza humana, ou justificadas tendo por base as características da natureza humana. Refiro-me à natureza humana real e objectiva e não à natureza

---

<sup>215</sup> Flannagan 1996: 19 e 20.

humana centrada num dever-ser (vir a ser) ideal. Como diz Alisdair MacIntyre, que venho seguindo de perto, “les injonctions de la morale risquent d’être celles que la nature humaine a fortement tendance à enfreindre”<sup>216</sup>. Ora a crítica que está implícita atinge o coração das éticas teleológicas mas não atinge de todo as morais centradas no dever, e muitos menos as que se alicerçam na predominância do «Imperativo Categórico». O *sollen* não é esmagado pela positividade do *sein*. E a separação radical dos dois mundos, o mundo do ser onde imperam as inclinações, o egoísmo e o interesse e o mundo do dever-ser, dominado pela universalidade racional da norma deixa incólume a ética transcendental e deontológica às críticas que acabei de expor.

Mas voltando ao que mais interessa, importa compreender sobretudo a falência das éticas clássicas e a falência sobretudo das éticas que visaram a sua substituição. Já disse que há hoje um enorme conjunto de posições reflexivas que manifestam um claro sentimento de nostalgia pelas éticas clássicas e em particular pelo eudemonismo aristotélico suportado pela virtude. Não seria assim tão importante para mim na perspectiva do enquadramento na minha reflexão, se não fosse o caso de que praticamente todos os autores associam a crise profunda no domínio ético-moral à revolução mental dos séculos XVII e XVIII. E aqui é que está o busílis, o nó górdio do problema, uma vez que a nostalgia pelas éticas da virtude que se manifesta, manifesta também implicitamente a nostalgia pelo modelo social em que essas éticas foram criadas se desenvolveram e proliferaram, ou seja o modelo orgânico-corporativo, ou para usar a linguagem de Louis Dumont, o modelo holista de organização económico-social e de organização política. Ora é óbvio que esta nostalgia implica também logicamente uma implícita, senão mesmo explícita, condenação do modelo social e jurídico-político que resultou da pulverização social e ideológica do holismo e assim o advento das modernas sociedades individualistas, liberais e democráticas. É todo o modelo que cai por si, a partir deste esforço de desconstrução ético-moral. O que eu quero dizer é que esta nostalgia arruína por completa o dispositivo emancipador do projecto da *Aufklärung*, ou se se preferir, da modernidade, ainda que os dois termos não queiram dizer rigorosamente a mesma coisa.

Alasdair MacIntyre, que é provavelmente o esforço mais bem conseguido e melhor remunerado dentro desta linha que referi, na obra de referência, que venho citando intitulada *After Virtue (Après la vertu)*, concentra a fonte do mal, geneticamente falando, no facto de que o consenso largo sobre a vida ético-moral faliu. Esse consenso baseava-se na articulação simples de três momentos interligados, a saber: Uma antropologia dinâmica que explicita a oposição entre «l’homme tel qu’il est», ou seja o primeiro momento e «l’homme tel qu’il pourrait être s’il réalisait sa nature essentielle», que é o segundo momento e finalmente o momento ético, que é “la science qui doit permettre aux hommes de comprendre comment

---

<sup>216</sup> MacIntyre 1997: 54 e 55.

ils passent du premier état au second”<sup>217</sup>. E a falência deste consenso é coetânea da falência do modelo económico, mas sobretudo social e jurídico-político em que ele se baseava. E os responsáveis pelo princípio da ruína foram o protestantismo e depois no seio da igreja pós-tridentina o jansenismo.

O esquema comportava elementos clássicos e elementos teístas e quiçá transcendentais, mas em ambos os casos persistia, porque dominava, uma racionalidade implícita baseada, é certo, numa lógica finalista da potência e do acto, do ser e do dever-ser, na perspectiva de um inevitável vir a ser. O esquema não comportava a erosão do cimento intelectual e racional. Ele era essencialmente implícito, mas dentro dessa enorme descrição, era decisivo. O assalto voluntarista e irracional foi a primeira de muitas fatalidades. Tal como Alasdair MacIntyre, que nestes pontos segue de perto Elizabeth Anscombe<sup>218</sup>, embora não o explicitando, deixa claro que estas posições começaram a ser desenvolvidas muito antes da modernidade, bem dentro da Idade Média. Eu penso que o autor se refere à Escolástica Franciscana, em particular Duns Scoto e Ockham, embora eu me incline para a perspectiva de que é já em Roger Bacon que a genealogia entronca e que numa primeira fase culmina justamente não em Scoto ou Ockham mas antes em Francis Bacon. A reforma luterana e calvinista nos domínios mais importantes não acrescenta nada que não estivesse já dito, por S. Paulo, por Santo Agostinho, por Roger Bacon, por S. Boaventura, por Scoto, por Ockham, por Francis Bacon, por exemplo, uma vez que são seguramente os nomes mais sonantes. E o que foi posto em causa, de uma forma profunda e continuada, foi a escolástica intelectualista e de orientação racionalizante, onde é justo destacar, para as três religiões monoteístas, S. Tomás, Maimónides e Averróis.

É que, como oportunamente afirma MacIntyre: «Selon ces nouvelles théologies», referindo-se naturalmente àquelas que culminam no protestantismo e no jansenismo, “la raison ne peut fournir aucune réelle compréhension de la vraie fin de l’homme; la raison a perdu ce pouvoir lors de la chute de l’homme”<sup>219</sup>. O esquema persiste, mas profundamente enfraquecido. A uma perspectiva globalmente optimista baseada no finalismo intelectualista, que em boa razão configurava mesmo o modelo de um verdadeiro determinismo metafísico, tal a apodicticidade das sua lógica interna, veio sobrepor-se uma perspectiva pessimista que encontra na dramatização do episódio da queda e na arbitrariedade da Graça as cauções ideológicas para que se possa apostrofar sem contemplos o papel da razão. Para mim e isso deve ficar claro, sempre que a razão for desvalorizada de uma forma contundente, é sempre o projecto humanista e emancipador que é posto em causa. Não há humanismo, nem secularização, nem emancipação à margem ou contra a faculdade mais nobre do ser humano.

---

<sup>217</sup> MacIntyre 1997: 52.

<sup>218</sup> Anscombe 1981.

<sup>219</sup> MacIntyre 1997: 53.



Ora esta erosão do intelectualismo aristotélico-tomista, através da crise teológica, foi reforçada por uma outra crise, aquela que resultou da rejeição do próprio esquema luterocalvinista pela designada Contra-Reforma. O resultado é que, o elemento de endurecimento teológico desgastou o edifício tradicional a dois níveis e em dois momentos sucessivos. É justo acrescentar que o advento reformista foi global e que a reforma protestante foi acompanhado por uma reforma católica igualmente muito integrista.

Do efeito combinado das duas resultou aquilo que Delumeau designou por «*pastoral do Medo*», largamente responsável pela descristianização que grassou na Europa a partir do século XVII e que culmina no século XVIII.

Mas o mais grave é que aquela erosão reforçada ainda pela secularização filosófico-científica, teve como consequência o facto de “éliminer toute notion de «l’homme tel qu’il pourrait être s’il réalisait son *telos*», puisque tout l’intérêt de l’éthique, comme discipline théorique et pratique, est de permettre à l’homme de passer de son état présent à sa vraie fin”<sup>220</sup>. E portanto a eliminação das bases da propedêutica antropológica corroía todo o edifício desde os seus alicerces. Talvez que por isso mesmo foi tão obsessiva a procura de novas bases antropológicas para fundamentar a nova ética, o novo direito, a nova moralidade, a nova economia e a nova concepção da vida pública.

Para MacIntyre o problema residiu na erosão, para mim não, o problema não residiu na erosão das bases estruturais do holismo, mas antes no *modus operandi* dessa erosão. Que desde o princípio tenham estado em aliança promíscua elementos secularizantes radicais que, visando ou não a autonomia, a incorporavam naturalmente, e elementos estruturalmente heterónomos e externalistas, aí sim é que esteve o problema.

A questão não é que o ataque contra o edifício tradicional tenha produzido fragmentos incoerentes, estilhaços a que falta a coerência de uma *mathesis*, o problema é antes, que esses fragmentos tenham persistido e persistiram porque o ataque à velha *Mathesis Universalis* não foi levado até às suas últimas consequências. Ora isso não aconteceu porque o esforço de revisão humanista não foi sistematicamente liderado pela razão secularizante mas, em muitos casos, por cavalos de Tróia vindos do universo não racional ou até irracional e, ainda, porque a trincheira para a qual correram a proteger-se todas as forças de inércia acabou por ser o empirismo sensista, estruturalmente dominado por uma atávica hostilidade relativamente à razão e aos perigos que ela prometia.

---

<sup>220</sup> MacIntyre 1997: 54.

O equívoco reside, e é o momento de deixar isso muito claro, no facto de que o sensismo empirista desempenhando objectivamente o papel de trincheira defensiva das posições heterónomas, surge no século XVIII aureolado como se de uma orientação genuína das Luzes, se tratasse<sup>221</sup>.

E é aqui que reside o nervo da minha suspeita: A orientação empírico-sensista não converge com o espírito genuíno das Luzes. O externalismo, o voluntarismo e o positivismo não favorecem o humanismo e a autonomia. A revolução da razão autónoma, através da secularização que comportava, da artificialidade corrosiva para todos as sobrevivências holistas, o sentido do *sapere aude* que lhe estava naturalmente adjudicado, além ainda dos horizontes sociais e políticos que os ideários do pacto e do contrato inevitavelmente realizariam no plano colectivo, tudo isso implicaria a completa desagregação de um mundo e a reconstrução de outro com materiais totalmente outros e não com fragmentos. Por tudo isso não me solidarizo, senão em parte, com o que diz MacIntyre:

“Le projet des moralistes du XVIII siècle était condamné à l’échec: ils voulaient trouver le fondement rationnel de leurs croyances morales dans une vision particulière de la nature humaine, tout en ayant hérité d’un ensemble d’injonctions morales et d’une conception de la nature humaine expressément conçues comme contradictoires. La révision de leurs croyances sur la nature humaine ne put résoudre cette contradiction. Héritiers de fragments incohérents d’un schéma de pensée et d’action autrefois cohérent, ils étaient inconscients de leur situation historico-culturelle et donc inconscients du caractère impossible et extravagant de la tâche qu’ils s’étaient attribuée”<sup>222</sup>.

Ainda está por estudar devidamente o papel negativo, se bem que aparentemente positivo, de todos os intelectuais europeus de orientação calvinista, a começar por Locke, a culminar em Diderot, na urdidura desta ruína constituída por fragmentos, mas pior ainda constituída potencialmente pela inevitabilidade do recurso a esses fragmentos. A revolução que devia como irei mostrar, ser conduzida pela autonomia e no sentido da secularização radical, foi em larga medida conduzida por inimigos da autonomia e da secularização total.

Kant tinha uma consciência muito lúcida desta crise quando salienta no segundo livro da segunda crítica que à margem de um quadro teleológico todo o projecto moral se torna ininteligível. Ele tinha razão, de facto o século XVIII entreviu um quadro teleológico que envolvia Deus, a liberdade e a felicidade como coroamento da virtude. Separar a moral deste quadro é acabar com ela. Ou mudar radicalmente o seu carácter. O século XVIII destruiu o quadro e não foi capaz de propor um enquadramento sistémico global. É como se à revolução destrutiva faltassem as *frameworks* construtivas.

---

<sup>221</sup> Ao sensismo eu atribuo dois pecados capitais relativamente ao processo que está em curso no século XVIII e que vem já do século XVII. Primeiro trata-se de uma orientação intelectual incapaz de concentrar em si a forças de uma *Mathesis Universalis* que possa aparecer como alternativa à *mathesis* tradicional. E não pode pelo seu carácter fragmentário, feito de empiricidades avulsas e saberes dispersos. Segundo, porque alberga em si muitos elementos da *Mathesis Universalis* em crise, a saber: voluntarismo, positivismo e externalismo heterónimo.

<sup>222</sup> MacIntyre 1997: 55.

O século XVIII desnaturalizou a ética tradicional, mas não foi capaz de a artificializar em absoluto. Não foi capaz de a secularizar por completo. MacIntyre só vê os contornos do falhanço mas não vai à raiz do problema.

O que MacIntyre não diz é que existe uma fonte para este equívoco. Essa fonte é o triunfo do empirismo sensista anglo-saxónico, ideologia para onde acorreram, como se de uma trincheira se tratasse, todos os que temeram o carácter radical da revolução da autonomia e da secularização conduzida pela razão emancipadora. Tanto assim que tanto em Hume como em Smith o *trouble* foi menor do que no continente uma vez que no ambiente intelectual das Ilhas Britânicas a nova epistemologia vinha ao encontro da desagregação operada. A nova epistemologia continha justamente como sua ideossincrasia o facto de ser uma lógica do conhecimento que conduz à lógica da fragmentação. O empirismo, o sensismo e o utilitarismo, que lhes é correlato, inibe toda a possibilidade de reconfiguração de uma *Mathesis Universalis* e valoriza, de facto, o domínio da pulverização epistémica pela via das empiricidades e dos saberes fragmentários e fragmentados. Ora o perigo que a razão representava era, em boa verdade, a possibilidade de, na ressaca da falência da tradição intelectual moribunda, ser capaz de construir uma nova ordem, ontológica, epistémica e ético-jurídico-política.

Depois, Alisdair MacIntyre glosa a mutação da metáfora do corpo na metáfora individualista. Concluindo que “c’est seulement quand l’homme est conçu comme individu indépendamment de tous les rôles qu’«homme» cesse d’être un concept fonctionnel”<sup>223</sup>.

Essa metáfora vai de Aristóteles a S. Tomás de Aquino. E é com a Escolástica Franciscana que começa a erosão. E, claro, tudo muda, até a natureza das palavras-chave da linguagem moral. Agora há ilações inaceitáveis e conclusões que não fazem nenhum sentido. O idioma moral mudou :

“Le principe «Pas de conclusion ‘devrait’ à partir d’une prémisses ‘est’» devient une vérité inévitable pour les philosophes dont la culture ne possède que le vocabulaire moral appauvri qui résulte des épisodes que j’ai retracés. Qu’on ait vu là une vérité logique éternelle montre le profond manque de conscience historique qui caractérise et infecte encore maintenant une trop grande part de la philosophie morale. Le moment où cette «vérité» fut proclamée est un événement historique crucial, qui marque à la fois la rupture finale avec la tradition classique et l’écroulement décisif du projet formé au XVIII<sup>e</sup> siècle de justifier la morale dans le contexte de fragments hérités mais déjà incohérents”<sup>224</sup>.

Em síntese: Na tradição anterior os enunciados morais e avaliativos podem ser considerados verdadeiros ou falsos exactamente como qualquer outro enunciado factual. Mas a partir do momento em que as funções essenciais do homem desaparecem da moral, torna-se impossível tratar os juízos morais como enunciados factuais<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> MacIntyre 1997: 58.

<sup>224</sup> MacIntyre 1997: 58.

<sup>225</sup> MacIntyre 1997: 59.

O próprio Kant trata os juízos morais como imperativos e portanto não susceptíveis de verdade ou erro.

MacIntyre considera que continuamos a usar juízos morais aos quais atribuímos um sentido factual (assertórico, apofântico), de verdade ou de erro. Mas não sabemos em função de que ou em virtude de quê esses juízos morais particulares são considerados verdadeiros ou falsos. Talvez que eles sejam sobrevivências linguísticas das práticas do teísmo clássico que lhe ofereciam um contexto que está hoje completamente perdido. Eles eram ao mesmo tempo hipotéticos e categóricos<sup>226</sup>.

(São sobrevivências linguísticas e hábitos mentais que jamais poderiam ter desaparecido de um momento para o outro. Falta às vezes na História das Ideias a humildade que constitui por exemplo a História Social ou a História das Mentalidades, e que consiste na assunção clara de que os elementos de longa duração, pela sua estruturalidade, persistem, sobredeterminados pela sua carga de inércia, como massas imóveis e pesadas que a história demora a remover. Isso não impede que possam ser reconhecidas enquanto tal, pelo historiador. O facto de continuarem, aparentemente como nada se tivesse passado, não significa que o processo da sua remoção não tenha sido já desencadeado e que por essa via não se possa augurar o seu desaparecimento definitivo e completo, mesmo num tempo em que a sua presença ainda é incontornável).

Hipotéticos, significa que exprimiam juízos sobre o comportamento teleologicamente apropriado a um ser humano. categóricos porque era possível subsumir esses juízos nos mandamentos de Deus. Se se privam os juízos morais daquilo que os tornava hipotéticos e categóricos eles perdem o seu estatuto claro e as frases em que se exprimiam perdiam sentido. Essas frases tornam-se disponíveis como formas de expressão para o eu emotivista<sup>227</sup>.

Não deixa de ser curioso e, de algum modo, paradoxal que MacIntyre veja como uma perda aquilo que alguns filósofos seiscentistas e, sobretudo, os mais originais e arrojados pensadores setecentistas viam como sendo o progresso da autonomia. É verdade que aquela época deu o golpe de misericórdia na estrutura hierarquizada teisticamente e teleologicamente fundada onde o homem se diluía, isto é, onde estava aprisionado.

E é verdade também que esta estrutura que se perdeu, desempenhou um papel fundamental na harmonia social e mental do seu tempo. Uma harmonia ecológica, cósmica mesmo, até porque ela pretendia ser uma espécie de microcosmos do mundo real.

O que eu pretendo dizer e passo a explicar-me melhor é que, no âmbito de pervivência do holismo, da organicidade corporativa holista, ou ainda da harmonia transcendental holista, o elemento que alimenta esta harmonia é a existência de uma ordem cósmica essencial, indiferente ao tempo e, por isso,

---

<sup>226</sup> MacIntyre 1997: 59.

<sup>227</sup> MacIntyre 1997: 59.

glorificada como imóvel e eterna. Ora, quando esta ordem e harmonia cósmica dominam, de tal modo que nela se integram naturalmente as ordens social e política, o que de mais relevante acontece, e é o que significa, é que a própria normatividade dos seres, ou seja a regra dos próprios seres, coincide com a regularidade ontológica, ou seja, com a regularidade do todo. Não há aqui lugar para as figuras do indivíduo e sobretudo do sujeito. O *nomos* (νόμος) coincide com a *physis* (φύσις). E ambos harmonicamente articulados respondem pela harmonia do *kosmos* (κόσμος).

E porque todos os elementos do sistema fazem sentido, numa espécie de articulação interna que converge para um modelo teórico que é, ele próprio, holístico, a regularidade ontológica, a que me refiro, mergulha as suas raízes mais profundas nos pressupostos órfico-pitagóricos da apolinicidade. É que a regularidade possui um acentuado sentido estético que por essa via conduz à ideia de harmonia. Uma harmonia tal como a concebo. Uma harmonia que impede a evidência de qualquer parte sobre a outra. Uma vez que logo que uma parte se sobrepõe a outra desaparece a totalidade harmónica<sup>228</sup>. Compreende-se que exista uma oposição de fundo, inegociável, entre a lógica do intelectualismo da mediania e todas as ideologias que promovem uma lógica do poder e do domínio. Como específico imediatamente em nota de rodapé, *pleonexia* (πλεονξία) também é espírito de domínio, procura da preponderância, embora a sua ligação antinómica com o vitalismo da expansão egoísta se faça através do facto de que *pleonexia* também significa abundância. E sabe-se como a apolinicidade é, pelo contrário, frugal, austera e enfim medíocre.

Tudo ficará mais claro quando no cap. I da Segunda Parte construir dinamicamente, quer dizer no quadro de uma interdisciplinaridade consequente, o modelo da mediania. Por ora direi apenas que esta presunção radica no facto de que os elementos religiosos da apolinicidade fazem, desde o princípio, corpo com os elementos ético-morais da apolinicidade, mas também com os elementos estéticos e finalmente com os elementos sociais orgânicos, isto é com o holismo.

Assim quando se pensa na harmonia clássica, deve pensar-se numa Harmonia global que contém todas as harmonias regionais, mas não como partes separáveis, e pelo contrário como relação íntima de cosmos a microcosmos.

Em síntese, e agora posso dizê-lo nestes termos que antes poderiam aparecer um pouco obscuros, quando eu me refiro à *ubris* estou a significar também a violação do *nomos*. A *ubris* é *pleonexia* (πλεονξία)<sup>229</sup> o que significa que é globalmente ruptura com a *eunomia*, e esta ruptura põe em causa todo

---

<sup>228</sup> E recordo aqui o que disse Jean Cazeneuve acerca da ideologia apolínea: “L’homme heureux n’est pas celui qui se différencie de la masse, mais celui qui vit en harmonie avec toute la tribu et même avec la nature toute entière. Il faut donc bannir l’ambition, l’égoïsme et l’agressivité”, in Cazeneuve 1966: 151.

<sup>229</sup> *Pleonexia*, ou seja, ambição excessiva, na expressão de Xenofonte, mas também espírito de dominação. Percebe-se a íntima relação que é, não só possível, mas obrigatório que se estabeleça entre a recusa religiosa da *ubris*, enquanto excesso, enquanto atitude do indivíduo que se toma por Deus, que desafia o poder de Deus, e a sua dimensão ético-social e política, que sintetiza um

o edifício, tanto no plano ético, como estético, como social e político. E finalmente, é por isso que harmonia é ordem, equilíbrio, moderação, temperança e medida. E é por isso que as expressões (μηδεν ἀγαν) e (μέτρον ἄριστον), como muitas outras que já referi ao longo deste texto, fazem sentido, mas esse sentido só é Sentido quando é entendido como arquitectura global de todas as partes.

MacIntyre vê bem o bem que se perdeu e vê ainda melhor o mal em que essa perda se tornou, porque em boa verdade é a partir do resultado final, o emotivismo, que ele reconstrói a sua interpretação e crítica. O que ele não vê é o que poderia ter sido o edifício moral resultante da destruição do edifício moral de Antigo Regime, se não fosse o caso de nos domínios religiosos e ético-morais não se ter logrado o que afinal se logrou nos domínios materiais. Preso nesta cegueira parcial o autor deixa de lado todo o projecto emancipador que em potência a *Aufklärung* racional continha em si como possibilidade. E só faz sentido estudar e compreender um fracasso se o objectivo não for regredir para o passado mas antes reencontrar com solidez o caminho da sua superação, à boa maneira hegeliana.

Logicamente que face às premissas MacIntyre não podia senão concluir que o individualismo moderno daria inevitavelmente lugar ao emotivismo.

Acontece, porém, que essa injunção não é necessariamente verdadeira. O saudosismo de MacIntyre pelo holismo clássico justifica-se porque ele estabeleceu este nexos causal entre individualismo e emotivismo como sendo a inevitabilidade da desconstrução do modelo ecológico clássico e medieval. Ora, ao mesmo tempo que emergiu das cinzas do holismo um individualismo degenerativo que está essencialmente ligado ao triunfo da tecno-ciência, mas se mantém, no essencial, heterónimo, emergiu também um individualismo do sujeito autónomo, próximo da tradição do humanismo intelectualizante, que levou a secularização até à beira da autonomia normativa. Esta tradição, intelectual, racional, humanista, secularizante e, sobretudo, destruidora de toda e qualquer heteronomia, conduziu não ao emotivismo mas ao reforço dos estados laicos, democráticos e de direito e, no plano estritamente reflexivo, à modernas correntes da deontologia moral assim como a formas de moral neo-kantianas. Nem tudo se perdeu.

O facto de que tem sido possível confundir estas duas genealogias intelectuais, afinal nem sequer próximas mas antes constitutivamente inimigas, e o facto de que uma delas se tem apropriado de uma designação que não lhe corresponde, até porque corresponde à outra, tem gerado os equívocos que se conhecem. O equívoco de MacIntyre está enredado aqui. O que eu quero dizer é que não existe nenhuma inevitabilidade de que a ruptura com o holismo medieval e antigo tivesse conduzido obrigatoriamente a um tipo de individualismo que se possa subsumir necessariamente nas ideologias emotivistas, utilitaristas ou outras aparentadas.

---

desafio da ordem e da norma onde a ordem se realiza. Desrespeitar a ordem cósmica é desafiar toda a ordem: religiosa, ética, estética, social e política. Ora o paradigma em que tudo isto se sintetiza, é o paradigma apolíneo. Ao referir-me à apolinidade em tenho sempre em conta a consagração desta «ideologia» complexa.

Mas esta posição fez escola. Virvidakis, muito mais recentemente, recupera o essencial do projecto clássico e aproveita para recuperar também a transcendência entretanto perdida. O nó da sua argumentação é o mesmo mas já não precisa de fundamentar a falência das Luzes. Isso é dado como adquirido. E como não precisa, pode mesmo, passando por cima de algumas etapas argumentativas, saltar logo para a falência do projecto de emancipação racional *tout court*. Sabe muito a um aproveitamento abusivo. Nada legítima que a relativa fraqueza do projecto da razão no século XVIII cavalgado que foi por epistemologias inimigas travestidas de aliadas, conduza à condenação do projecto totalmente, passando por cima de tudo o que a modernidade lhe deve: a democracia, a liberdade, a igualdade perante a lei, a cidadania, etc.

“Le projet optimiste d’une domination cognitive et pratique du monde naturel et d’une émancipation de l’esprit humain de toute forme d’entraves idéologiques semble ne pas avoir réussi à procurer une fondation objective des valeurs. L’effondrement de la Weltanschauung du Moyen Age a aussi signifié la rupture avec des conceptions métaphysiques classiques qui assuraient une continuité entre l’ordre cosmologique et l’ordre anthropologique. Enfin, la recherche de fondements rationnels pour les valeurs et les principes qui règlent le comportement individuel et social ne pouvait qu’échouer, dès lors que l’on abandonnait le soutien transcendant d’une loi morale divine”<sup>230</sup>.

Mas há um ponto em que é justo desenvolver uma reflexão muito séria e que consiste na aparente articulação entre a seriedade da vida moral e o seu investimento transcendente. De facto parece inviável uma ética e uma moral completamente separadas de uma dimensão ontológico-metafísica, como aliás já sublinhei. Por outro lado é muito bem capaz de ser esse o grande desafio da modernidade. E quando me refiro à modernidade, refiro-me ao processo de emancipação e autonomia racional e humanista desendaceado pela *Aufklärung* e não ao processo entretanto triunfante, pigmentado de elementos heterónomos e, sobretudo, dominado por uma cultura da reificação e da alienação do papel autêntico da razão.

---

<sup>230</sup> Virvidakis 1996: 179.

## V. 6. Felicidade e dever (b).

Para perceber melhor o carácter analítico da questão central em Kant, que consiste na relação entre a virtude, o bem moral e a felicidade, regresse-se à *Metafísica dos Costumes*, porque aí Kant distingue o prazer patológico que é procurado antes da observância da lei e o prazer que se segue à própria observância da lei e que, portanto, diz respeito à ordem moral. Nos *Fundamentos à metafísica dos Costumes* Kant havia assinalado a estranheza, de um prazer ligado ao cumprimento do dever, mas acaba por fundamentá-lo assim: “Pour qu’un être, qui est à la fois raisonnable et affecté d’une sensibilité, veuille ce que la raison seule prescrit comme devant se faire, il faut sans doute que la raison ait une faculté de lui inspirer un sentiment de plaisir ou de satisfaction, lié à l’accomplissement du devoir; il faut qu’elle ait par conséquent une causalité par laquelle elle détermine la sensibilité conformément à ses principes”<sup>231</sup>.

Se esta questão não fica dada como adquirida, então admite-se a possibilidade da procura do prazer patológico o que conduziria à substituição da eleuteronomia (princípio da liberdade) pela eudemonia (princípio de felicidade) o que implicaria a eutanásia de qualquer moral. Noutros lugares da obra de Kant encontra-se muitas vezes esta recusa obstinada em reconhecer ao princípio de felicidade uma verdadeira motivação para agir. A vontade moral não pode, em nenhuma circunstância, depender da pressuposição da felicidade. Mais, qualquer consequencialidade entre felicidade e moralidade é de tal modo estranha ao pensamento kantiano, que essa articulação aparece imediatamente como uma contradição lógica e prática, lógica porque a empiricidade e o interesse subjectivo que caracterizam a procura da felicidade, e a enformam e a distinguem de outras atitudes morais e existenciais, não se adequam minimamente ao intento de salvaguardar o carácter universal e coactivo da lei moral. E, por outro lado, prática, porque qualquer pessoa, mesmo a mais ordinária e vulgar, distingue o amor próprio e o interesse próprio da moralidade, e também que esta exige sempre a verdade ainda que essa mesma verdade possa trazer alguma infelicidade<sup>232</sup>.

Em suma, o que interessa mostrar são afinal duas coisas:

1. A incompatibilidade estrutural entre o universo ético-moral em Kant e a procura da felicidade: “les principes du mode de vie éthique doivent être adoptés sans raisons mais par un choix situé au-delà des raisons, simplement parce qu’il est le choix de ce qui doit pour nous faire office de raisons”<sup>233</sup>.

2. E ao mesmo tempo a justificação na obra de Kant da importância da condição feliz. Ou seja a compatibilidade da felicidade com a moral desde que a primeira não interfira com a segunda. O que significa que se trata de duas instâncias paralelas, com vida própria cada uma delas, não totalmente independentes uma da outra, no entanto. Porque em boa verdade “Kant est persuadé que tous les hommes

---

<sup>231</sup> Kant, [*Fundamentos da Metafísica dos costumes*], in Delbos 1992: 146.

<sup>232</sup> Da Re 1987 : 62 e 63.

<sup>233</sup> MacIntyre 1997: 43.



désirent le bonheur, et que le plus haut bien imaginable est la perfection morale de l'individu couronné par le bonheur qu'il mérite"<sup>234</sup>.

Mas Kant tem da felicidade uma perspectiva demasiado empírica e problemática, e é aqui que se estrutura, não o nexo de conexão mas o nó do divórcio inevitável, isto é o momento que determina que o paralelismo a que fiz referência não pode em nenhuma circunstância transformar-se em convergência. Porque Kant : “croit néanmoins que notre conception du bonheur est trop vague et trop changeante pour fournir un guide moral fiable. Tout précepte conçu pour garantir notre bonheur serait l'expression d'une règle conditionnelle; une action ne serait conseillé que si et seulement si elle mène en fait au bonheur. Au contraire, pour Kant, c'est leur caractère catégorique et inconditionnel qui distingue les véritables expressions de la loi morale. Elles ne donnent pas de conseils; elles ordonnent"<sup>235</sup>.

Ora, é este conceito de autoridade que se pode e deve incorporar na ética e que de modo nenhum pode incarnar a procura da felicidade. Só a razão pode legislar nesse sentido porque faz parte “de l'essence de la raison d'établir des principes universels, catégoriques et cohérents”<sup>236</sup>.

E por isso só uma moral racional pode e deve estabelecer princípios com valor universal “indépendamment des circonstances et des conditions”<sup>237</sup>, os quais, até pela sua universalidade racional, se tornam verdadeiros imperativos.

Afinal há ou não há lugar para a felicidade na obra de Kant? E se há que lugar ocupa e como é concebida? É isso que se me afigura importante. Será o pensamento de Kant completamente anti-eudemonista, ou não? As éticas deontológicas anulam a possibilidade da vida feliz?

Quando Kant se refere à felicidade nas suas obras utiliza, consoante as circunstâncias, dois tipos de concepção. Uma concepção que se poderá considerar como aceção da felicidade enquanto estado sensível, ou seja: um estado que envolve a satisfação das inclinações e que pela sua natureza arrasta a procura do prazer ou produz a emergência do prazer e que se pode genericamente caracterizar como bem-estar. E uma outra concepção em que Kant descreve também a felicidade como um estado inteligível e que à maneira antiga envolveria uma satisfação moral, ou contentamento moral. Felicidade física e felicidade moral, portanto. Ambas as possibilidades estão já nos «*Grundlegung*».

---

<sup>234</sup> MacIntyre 1997: 45.

<sup>235</sup> MacIntyre 1997: 45.

<sup>236</sup> MacIntyre 1997: 45 e 46.

<sup>237</sup> MacIntyre 1997: 45 e 46.

## V. 6. 1. Felicidade física.

Assim relativamente à primeira concepção ele afirma: “le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé ainsi que le bien-être (*Wohlbeffinden*) complet et le contentement (*Zufriedenheit*) de son état, ce qu’on nomme le bonheur (*Gluckseligkeit*)”<sup>238</sup>. É ainda mais claro quando acrescenta que para os seres dotados de razão e vontade, « sa conservation, son bien-être », é « en un mot son bonheur ».

Na Crítica da Razão Prática, sublinha que “la conscience qu’a un être raisonnable de l’agrément de la vie (von der Annehmlichkeit des Lebens) accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur”<sup>239</sup> (*Gluckseligkeit*), e acrescenta imediatamente que “le principe de prendre le bonheur pour principe suprême de détermination du libre choix (*Willkuhr*), est le principe de l’amour de soi. Donc les principes matériels, qui posent le principe déterminant du libre choix (*Willkuhr*) dans le plaisir ou la peine qu’on peut éprouver de la réalité de quelque objet, sont d’une seule et même nature, en tant qu’ils appartiennent tous ensemble au principe de l’amour de soi ou du bonheur personnel”<sup>240</sup>.

O que significa que até ao momento o autor estabelece uma conotação da felicidade com o prazer e portanto claramente à margem da moralidade.

Há um ponto da sua doutrina em que jamais Kant vacila, até porque qualquer cedência nesse domínio adulteraria o significado global da sua ética. E é o de que toda a acção realizada por dever deve ignorar a influência de qualquer inclinação. Ora a felicidade física, digamos assim, tem sempre por detrás, ou uma inclinação ou a satisfação dela, ou ainda a obtenção de um estado que corresponde globalmente à satisfação de uma ou várias inclinações, se considerarmos como inclinações estruturais do ser vivo dotado de razão e vontade, a saúde, o bem-estar, o reconhecimento, o prazer, a riqueza, o poder, etc. E sabe-se que a satisfação destas inclinações produz um estado de realização global que é propriamente a felicidade física. Kant chega a dizer textualmente que a felicidade é a satisfação de todas as inclinações (*aller Neigungen*). E até mesmo de todos os nossos desejos (*aller unserer Neigungen*)<sup>241</sup>.

Mas é nos *Fundamentos* que explora a ideia de uma súpula combinada dos desejos e das inclinações, numa formalização mais satisfatória:

“Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect); car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d’enfreindre ses devoirs. Mais ici encore, sans regarder au devoir, tous les hommes ont déjà d’eux-mêmes l’inclination au bonheur la plus puissante et la plus intime, parce que précisément dans cette idée du bonheur toutes les inclinations s’unissent en un total”<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 393] (1785), in Delbos 1992: 56.

<sup>239</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, §3. Teorema II], in Alquié 1943: 20.

<sup>240</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, §3. Teorema II], in Alquié 1943: 20 e 21.

<sup>241</sup> Respectivamente em [LE, 38/M 47] e [A 806/B 834], in Kaygill 1996.

<sup>242</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 399] (1785), in Delbos 1992: 64.

Num contexto diferente como é o caso da *Religião nos limites da simples razão*, Kant tem um olhar mais benigno sobre a felicidade. Compreende-se, porque aqui Kant procura identificar o grande mal, o mal radical, que como se sabe só poderia estar contido nas normas, nos princípios, e obviamente enquanto perversão dessas normas e princípios. O mal radical está onde está o bem, no fundo tal como em S. Paulo (onde o bem abunda o mal superabunda e vice-versa). Não poderia estar nas inclinações mas antes na corrupção do fundamento de todas as máximas, por isso é muito benigno aqui o olhar sobre a felicidade:

“Des inclinations naturelles sont considérées en elles-mêmes bonnes, c’est-à-dire non condamnables et il n’est pas seulement inutile, mais ce serait même nuisible et blâmable de vouloir les extirper; il faut plutôt les dompter, afin qu’elles ne se détruisent par les unes et les autres, mais qu’elles puissent être amenées à s’accorder en un tout appelé bonheur. Lorsque la raison s’acquitte de cette tâche, elle se nomme prudence. Seul ce qui est moralement contraire à la loi, est mauvais en soi, absolument condamnable et doit nécessairement être extirpé; la raison qui l’enseigne, et surtout quand elle le met en pratique, mérite seule le nom de Sagesse; comparé à celle-ci, le vice peut s’appeler aussi sottise; il faut toutefois que la la raison sente en elle-même une force suffisante pour le mépriser (avec toutes ses provocations), et non pas seulement pour le hair comme un être à redouter, et pour s’armer contre lui”<sup>243</sup>.

É na inversão dos motivos contra a ordem moral, graças à sua máxima, que as acções podem, apesar de que possam ocorrer de modo tão conforme à lei como se tivessem promanado de princípios legítimos, conduzir à perversão. Quando a razão se serve da unidade das máximas em geral, que é peculiar à lei moral, para introduzir nos móveis da inclinação, sob o nome de felicidade, uma unidade das máximas que é obviamente impossível, é nessa colocação, na simples possibilidade dessa colocação, que está propriamente o mal. Isso também significa que o carácter empírico das acções, em si mesmos, é bom, só no plano do papel a que são reconduzidos pela inteligibilidade pode ser mau. Kant recupera o sentido do anti-legalismo tão caro à tradição paulina e à tradição lutero-calvinista. Só a lei, de facto, evidencia o universo do mal. Mas afasta-se totalmente do universo voluntarista e positivista porque sabe que a simples obediência à lei não salva e que o maior mal ocorre na perversão do sentido da lei, ou seja, em Kant, na perversão dos princípios morais. E esta perversão é intelectual e imanente, ela ocorre no sujeito. O sujeito dá-se a si mesmo uma norma, e isso é a liberdade, deve obedecer a essa norma como se de um mandamento se se tratasse, e isso é a autonomia, e obedece-lhe de facto. Mas capciosamente, no exercício puro do seu interesse, do seu bem-estar, etc., coloca a norma fora do seu alcance universal, vicia a norma na raiz da norma. E isso é o mal radical. Porque respeita a forma, mas não o conteúdo, porque obedece não ao espírito da norma mas à sua contrafacção.

---

<sup>243</sup> Kant [*A religião nos limites da simples razão*, 69-70], in Gibelin 1996: 96.

## V. 6. 2. Felicidade moral.

A felicidade moral, essa, vem sempre carregada de um sentido fortemente religioso: Ela aparece quando se considera o homem na sua aspiração ao bem, tendo em conta o próprio bem moral em relação à bondade divina. Ela não pode flutuar ao sabor das oscilações empíricas e reais e não pode também basear-se na esperança vã de que a felicidade física possa lograr algo de estável e perpétuo, quer dizer a garantia de uma posse perpétua do contentamento com o seu estado físico (libertação dos males e fruição de um prazer sempre crescente). A felicidade moral é de outra natureza e pode apenas radicar na “persistência de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem (nunca dele se apartando); pois o constante «aspirar ao reino de Deus», contanto que se estivesse firmemente seguro da inalterabilidade de semelhante disposição de ânimo, equivaleria a saber-se já na posse deste reino, pois o homem assim radicado em tal intenção confiaria já por si mesmo em que «tudo o mais (no tocante à felicidade física) lhe seria dado”<sup>244</sup>.

Mas há um texto em que a definição de felicidade moral se aproxima até do reconhecimento do papel da virtude e da razão. Na *Metafísica da Moral* “Kant mentions the possibility of thinking «a certain moral happiness [moralische Glückseligkeit] not resting on empirical causes» (...) When the thinking man has triumphed over temptations to vice and is conscious of having done his often difficult duty, he finds himself in a state of satisfaction [Zufriedenheit] and peace of mind which can well be called happiness [den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann] (MM,33/6,377).

Esta seria assim uma forma de felicidade moral por oposição a uma moral física. (the former consisting in satisfaction [Zufriedenheit] with one’s own person and moral conduct, and thus with what one does; the other in satisfaction with what nature bestows, and hence with what one enjoys as an external gift) (MM,45/6,387).

Kant, de facto, dá a entender que existe esta dicotomia expressa, através do nosso comportamento, e assim acaba por reconhecer implicitamente uma relação entre felicidade e vida moral, centrada obviamente na realização do dever orientado pela perseguição da bondade. Esta felicidade não teria assim nada a ver com a satisfação das inclinações nem com a procura do prazer. Seria porém abusivo, penso, apelidar esta felicidade de felicidade moral sem mais. É que na *Metafísica da Moral* Kant considera mesmo que felicidade moral representa uma clara contradição nos seus termos (MM, 45/6, 387)

Mas afinal o que mais interessa dilucidar é se o facto de Kant rejeitar a felicidade enquanto princípio para a constituição de um domínio ético implica necessariamente que ele rejeite *in limine* a felicidade em todas as acepções e todas as circunstâncias e sobretudo em todos os papéis que ela pode desempenhar. E é essa dificuldade que se deve ensaiar resolver.

---

<sup>244</sup> Kant [*A religião nos limites da simples razão*], in Morão 1992: 73 e 74.

Se a felicidade for considerada enquanto fundamento, papel determinante para a motivação ou princípio para a ética é evidente que a posição de Kant é inequívoca, a felicidade não é um bem nem um dever. A felicidade corresponde à satisfação de inclinações que na sua natureza são entendidas como necessidades. Também a felicidade é portanto um objectivo e não uma mera possibilidade, já que decorre do império da necessidade. Simplesmente o imperativo que determina a procura da felicidade através da satisfação das inclinações é um imperativo hipotético uma vez que só vale como condição subjectiva e contingente, e assertórico, quer dizer não transporta (condição) o absoluto da apodicticidade, é simplesmente possível, pode seguir-se ou não, conforme as determinações da prudência. As acções não são ordenadas absolutamente mas apenas enquanto meios para um fim, que ainda por cima é incerto e esquivo. A indeterminação do conceito de felicidade e a empiricidade constitutiva dos elementos que a formam faz com que não seja nunca possível anteciparem-se as condições objectivas que a concretizariam em absoluto. Ninguém sabe num determinado momento tudo o que necessitaria para ser feliz e nem mesmo que o soubesse não saberia como evoluiriam no tempo as condições uma vez desencadeado o processo deliberativo global. Volto a dizer só a omnisciência que é faculdade que os seres humanos não possuem, poderia resolver esta aporia. Agimos, mas apenas na lógica da contingência própria de conselhos e determinações práticas empíricas ajudados pelo uso da prudência.

Viu-se que a maior parte dos textos em que esta rejeição se manifesta claramente é na *Crítica da razão prática*, no livro primeiro que trata da analítica da razão pura prática, onde ele diz como princípio orientador que o objectivo da obra é “uniquement établir qu’il ya une raison pure pratique”<sup>245</sup> e nos *Fundamentos para a metafísica dos costumes*, dos quais ele próprio diz que “quant à ces Fondements, que je présente au public, ils ne sont rien de plus que la recherche et l’établissement du principe suprême de la moralité, ce qui suffit à constituer une tâche complète dans son plan et qu’il y a lieu de séparer de toute autre recherche morale”<sup>246</sup>. É normal que assim seja porque nesses lugares Kant procurou a fundamentação necessária de uma ética universal, quer dizer os fundamentos ou bases da ética. Não se trata apenas da elaboração de um assunto moral mas da criação de uma ética pura (transcendental e necessária). Nestas obras mais do que em qualquer outra a felicidade é analisada a partir desse objectivo, ou seja a partir da constituição de uma razão pura prática e dos princípios morais que a fundamentam. E portanto a felicidade é amplamente desvalorizada já que não pode ser o objecto de uma pura faculdade da razão e muito menos um princípio de moralidade.

A separação do princípio de felicidade e do princípio de moralidade é uma questão ela própria transcendental para Kant, até porque o princípio de felicidade é sempre comprometido com o domínio da empiricidade. E esse preconceito culmina na *Crítica da razão prática*, com a assunção de que é nesse

---

<sup>245</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, 3], in Alquié 1997: 1.

<sup>246</sup> Kant [*Fundamentos da Metafísica dos costumes*, 392], in Delbos 1992: 52

escrúpulo que reside a tarefa mais importante para a Analítica da razão pura prática: “La distinction de la doctrine du bonheur et de la doctrine morale, la première étant tout entière fondée sur des principes empiriques, qui ne forment même pas la plus petite partie (Beisatz) de la seconde, est, dans l’analytique, la première et la plus importante affaire de la raison pure pratique, qui doit y apporter autant d’exactitude (punklich) et pour ainsi dire autant de scrupule (peinlich) que le géomètre dans son œuvre”<sup>247</sup>.

A distinção aqui enunciada entre princípio de felicidade e princípio de moralidade é apenas, do que já se viu noutra dicotomia, aquela em que se opunham a inclinação e o dever, a empiricidade e a racionalidade, a necessidade e a liberdade, a título de exemplo. Moralidade e amor de si ou egoísmo.

As fronteiras são no entanto absolutamente claras e não pode haver lugar para enganos ou equívocos. Como diz Kant: “Les limites de la moralité et de l’amour de soi sont marqués avec tant de clarté et d’exactitude (so scharf) que la vue même la plus ordinaire ne peut manquer de distinguer si quelque chose appartient à l’un ou à l’autre”<sup>248</sup>.

Por vezes Kant explora esta distinção como se de uma completa não relação se tratasse. São dois domínios completamente independentes, e não há nenhuma relação entre eles nem de amizade nem de conflito. É o que se acaba de dizer com a clareza das fronteiras e dos limites. Como se se tratasse de dois mundos sem comunicação. Mas de facto nem sempre as coisas se passam assim, por vezes é estabelecido um nexo de conflitualidade entre as duas instâncias. A questão é relevante para se perceber se o princípio de felicidade é apenas independente do princípio moral ou se antes pelo contrário o que sucede é que o princípio de felicidade conflitua com o princípio moral. Os esforços para atingir a felicidade são simplesmente independentes do dever ou pela sua natureza e lógica entram necessariamente em conflito com o dever? E claro que esta hipótese representa um perigo maior para a moralidade e implicaria uma desvalorização maior de Kant relativamente à felicidade. Na tradição religiosa a que Kant pertencia, a felicidade relacionada com as inclinações e com o amor de si, ou seja com a prossecução de objectivos empíricos naturais e egoístas, era considerado como o grande pecado, o pecado da concupiscência. Nos *Fundamentos* ele começa por afirmar a completa independência: “faire le bien précisément par devoir, alors qu’il n’y a pas d’inclination pour nous y pousser, et même qu’une aversion naturelle et invincible s’y oppose, c’est là un amour pratique et non pathologique, qui réside dans la volonté, et non dans le penchant de la sensibilité”<sup>249</sup>. E mais à frente reforça o sentido do seu pensamento especificando a natureza da independência: “La nécessité pratique d’agir selon ce principe, c’est-à-dire le devoir, ne repose en rien sur des sentiments, des impulsions et des inclinations”<sup>250</sup>. Também na *Crítica da razão prática*, Kant enfatiza o insulamento dos imperativos relativamente ao domínio empírico e sensual,

---

<sup>247</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, A 165], in Alquié 1997: 98.

<sup>248</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, A 63], in Alquié 1997: 36.

<sup>249</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes* (400)], in Delbos 1992: 64 e 65.

<sup>250</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes* (434)], in Delbos 1992: 112.

insulamento, do qual conclui a inevitabilidade do carácter categórico das normas morais, uma vez que de outro modo não seriam leis, porque lhes faltaria a necessidade, a qual, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas e, portanto, aderentes de modo contingente à vontade. Portanto, é da lei moral que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projectamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece primeiramente a nós e nos conduz directamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas. Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico. Em contrapartida, a natureza suprasensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica e que por conseguinte, pertencem à autonomia da razão pura. A exposição do princípio supremo da razão prática está, pois, terminada; isto é, mostrou-se primeiramente o que ele contém, que existe inteiramente a priori e por si mesmo independentemente dos princípios empíricos.

Ora, a lei moral, enquanto lei da liberdade, ordena por princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar (como móveis); mas o ser racional agente no mundo não é, contudo, simultaneamente causa do mundo e da própria natureza. Portanto, não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa desta natureza e fazê-la por suas próprias forças coadunar-se inteiramente — o que concerne à sua felicidade — com os seus princípios práticos.

Mas como já disse ocorre em muitos lugares o conflito:

“la raison énonce ses ordres, sans rien accorder en cela aux inclinations, sans fléchir, par conséquent avec une sorte de dédain et sans aucun égard pour ces prétentions si turbulentes et par là même si légitimes en apparence (...) Mais de là résulte une dialectique naturelle, c’est-à-dire un penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir, à mettre en doute leur validité, tout au moins leur pureté et leur rigueur, et à les accommoder davantage, dès que cela se peut, à nos désirs et à nos inclinations, c’est-à-dire à les corrompre dans leur fond et à leur faire perdre toute leur dignité, ce que pourtant même la raison pratique commune ne peut, en fin de compte, approuver (...) Ainsi la raison humaine commune est poussée, non par quelque besoin de la spéculation (besoin qui ne lui vient jamais, tant qu’elle se contente d’être simplement la saine raison), mais par des motifs tout pratiques, à sortir de sa sphère et à faire un pas dans le champ d’une philosophie pratique, et cela pour recueillir sur la source de son principe, sur la définition exacte qu’il doit recevoir en opposition avec les maximes qui s’appuient sur le besoin et l’inclination”<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 405], in Delbos 1992: 72.

E noutro lugar fala-se mesmo de antagonismo e resistência: “Mais comme nous considérons à un moment notre action du point de vue d’une volonté affectée par l’inclination, il n’y a ici réellement pas de contradiction, mais bien une résistance de l’inclination aux prescriptions de la raison (antagonismus)”<sup>252</sup>.

Na *Crítica da razão pura* Kant sublinha a natureza do conflito : “Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale (durchs sittliche Gesetz), c’est qu’elle soit d’terminnée simplement par la loi morale comme volonté libre, partant non seulement sans le concours des attraits (Antriebe) sensibles, mais même à l’exclusion de tous ceux-ci, et au préjudice (mit Abweisung und...mit Abbruch) de tous les penchants, en tant qu’ils peuvent être contraires à la loi morale”<sup>253</sup>.

Seria agora moroso verificar que o contrário também se verifica uma quantidade enorme de vezes ao longo do texto kantiano, isto é que também as inclinações desenvolvem uma lógica que se opõe ao princípio moral, ou seja que agem contra e no sentido contrário.

Vamos então finalmente ver se a partir de outros pressupostos e de outros objectivos menos ambiciosos e menos puros a felicidade desempenha na obra de Kant um papel mais importante, mais positivo.

Se a felicidade como princípio e enquanto exemplo paradigmático de imperativo hipotético desempenha um papel negativo na ética kantiana porque não possui valor moral e a sua procura não constitui um dever, vamos então ver qual a importância da felicidade na perspectiva dos fins. Não pode nunca desempenhar um papel importante na ética propriamente moral de Kant uma vez que os imperativos categóricos e os deveres que são o coração da ética kantiana não respeitam os fins, quer dizer não se baseiam nos fins ou seja os fins nunca determinam os princípios morais. Mas por outro lado qual o papel que os fins desempenham na motivação da vontade. Na perspectiva da heteronomia é evidente que os fins podem desempenhar um papel relevante na determinação da vontade, mas na perspectiva da autonomia que é a única especificamente moral os fins não desempenham nem podem desempenhar esse papel, e apenas a formalidade da máxima pode e deve desempenhar esse papel. Sobre a felicidade a possibilidade de desempenhar um papel positivo mas apenas enquanto fim natural e nunca na perspectiva de uma finalidade moral. Kant identificou a felicidade como sendo um fim natural e mesmo um fim inevitável para todos os seres humanos. E determinou portanto que neste plano ela desempenharia um papel que se pode considerar que possui um valor ao qual não se deve renunciar. A felicidade não representa um mal. Claro que Kant não perde de vista que, mesmo que seja um valor, a felicidade não constitui nunca um dever. Ora se a felicidade não é, porque não é de facto, um fim objectivo, os seres humanos não podem construir sobre a perseguição desse fim natural e subjectivo que é a felicidade os seus deveres. Mas por outro lado é inevitável que os seres humanos sintam o desejo da felicidade, e

---

<sup>252</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 424], in Delbos 1992: 99.

<sup>253</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, A 128, 129], in Alquié 1997: 76.



sintam mesmo que esse desejo seja comum a todos os homens e que portanto a felicidade seja (pareça) uma finalidade universal<sup>254</sup>. Mas mesmo sendo, ou justamente porque sendo um fim natural e necessário, a felicidade não pode dar lugar à expressão de um princípio apodíctico, isto é necessário enquanto princípio. A felicidade pode ser perseguida e é razoável senão mesmo aconselhável que isso se faça mas na condição de que não hipoteque o sentido moral da vida no seu todo. “L’impératif hypothétique qui représente la nécessité pratique de l’action comme moyen d’arriver au bonheur est assertorique. On ne peut pas le présenter simplement comme indispensable à la réalisation d’une fin incertaine, seulement possible, mais d’une fin que l’on peut supposer avec certitude et a priori chez tous les hommes, parce qu’elle fait partie de leur essence. Or on peut donner le nom de prudence, en prenant ce mot dans son sens le plus étroit, à l’habileté dans le choix des moyens qui nous conduisent à notre plus grand bien-être”<sup>255</sup>.

O facto de no plano estritamente moral a felicidade ser desvalorizada e o facto de se considerar apenas como um fim natural não significa que sobre ela incida uma condenação. De facto ao longo da sua obra Kant não considera que a procura da felicidade seja renunciável, ou o mal em si mesma e afirma pelo contrário que ela encerra algum bem. Na *Crítica da razão prática* Kant afirma de forma iniludível que a razão pura prática, ou seja a vontade pura “ne veut pas qu’on renonce à toute prétention au bonheur, mais seulement, qu’aussitôt qu’il s’agit de devoir, on ne le prenne pas du tout en considération”<sup>256</sup>.

Por outro lado e isto vai no sentido da nossa intuição imediata sobre a relação entre a felicidade e a moralidade Kant afirma duas coisas que são complementares. Antes de mais que: “Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur: d’une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l’habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d’autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté) amène avec elle des tentations de violer son devoir”<sup>257</sup>.

Mas logo e sempre como preocupação central em Kant a insistência na condição de que o fomento, e é aqui que está o nó do problema, da própria felicidade não possa “jamais être immédiatement un devoir et encore moins un principe de tout devoir”<sup>258</sup>.

É que uma coisa é a preocupação outra é o fomento dessa coisa. A felicidade é algo com que tenho a obrigação de me preocupar, mas que não posso transformar no motor da minha actividade e muito menos no motor da minha actividade moral. Em síntese a distinção entre o princípio da felicidade

---

<sup>254</sup> Não vale a pena mostrar, porque são tantas as possibilidades de citação em que se pode confirmar que Kant reafirma esse desejo inevitável, essa finalidade universal, essa poderosa e profunda inclinação para ... [Fundamentos, (399)], essa procura natural ... [Fundamentos, (430)] ou ainda o projecto natural e necessário ... [Fundamentos, (415)].

<sup>255</sup> Kant [Fundamentos da metafísica dos costumes, 415], in Delbos 1992: 87.

<sup>256</sup> Kant [Crítica da razão prática, A 166], in Alquié 1997: 99.

<sup>257</sup> Kant [Crítica da razão prática, A 166], in Alquié 1997: 99.

<sup>258</sup> Kant [Crítica da razão prática, A 166], in Alquié 1997: 99.

relativamente ao princípio da moralidade não é “uma oposição entre ambos”. Eu diria que a preocupação com a felicidade está ao lado e disponível para ser activada desde que não colida nunca com os princípios da razão pura prática, ou seja com a vontade pura ou seja finalmente com o dever moral. Até porque por uma questão puramente formal a completa separação entre a moralidade e o princípio de felicidade é absolutamente exigível: uma vez que

“tous les principes déterminants de la volonté, à l’exception seulement de la loi pure pratique de la raison (de la loi morale), sont tous ensemble empiriques, et comme tels par conséquent appartiennent au principe du bonheur” e por isso “ils doivent être tous ensemble séparés du principe moral du principe moral suprême et ne lui être jamais être incorporés comme condition, parce que ce serait supprimer toute valeur morale, de même que le mélange d’éléments empiriques enlèverait aux principes géométriques toute évidence mathématique, ce qu’il ya de meilleur (d’après le jugement de Platon), dans le mathématique et ce qui en dépasse même l’utilité”<sup>259</sup>.

N’*A religião nos limites da simples razão* Kant vai mais longe e nega com determinação que o mal esteja nas inclinações naturais: “le principe du (de ce) mal ne peut pas: 1° être placé comme on a coutume de le dire communément, dans la sensibilité de l’homme et les inclinations naturelles qui en dérivent. Car, celles-ci n’ont pas même de rapport direct avec le mal (bien plutôt elles donnent à l’intention marquée dans sa force l’occasion de prouver ce qu’elle est, intention de la vertu)”<sup>260</sup>.

Alonguei um pouco esta referência para fora da problemática em causa, ainda que a questão do mal venha a ser chamada aqui mais à frente, porque é muito importante esta desculpabilização do corpo, da matéria, dos sentidos e das inclinações, ou seja daquilo que no homem é inato e que portanto não poderia entrar numa economia do mal de modo consequente. Como é óbvio, e está subentendido, o mal em Kant não pode estar senão associado à máxima, e o mal radical à suversão deliberada da máxima através da vertente legalista. Isto é, há perversão real da máxima deliberadamente mas aparente subordinação legal à mesma.

Até pela sua formação religiosa Kant paga algo a S. Paulo, mas é um S. Paulo ideologicamente invertido, se posso exprimir-me assim, ou seja Kant volta contra S. Paulo e também contra Santo Agostinho os seus próprios argumentos.

Se a procura do mal estivesse nas inclinações e portanto na alma concupiscente, ou seja enfim na procura e realização da felicidade, aqui entendida claramente como bem-estar, etc., o mal estaria fora do lugar mais digno, uma vez que só a máxima confere dignidade moral aos nossos comportamentos. Seria dar demasiada importância ao corpo e à matéria. Se eles não desempenham um papel importante no plano do bem, no plano do valor moral das acções, se eles nem sequer são para aí chamados, diminuídos como estão pela sua dimensão estritamente empírica e natural, como poderiam eles desempenhar um papel importante no que diz respeito ao mal.

---

<sup>259</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, A 166], in Alquié 1997: 99.

<sup>260</sup> Kant [*A religião nos limites da simples razão*, 31], in Delbos 1992: 78.

De facto como exprime a sabedoria popular, o que para o bem não serve para o mal remedeia. Toda a dignidade da vida moral centrada na ideia de dever e dever de adequação voluntária e livre ao conteúdo formal da máxima, determinada esta pela razão pura prática isto é pela vontade pura e livre, está assim, e desse modo, à margem do que no homem é constitutivamente contingente e formalmente empírico. O mal só pode estar associado à lei<sup>261</sup>, mas não, à maneira paulina, na perspectiva de que é a lei que imediatamente inaugura o mal, e por isso ele aí abunda, como se a lei estimulasse a desobediência. Isso era o que acontecia em S. Paulo e até em Santo Agostinho. Mas essa era uma posição heterónoma e por isso o positivismo ético-jurídico foi tão rigorista. Sendo que sem lei não há pecado, e sendo que a lei é boa porque é divina e porque é a lei, o mal só podia ser a desobediência da lei que a própria lei estimula. O estímulo, no entanto, está a montante na raiz própria da desobediência, que é rebelião contra a heteronomia, que é vontade de poder, que é no mínimo leviandade, como em S. Tomás, relativamente ao conteúdo coercivo da lei (um não ter em conta, um olhar para o lado, um modo de usar a sua própria *regula* e não ter a humildade de reconhecer que se precisa da *regula* que não é a sua; um agir por sua conta e medida, por sua conta e risco, fiado que se está na excelência das suas próprias faculdades, enfim uma leviandade, no entanto tingida de independência e de auto-suficiência). A lei existe para ser sempre tida em conta, e o que mais repugna não é o conteúdo real do desrespeito pela lei, mas a atitude intelectual que lhe subjaz. É o carácter de revolta, de rebelião. É o não reconhecimento de uma tutela, de um domínio externo. É no fim de contas a autonomia, mas porque a autonomia quer também dizer *ubris*, no sentido em que o homem se equipara aos deuses ou ao Deus uno. Essa pretensão é que é o crime maior, o excesso, o destempero, a imoderação que ela comporta, a presunção, a arrogância, enfim a rebelião da autonomia contra a heteronomia, do criado contra o seu criador. A falta de modéstia, de humildade. O pior desregramento porque pressupõe um regramento outro, uma outra forma de regulação. Enfim toda a lógica da retórica não humanista atravessa este sintagma e de alto a baixo. Ora em Kant tal não poderia acontecer. Porque em Kant o que justamente triunfou foi o humanismo mais radical uma vez que é a autonomia moral que o suporta. Portanto o mal só pode estar na subversão da norma que o sujeito moral pela razão pura prática criou para si mesmo. Ao fazê-lo, isto é ao desrespeitar a sua própria norma, de algum modo ele combate a sua própria autonomia. Um mundo em que a autonomia se perverte quando a escapatória da heteronomia está já amplamente desvalorizada é um mundo que se arruina. Kant foi muito cioso relativamente a esta questão porque ela não tem apenas um alcance individual e moral, mas também político e global.

---

<sup>261</sup> O primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a execução da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. As inclinações são apenas adversários dos princípios em geral (sejam bons ou maus); Kant [*A religião nos limites da simples razão*], in Morão 1992: 64 (nota 20).



### V. 6. 3. Conclusão.

A melhor conclusão é a de que a finalidade da felicidade é natural e não moral, enquanto natural é boa em si mesma, mas não tem nenhum valor moral, nem bom nem mau, simplesmente não tem nada a ver com a moralidade. Tem um valor moral negativo se se ergue como norma de dever, pior ainda se colide com o dever e com a norma ou seja com a máxima, e ainda muito mais grave se ao arvorar-se em dever participa activamente na subversão da máxima, visando substituí-la ou sobrepor-se a ela, ou mesmo dificultar a sua aplicação. Só nestes casos. A felicidade só é considerada um dever, embora um dever indirecto e em ordem a outros deveres, quando aparece não como fim mas como meio para outro fim. A felicidade como meio pode até ajudar no comportamento que visa a moralidade.

Já se viu que nos *Fundamentos* Kant afirmava: “Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect); car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d’enfreindre ses devoirs”<sup>262</sup>.

E na *Crítica da razão prática* diz-se o mesmo por outras palavras tal como eu já referi acima: “Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur: d’une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l’habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d’autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté) amène avec elle des tentations de violer son devoir”<sup>263</sup>.

O plano em que, porém, a felicidade para Kant desempenha um papel mais directo e positivo é na composição do supremo bem:

“En tant donc que la vertu et le bonheur constituent ensemble la possession du souverain bien dans une personne et qu’en outre le bonheur est tout à fait exactement proportionné à la moralité (ce qui est la valeur de la personne et la rend digne d’être heureuse), ils constituent le souverain bien d’un monde possible, ce qui veut dire le bien entier et complet, dans lequel cependant la vertu est toujours, comme condition, le bien suprême, parce qu’il n’y a pas de condition au-dessus d’elle, parce que le bonheur est toujours une chose à la vérité agréable pour celui qui la possède, qui toutefois par elle seule n’est pas bonne absolument et à tous égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi”<sup>264</sup>.

Se a lei moral tiver no horizonte da sua possibilidade eficaz o supremo bem, ela realiza o enlace harmonioso com a felicidade, mas isso opera concomitantemente uma transformação da norma em mandamento.

“De cette manière, la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme l’object et le but final de la raison pure pratique, à la religion, c’est-à-dire qu’elle conduit à reconnaître tous les devoirs comme des ordres divins, non comme des sanctions, c’est-à-dire comme des ordres arbitraires et fortuits

---

<sup>262</sup> Kant [*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 399], in Delbos 1992: 64.

<sup>263</sup> Kant [*Crítica da razão prática*, A 166], in Alquié 1997: 99.

<sup>264</sup> Kant [*Crítica da razão prática*], in Alquié 1997: 119 e 120.

par eux-mêmes d'une volonté étrangère, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même, qui cependant doivent être regardées comme des ordres de l'être suprême, parce que nous ne pouvons espérer, que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante, le souverain bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts et que, par conséquent, nous ne pouvons espérer d'y arriver que par l'accord avec cette volonté. Aussi tout reste ici désintéressé et simplement fondé sur le devoir"<sup>265</sup>.

Assim: o desejo de felicidade é legítimo. E se a prossecução desse desejo converge com a santidade da máxima, então ela não viola a moralidade. Mas não é pela moralidade que se atinge a felicidade. Não é através da apodicticidade da norma que se pode objectivamente atingir um fim que é determinado pela conjugação de comportamentos empíricos que obedecem à orientação de juízos hipotéticos. A convergência do bem com o supremo bem permite que excepcionalmente a norma coincida com o desejo, ou que, dito por outras palavras, o juízo sintético à priori enlace o imperativo categórico. O que significa afirmar nas palavras de Kant que "la morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes"<sup>266</sup>.

Pelo que não sendo necessário à Moral, em ordem ao recto agir, fim algum, mas bastando-lhe apenas a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral, há que reconhecer que, contudo, da Moral promana um fim. Esse fim ocorre quando o recto agir pode estar associado, embora não pragmaticamente, à ideia de um supremo bem. É que a ideia de um supremo bem pressupõe já a condição formal de todos os fins deontologicamente perseguidos. Mas isto pressupõe a ideia de um supremo ser, um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo (o moral e o empírico, a finalidade). Porque entregues a nós mesmos vamos perceber que não somos capazes de fazer, com certeza, as escolhas acertadas.

Por tudo o que se viu a felicidade em Kant é um conceito oscilante e problemático. Desde logo porque é um ideal da imaginação e não da razão. E em larga medida é o carácter oscilante e esquivo da felicidade que determina as oscilações de Kant relativamente ao tema da felicidade. É verdade que sendo um produto da imaginação e da faculdade de desejar inferior a felicidade varia de homem para homem. A sua natureza puramente empírica bloqueia e impede mesmo a possibilidade de universalização. A felicidade possui uma dimensão estritamente fenoménica. Sendo como é hostil ao conceito é também hostil à conceptualização moral e até à capacidade cognoscitiva. Não faz sentido atribuir à felicidade a força do dever, porque não faz sentido impor a obrigatoriedade de um dever relativamente a qualquer coisa que já é naturalmente e espontaneamente perseguida pelo desejo e pelas inclinações naturais. Além

---

<sup>265</sup> Kant [*Crítica da razão prática*], in Alquié 1997: 138 e 139.

<sup>266</sup> Kant [*Crítica da razão prática*], in Alquié 1997: 139.

disso dos deveres exige-se que sejam universais, ora a felicidade varia de homem para homem e varia dentro de cada homem consoante as circunstâncias de tempo e de lugar e ainda as circunstâncias sociais económicas e políticas globais ou conjunturais. Mas mesmo assim, apesar de todos os elementos que conduzem a uma desvalorização da felicidade, não existe em Kant a exigência da recusa ao prazer, à felicidade e à alegria. A felicidade é compatível, em moldes bem determinados, com a metafísica moral e só em caso de conflito entre a felicidade e o dever é que a felicidade deve ser combatida. Ela também deve ser liminarmente combatida se por qualquer motivo o princípio que a determina se pretende arvorar à dignidade de um princípio da razão pura prática. E é por isso que na analítica da razão pura prática Kant coloca as duas instâncias em termos de um antagonismo radical.

Finalmente Kant não deixa nunca de se mostrar sensível ao facto de que pode mesmo existir um sentimento de felicidade associado à satisfação moral no cumprimento do dever. A vitória sobre o vício e o prazer patológico em associação com a realização do dever promove um contentamento e uma serenidade que andam ligados ao prazer próprio da virtude, isto é da consciência da acção virtuosa, e concorre para formas de satisfação que se aparentam, pela sua serenidade interior, à felicidade. Pode assim falar-se de uma felicidade físico-natural e de uma felicidade moral. Se nenhuma delas é, sem mais, rejeitada, a verdade é que a segunda, porque associada à dignidade própria da vida moral, possui uma dignidade superior. O contentamento de si (*Selbstzufriedenheit*) intelectual e moral é análogo ao sentimento feliz. O que esse estado mostra e evidencia é que se pode realizar uma profunda e íntima satisfação convergente com a consciência da liberdade, com a consciência do dever e com uma consciência de independência relativamente às inclinações e aos desejos inferiores. Isso significa que Kant concebe duas instâncias, mas em parte nenhuma da sua obra, bem pelo contrário, ele cai seduzido por qualquer forma de dualismo que desvalorize radicalmente o mundo físico, natural, e os desejos que lhe estão associados. O seu tão consabido rigorismo só ocorre quando, e não é obrigatório que assim seja, essas inclinações pretendem obviar à realização do dever ou pior ainda quando se pretendem constituir num princípio deontológico. Ora, desde logo, não o podem, uma vez que relevam da empiricidade e do mundo natural e não da capacidade abstractiva, universalizante e normativa da vontade pura ou seja da razão pura prática.

Kant nega que possa existir uma relação de causa e efeito entre a virtude e a felicidade, no entanto na determinação do supremo bem considera que pode existir uma convergência entre a felicidade e a felicidade que se segue ao exercício da virtude. Mas nem mesmo para a questão do supremo bem a moralidade pode aparecer com um carácter consequencialista ou utilitarista o que a destruiria, pelo que pela moralidade e pela virtude não decorre a felicidade nem mesmo o supremo bem mas tão-somente a possibilidade de que se possa ser digno de ser feliz e atingir o supremo bem.





## **Segunda Parte**

**A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII entre as luzes e o romantismo, à luz dos modelos teóricos da mediania, da vida retirada e da proto-modernidade.**



## **I. A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Mediocridade.**

### **I. 1. Introdução.**

A leitura dos autores portugueses do século XVIII, poetas, filósofos, juristas e ensaístas, mostrou—me que há um universo ideológico que excede as coordenadas mentais próprias do século XVIII. Qualquer coisa que significa a pervivência de valores subjacentes, que escapam a uma leitura conjuntural dos factos, e que transbordam as fronteiras de uma hermenêutica situada.

Esse universo dá-se a conhecer e mostra-se muito mais a partir da sua valência lexical e semântica, do que a partir do carácter conotativo do discurso. Talvez que por isso, se deva subentender uma linha de continuidade de longa duração e de persistências estruturais que como se sabe se imobilizam muitas vezes no lodo da linguagem. Convivemos regularmente com um conjunto de morfemas que não iludem, no entanto, acerca da preferência psicológica e existencial dos seus autores. No seu conjunto organiza-se uma constelação temática recorrente, que obriga e estimula uma abordagem de tipo arqueológico, sem a qual se perderiam de vista, não só as linhas de continuidade, mas também as linhas de fractura.

Ao procurar saber donde são provenientes certas palavras, certos conceitos e certos paradigmas, procura-se saber o significado último e às vezes o mais profundo de certos cortes sintagmáticos, mas ainda a capacidade adaptativa das palavras para, expressando conteúdos intelectuais diferentes, continuar a exprimir anseios psicológicos idênticos, no essencial, ou por vezes justamente o contrário, na flutuação psicológica dos comportamentos históricos, sobredeterminados pelas próprias alterações históricas, a continuidade de paradigmas intelectuais, estéticos ou morais insensíveis ao tempo e à historicidade que lhes é correlata.

De qualquer modo a compreensão profunda destas persistências ou transformações, à superfície, ou em profundidade, exige o levantamento arqueológico dos significantes que ao longo do tempo vestiram roupagens conceptuais diferentes ou as mesmas, modulando ideologias diferentes ou resistentes, sabendo-se que ordenamentos teóricos antigos como que ressuscitam em épocas posteriores e sendo já outra coisa, essa outra coisa não será nunca entendida se lhe faltar o conhecimento do que foram.

Verifiquei ao ler os mais importantes autores setecentistas portugueses a presença obsessiva de termos como *regrado*, *desregrado*, *desmedido*, *desmesurado*, *ordenado* e *desordenado*, *regulado* e *desregulado*, *moderado* e *imoderado*, expressões como «sem limites» ou «sem bornes» e muitas vezes tudo isso associado a palavras-chave e nucleares pelo seu papel de organização semiológica, como: *equilíbrio*, *ordem*, *regra*, *medida*, *moderação*, *temperança* e mais raras vezes *ritmo* e *harmonia*. Todas no

seu conjunto, desenham e configuram uma ideologia da mediania<sup>267</sup>, que em última instância repousa sobre o significado metafísico, estético e ético do limite. Ele é o conceito motor, como espero demonstrar, e é por ele que devo começar esta arquitectura.

A palavra arquitectura sugere uma reconstituição estática da ideologia, mas ela é dinâmica, como se verá. Simplesmente o seu dinamismo não desconstrói nunca o modelo conceptual orgânico e genético primitivo, opera apenas e antes uma série de adaptações, em épocas bem precisas da história, de tal modo que o esqueleto arquitectónico se mantém invariável. Até mesmo a cristianização do modelo produzindo alterações semióticas não altera nunca a ordem hierárquica dos conceitos, nem a localização espacial dos mesmos pelo que o edifício mantém a mesma simetria, a mesma ordem de progressão, e as mesmas ordens de proporcionalidade. A planta é a mesma.

Vou começar então pelo conceito de limite.

---

<sup>267</sup> O paradigma ideológico da mediania é subsidiário do que posso designar, em homenagem a Eugénio d'Ors o éon apolíneo. Doravante falarei de espírito apolíneo e de apolinicidade, para me referir ao éon apolíneo. Simplesmente ao ergeuer o modelo teórico da mediania, a partir do conceito de limite e da sua função simbólica germinadora, estarei a construir simultaneamente o modelo apolíneo. Até porque se sabe que é o Deus Apolo em quem, em última análise, repousam as qualidades a que permanentemente me referirei. Apolo dá protecção a todas as actividades que se caracterizam pelo restabelecimento da harmonia, de um ritmo, de um equilíbrio, de uma ordem, de uma medida. Ele é, em boa verdade, o Deus do limite.

## **I. 2. Mediania e mediocridade. O ideal de mediania e o paradigma temático da *aurea mediocritas*.**

### **I. 2. 1. A questão ontológica, metafísica e religiosa do limite.**

O esforço produtivo deste texto vai no sentido mais amplo da construção sistemática do paradigma global da apolinicidade. É neste paradigma que se acolhe tanto a mediania quanto o retiro. E as traves mestras são por um lado a ideia de limite e por outro lado a ideia de medida<sup>268</sup>. Se o paradigma só cristaliza ideologicamente a partir do período clássico, depois sobretudo do esforço ontológico, metafísico e ético-moral levado a cabo por Platão e Aristóteles, arqueologicamente falando ele situa-se na tradição moral dos sete sábios, na tradição misteriosófica do Santuário de Delfos e ainda n’*Os trabalhos e os dias* de Hesíodo.

A expressão, amplamente repetida e glosada de muitos modos, confere imediatamente a importância absoluta dos dois conceitos, o limite e a medida. De facto o «nada em excesso» implica-os objectivamente. O «nada em excesso», o maior dos bens, é o mesmo que a medida e a medida pressupõe bornes ou limites. A expressão vem da codificação anterior ao período clássico, do tempo dos «Sete Sábios». Dentro das máximas com que homenagearam Apolo no Santuário de Delfos sobressai justamente aquela que será a verdadeira pedra de toque do pensamento apolíneo através dos séculos: *ne quid nimis* (nada em excesso ou nada para além da medida).

Ora nada disto é estranho ao facto de que o Santuário de Delfos fosse consagrado ao Deus Apolo. É que Apolo é o Deus da luz, é o Deus solar. Ele preside ao equilíbrio regulado das estações e impõe por isso a disciplina própria da natureza.

Apolo é o Deus que dá protecção a todas as actividades que se caracterizam pelo restabelecimento da harmonia, de um ritmo, de um equilíbrio, de uma ordem, de uma regra, de uma medida. Apolo é o Deus da matemática, da música, da legislação.

Ele é ainda o Deus da inteligibilidade, da concentração e da regulação. Ele é o Deus do limite. Ele é o Deus do Uno, do Bem, do Direito e da Justiça. Ele é o imóvel (daí o valor do repouso) e o luminoso. Ele é a oposição permanente e constante à tendência para os extremos do arrebatamento e da aniquilação. Ele é a expressão da moderação e por isso o oposto permanente da *ubris*. A expressão *ne quid nimis* é dedicada ao Deus Apolo e geralmente atribuída à deusa Nemésis. A deusa Nemésis<sup>269</sup> teria, porém, como função mais importante fiscalizar a verificação prática da norma. Ela é uma deusa ciumenta que defende ciosamente os direitos divinos. Ora só aos deuses se pode tolerar que excedam os limites, só aos deuses é

---

<sup>268</sup> Medida também é arranjo ordenado.

<sup>269</sup> Nemésis é o contrário da *ὑbris* ou se se quiser ela é, presente na nossa alma, o elemento que controla as paixões. Espécie de lei de compensação interior. Cada homem deve ser apenas o que pode ser. Ultrapassar os seus limites, quer dizer, a sua justa medida significa desafiar esta deusa ciumenta e controladora. Os homens devem aceitar com resignação o seu destino. Neste sentido pode-se dizer que existe uma Nemésis cristã. Ou que, pelo menos, foi muito fácil cristianizar Nemésis.

reconhecida a prerrogativa da *ubris*, ou do excesso. Aos humanos tal comportamento está interdito pela norma, e esta interdição possui portanto uma dimensão ética e moral mas também religiosa e divina.

Na simples abordagem histórica e empírica, ainda não no plano da conceptualização sistemática, já se pronuncia explicitamente ou é pelo menos intuído pela pressão sinonímica todo um acervo semântico-lexical muito objectivo: harmonia, ritmo, equilíbrio, ordem, regra, medida, moderação, temperança, limite, etc.

No nosso século XVIII aparecem muitas vezes os adjectivos: regrado e desregrado, desmedido, desmesurado, ordenado e desordenado, regulado e desregulado, moderado e imoderado, e expressões como, sem limites, sem bornes, etc. E a fundamentação última está aqui, se bem que, como se há-de ver, os conceitos tenham sofrido um processo de revestimento ideológico durante a Idade Média e o Antigo Regime, sob o efeito do domínio intelectual da Igreja Católica, que não alterará significativamente nem o conteúdo nem a forma.

O domínio dos valores em que estes conceitos foram forjados inicialmente prende-se muito especificamente com a problemática do Bem. O Bem é uma preocupação central no pensamento grego, sobretudo no pensamento clássico. Mas a incognoscibilidade do bem, a sua inefabilidade, o seu estatuto de natureza *sui generis* de coisa que apenas se pressente, acabou por empurrar as análises do bem para um suporte estético: o Belo.

A injunção ético-estética resultou assim de dois factores convergentes. Por um lado, como agora disse, pela necessidade de um suporte fenoménico, mas também e sobretudo porque esta necessidade não encontrou à disposição outro léxico que não fosse geométrico-espacial. O intelectualismo socrático-platónico, muito racional e geométrico na sua concepção e fortemente influenciado pela cultura pitagórica, acabou por condicionar o discurso ético e moral uma vez que os dispositivos retóricos dispunham já de um universo semântico muito treinado nas análises espaciais. Até os conceitos nucleares de limite e de medida, eles próprios, possuem um inequívoco sabor espacial e geométrico, e até figurativo.

Em toda a obra de Platão isso vê-se ou pressente-se. Mas é sobretudo no *Filebo* e no *Timeu* que as fórmulas melhor exprimiram essa procura. No *Filebo*: é inevitável a ideia de mistura. O bem é inseparável do belo. No *Timeu*: «Tudo o que é bom é belo». *Kalós cagathós* (καλός χαγατός) é um conceito basilar.

Da dimensão puramente intelectual do platonismo o que de mais relevante ficou no plano da reflexão ético-moral foi o célebre «argumento ontognoseológico». A ideia de que o conhecimento do bem implica a prossecução do bem e que portanto só se age mal porque não se conhece a verdade, de que ninguém é portanto mau por sua vontade, fundamenta toda a ética socrática. Mas esta eminência do argumento assenta também no facto de que para Sócrates assim como para Platão e Aristóteles “as

«excelências», as virtudes, subsistem todas no pensamento, são todas elas conhecimentos, ou seja «razões»<sup>270</sup>. Donde se segue que um tal conhecimento funda necessariamente a acção recta: Ninguém é mau por sua vontade. Ninguém é mau sabendo que é mau. É-se mau por ignorância<sup>271</sup>.

Ao longo da história da cultura europeia, o ideal apolíneo da mediania e da sua versão mais radical, a *aurea mediocritas*, foi sempre suportado nas culturas pagãs pela ideia de virtude. No âmbito da cultura cristã essas virtudes humanas não foram nunca removidas, mas revestidas por uma meta-virtude com fundamentos transcendentais, na íntima conexão, não já apenas com o Bem, mas com uma perspectiva soteriológica. A virtude umas vezes anda associada à vida pública outras vezes à vida retirada. Umas vezes aparece associada à razão, ao conhecimento e à verdade, outras vezes à sensibilidade e ao sentimento. Umas vezes a virtude é uma qualidade moral exclusivamente individual e pressupõe o império da autarcia e da autonomia, outras vezes ela é comportamento ético, inseparável de formas de organização social, orgânicas ou não. O próprio culto da vida simples e retirada umas vezes contempla as virtudes do ócio e do repouso outras vezes o poder regenerador da vida activa e laboriosa.

No entanto, sempre que se estiver na presença da desvalorização da ambição, da procura de formas de vida em estreita harmonia com a natureza (esta harmonia com a natureza também é contraditória, uma vez que o deus Apolo é como se disse acima o deus que impõe disciplina à natureza) e com a sociedade, de uma indiferenciação no seio da massa e mais do que tudo de um culto da moderação, da temperança e da prudência, é o ideal de vida mediana e eventualmente medíocre que predomina.

O ideal da mediania associa-se melhor à resignação ou pelo menos a um optimismo moderado, porque ele casa melhor com a santificação do presente isto é com a instalação no ser e não no devir. Mas isso não obsta a que possa aparecer contraditoriamente associado ao desejo e à nostalgia. O modo como Cazeneuve coloca o problema visa justamente conciliar no âmbito do espírito apolíneo uma ideia de felicidade relativa quando se actualiza e absoluta quando procura a intemporalidade. De facto toda a procura da felicidade visa a estabilidade e o absoluto. A mediocridade é apenas um meio.

Como diz Cazeneuve: “Du côté apollinien, nous trouvons un idéal de paix, de repos, qui se rapporte à la personne humaine envisagé dans un équilibre harmonieux, dans la plénitude de son être *et qui se contente d’une satisfaction présente mais stable ou bien se rattache à une sorte d’archétype transcendant, c’est-à-dire à l’image d’un bonheur absolu et intemporel*”<sup>272</sup>. Assim, cabem neste enquadramento conceptual tanto o idílio quanto a mediocridade.

Tanto Horácio como Virgílio, ambos apolíneos, cada qual a seu modo, não deixaram de exprimir na sua obra a tensão entre o relativo e o absoluto e mesmo a tensão propriamente dionisíaca do desejo.

---

<sup>270</sup> Robin 1947: 69.

<sup>271</sup> São expressões que se encontram a cada passo nos diálogos platónicos e nas éticas aristotélicas.

<sup>272</sup> Cazeneuve 1966: 179.

Esse desejo, ou melhor, essa insatisfação, pode traduzir-se através da nostalgia de um paraíso perdido de um mundo desaparecido, ou pelo contrário desencadear formas de messianismo de que a IV Écloga de Virgílio e o XVI Épodo de Horácio são a melhor expressão. Pode ainda assumir o figurino de linhas programáticas didácticas e regeneradoras, com semelhanças relativamente à utopia social. É o caso, parece-me, das *Geórgicas* e do *beatus ille*. Em todos estes casos: nostalgia ou messianismo (a utopia é um messianismo secularizado) e regeneração ôntica e ontológica, a felicidade propriamente medíocre perde terreno e o elemento propriamente apolíneo cedendo à força das paixões e dos desejos cede pelo abandono do repouso ao dinamismo próprio do espírito dionisíaco marcado pela acção e pela insatisfação do presente. É uma espécie de saída do Ser para a existência. Deve, no entanto aqui, ressaltar-se que tanto as *Geórgicas* de Virgílio como o *beatus ille* de Horácio, apesar do seu carácter de utopia regeneradora, se mantêm no âmbito de uma preocupação essencialmente apolínea, já que a agricultura aí desempenha, pela sua natureza cíclica e rotineira, a valorização do presente e, ainda, porque ela é a condição por excelência da autarcia, do equilíbrio e da harmonia com a natureza.

Mas não pode haver dúvidas: sempre que o apelo à regeneração aparece está claramente implícita uma insatisfação face ao presente, e sempre que essa regeneração é mediada pela natureza mesmo quando através do trabalho e da agricultura, subjaz qualquer coisa do elemento idílico que a terra e o campo transportam consigo desde logo por oposição às cidades.

Quando o elemento transcendente importa sobre o elemento subjectivo e imanente a tendência idílica e nostálgica domina. Mas quando pelo contrário o elemento imanente ganha relevo vem ao de cima com a resignação e o *détachement* a idealização de uma felicidade doméstica e medíocre. O que eu quero deixar claro, é que o ideal de mediania e de mediocridade deve ter em conta estes elementos dinâmicos presentes sobretudo no idílio. Reduzir o idílio ao paradigma meramente mediano e medíocre seria sempre empobrecê-lo, analiticamente falando<sup>273</sup>.

Para uma melhor compreensão do ideal de felicidade, que está implícito na ideia de mediania, interessa ver a origem e evolução deste conceito até chegar às formas poéticas consagradas tanto em Horácio quanto em Virgílio porque, parece-me, estes são os dois grandes modelos para toda a poesia europeia posterior e em particular para a poesia setecentista, como já o tinham sido para a poesia pastoril do renascimento e do barroco.

A ideia de justa medida, de meio termo entre os extremos é inequivocamente aristotélica, mas tudo leva a crer (defeito e excesso, equilíbrio, *meson*, *mésotes* etc.) pode ter chegado até Horácio e Virgílio através não directamente de Aristóteles mas sim através dos pseudopitagóricos muito mais próximos no tempo dos dois grandes poetas augustinianos.

---

<sup>273</sup> Mas afastá-lo da ligação ao paradigma da apolinicidade pelo facto da sua tensão nostálgica e sublimidade seria uma precipitação ingénua.



A minha convicção é que no século I a.C. já não é possível encontrar nenhuma das escolas de pensamento grego intactas. A tendência para um certo eclectismo deve ter-se feito começar a sentir. A escola que melhor exprimiu o cruzamento eclético foi o chamado medioplatonismo. Eu considero, mesmo antes de ter lido Bruno Centrone, que a ética pseudopitagórica pertence também por direito a este momento cultural amplo e abrangente. Ora “è stata soatenuta da molti autori la tesi che gli pseudopythagorica siano da inquadrare nell’ambito di quel complesso movimento di pensiero per la cui denominazione è invalso il termine di ‘medioplatonismo’. Ciò sembra valere con particulatre evidenza in riferimento agli scritti di etica, il cui contenuto è costituito in prevalenza da quella contaminazione di dottrine Platoniche ed aristoteliche che è tipica del platonismo di mezzo”<sup>274</sup>.

Ao medioplatonismo não são estranhos, acrescento eu, no domínio da ética, elementos helenísticos, em particular, epicuristas<sup>275</sup>. É muito importante, para que se possa compreender, que se perceba que este processo de eclecticização, se posso exprimir-me assim, tem raízes muito profundas ao nível da transmissão do património clássico e helenístico. As próprias poéticas augustinianas são elas já um resultado desta amálgama de fontes e influências. É por exemplo importante, parece-me, que os pseudopitagóricos tenham herdado (e transmitido) a teoria académica de que no plano axiológico o princípio do bem seja identificado com a natureza ou *physis*. Mais, que a natureza seja o critério por excelência: “la *physis* è in ogni caso principio de sophia” [Archita, de educ. eth. 41, 22].

E segundo Aresa [de nat. hom. 48, 22-49, 1] “la *physis* representa il criterio in conformità del quale devono essere regolate la legge, la giustizia, la famiglia, la città [cf. anche Archit. de leg. 33, 23 4]”<sup>276</sup>.

Este é o primeiro princípio, o princípio da ordem e da determinação. A este princípio é facilmente reconduzível o ideal da metriopatia, uma vez que sempre o excesso e o defeito, pela sua indeterminação constitutiva, estão do lado do princípio do mal e da desordem. A procura de uma justa medida aparece assim como sinónimo da virtude que é para os académicos; e neste particular para o medioplatonismo de raiz aristotélica através da *pseudopythagorica ethica*, em particular de Archita; equivalente à harmonização das duas partes da alma: a parte racional e a parte irracional (um conceito aristotélico como mediador da resolução de um problema platónico).

Note-se que a metriopatia se opõe à apatia estóica. E não é só neste plano que a filosofia dominante no século I apresentava sinais anti-estóicos. É por exemplo muito importante a afirmação reiterada pelos pseudopitagóricos de que a virtude, por si mesma, não é suficiente para a obtenção da

---

<sup>274</sup>Centrone 1990: 18.

<sup>275</sup> O epicurismo é sem margem para dúvidas uma escola da felicidade apolínea, através do seu elemento katastemático (estático), através da privação dos excessos, através da tranquilidade e da ataraxia. O estoicismo também, mas agora através do sentido de que a felicidade apolínea é uma felicidade autárcica, que pressupõe a «maitrise de soi», e a concomitante independência relativamente a causas exteriores. O que é importante está ao alcance da tua mão (ad manun est, quod sat est).

<sup>276</sup>Centrone 1990: 158 a 159.

felicidade. Acontece até que muitas vezes “la posizione di problemi presuppone topoi originati dallo stoicismo, ma loro soluzione è orientata in senso contrario”<sup>277</sup>.

Mas foi em Aristóteles que a *Pseudopythadorica ethica* bebeu a ideia da justa medida.

Em Aristóteles o problema é colocado e desenvolvido na *Ética a Nicómaco*, no Livro II, Cap. VI. O livro II é dedicado à elucidação das virtudes, ou da virtude. No cap. VI mostra-se que a virtude reside no justo meio entre os extremos. Em todas as acções é possível determinar um excesso, um defeito e um meio justo... “La vertu est donc une sorte de moyenne, puisque le but qu’elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes”<sup>278</sup>. Os extremos colocam-se do lado do vício enquanto o justo meio caracteriza a virtude : “La vertu est donc une disposition acquise volontaire, consistant par rapport à nous, dans la mesure, définie par la raison conformément à la conduite d’un homme réfléchi. Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l’une par excès, l’autre par défaut”<sup>279</sup>.

A ideia de meio é entendida também como proporção e medida, e o justo meio é a justa medida. O filósofo diz nomeadamente: “j’appelle position intermédiaire dans une grandeur ce qui se trouve également éloigné des deux extrêmes, ce qui est un et identique partout. Par rapport à nous, j’appelle mesure ce qui ne comporte ni exagération, ni défaut. Or, dans notre cas, cette mesure n’est ni unique, ni partout identique. (...) Ainsi tout homme averti fuit l’excès et le défaut, recherche la bonne moyenne et lui donne la préférence, moyenne établie non relativement à l’objet, mais par rapport à nous”<sup>280</sup>. Este pequeno pormenor introduz uma precisão em dois aspectos: primeiro, que nem todas as acções ou paixões admitem a justa medida, uma vez que algumas delas estão, desde logo, do lado do excesso ou do lado do defeito e que a virtude nesses casos não pode escolher a medida justa isto é o justo meio, porque essa medida justa não existe. Segundo, que a virtude consiste numa justa medida, mas que pelo facto de a escolha dessa justa medida ser estabelecida não por imposição do objecto, mas por nós, implica que haja só uma justa medida boa no meio de uma infinidade de médias possíveis: “Il n’est qu’une façon d’être bon, il y en a mille d’être mauvais”<sup>281</sup>. Pelo que está sempre do lado do agente encontrar e adoptar a justa medida.

É talvez abrupto o estabelecimento desta *nuance* que faz com que se, “selon son essence et selon la raison qui fixe sa nature, la vertu consiste en une juste moyenne, par rapport au bien et à la perfection, elle se place au plan le plus élevé”<sup>282</sup>. Talvez que Aristóteles enfatize implicitamente a expressão, *recherche la bonne moyenne et lui donne la préférence*, embora não faça nenhum tipo de considerações

---

<sup>277</sup>Centrone 1990: 38.

<sup>278</sup>Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, II, VI, 13. 1106 b25-30], in Voilquin 1992: 61.

<sup>279</sup>Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, II, VI, 15. 1106 b35- 1107 a 4], in Voilquin 1992: 61 e 62.

<sup>280</sup>Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, II, VI, 5, 6, 8. 1106 a30- 1106 b5], in Voilquin 1992: 60.

<sup>281</sup>Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, II, VI, 14. 1106 b35], in Voilquin 1992: 61.

<sup>282</sup>Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, II, VI, 17. 1107 a 6], in Voilquin 1992: 62.

sobre esse assunto, como se a questão do livre arbítrio não lhe interessasse. Mas é evidente que o termo *adoção*, (relativamente à questão de que a virtude não se limita a encontrar a justa medida mas sobretudo que deve adoptá-la) não pode ser despreciando.

Note-se, todavia, como na nossa língua sai imediatamente enfatizada a dupla acepção de justa medida. Ela tem a proporção adequada e por isso é a acção (porque agir é tomar uma medida) justa. Ela é justa porque é a média entre os extremos (sendo assim é o cálculo certo, isto é justo), e essa média tem a equidistância e a proporção da medida certa, quer dizer equilibrada, isto é justa.

A intervenção no esquema de Aristóteles de uma razão prática que actua após deliberação não podia deixar de engendrar este conceito de justo meio. Ao enfatizar a ideia de proporção e medida, o conceito de justo meio tem um alcance estético. Muitos séculos antes de Shaftesbury e até de Kant, já a ética e a estética andavam juntas. Ao ligar a virtude a uma medida, Aristóteles prende-a ao determinado e limitado pitagórico<sup>283</sup>, quer dizer ao bem. Já que o mal é o indeterminado (*apeiron*). O *meson* é uma forma de limite isto é de *peras* e portanto o bem. Portanto o afastamento desse *meson* aproxima-nos do ilimitado e do indeterminado e assim do *apeiron* (ἄπειρον) que é onde, antes do mais, falta harmonia e logos. Mas o que falta, em última instância, é o limite: “mais ceux qui posent une série infini ne s’aperçoivent pas qu’ils ruinent la notion même du Bien. Et pourtant personne ne consentirait à rien entreprendre, s’il ne devait pas arriver à un terme. L’intelligence serait absente de telles actions. C’est toujours, en effet, en vue de quelque chose, qu’agit l’homme, du moins l’homme raisonnable, et cette chose est une limite, car la fin est une limite”<sup>284</sup>.

O fundo pitagórico do conceito de meio em Aristóteles parece indiscutível. E portanto a ligação entre a ética e a estética tem aí a sua raiz profunda. Mas não é seguro que Aristóteles tenha ido directamente a Pitágoras uma vez que já no *Filebo* Platão identifica, de uma forma inequívoca, a imperfeição com a infinidade ou o indeterminado (*apeiron*) assim como a perfeição com o limite (*peras*), como irei mostrar a seguir. Recorde-se só, por agora, o que Sócrates diz a Protarco: que no infinito “il y a toujours l’excès et le défaut”<sup>285</sup>, e que a introdução do limitante logra introduzir onde não existia, ou seja no infinito, “à la fois mesure et proportion”<sup>286</sup>, sabendo-se, como se sabe, que o limite actua através de medidas, (Pitagorismo ainda). Sendo que a dimensão religiosa está sempre presente: “Car c’est la déesse elle-même, mon cher Philèbe, qui, voyant comment la démesure et la perversité universellement

---

<sup>283</sup>Aristóteles [*Metafísica*, A, 5, 986 a], in Tricot 1991: 23, 24 e 25.

<sup>284</sup>Aristóteles [*Metafísica*, α, 2, 994 b], in Tricot 1991: 65.

<sup>285</sup>Platão [*Filebo*, 24b], in Diès 1993: 20.

<sup>286</sup>Platão [*Filebo*, 26 a], in Diès 1993: 23.

répandues ne souffrent aucune limitation (...) posa la loi et l'ordre, porteurs de la limite; correction que tu prétends destructrice et que, moi, j'appelle salutaire"<sup>287</sup>.

Entre parênteses consta: «*des plaisirs et des assouvissements*», que é teoricamente pouco relevante na medida em que apenas reforça tautologicamente o carácter ético das preocupações de Sócrates relativamente à questão do ilimitado e do limite. A ideia de desmesura já diz tudo o que há para dizer nesta lenta e progressiva teorização do paradigma apolíneo

Convém não esquecer que a unidade é o terceiro princípio “qui vient à l'être par l'effet des mesures qu'introduit la limite”<sup>288</sup>. E se se vir bem, o essencial da linguagem conceptual de Aristóteles está aqui pré-figurada. Proporção, medida, limite. Faltará talvez a ideia de justo meio tal como a teorizou Aristóteles, mas tendo em conta que já para os pitagóricos as coisas não eram mais do que um equilíbrio justo (*isomoiria*) entre os opostos (*enantia*), e que no próprio *Filebo* se identifica prazer e dor com o infinito e sabedoria e ciência com o género misto, que resulta da acção do limite sobre o infinito, parece-me, que esta questão foi uma preocupação comum à cultura clássica, e que há conveniência e continuidade na passagem do platonismo para o aristotelismo nos planos essenciais.

Aristóteles levou o conceito de justo meio a todos os domínios da sua filosofia prática, em particular à política. Com implicações tanto jurídicas quanto sociais. No plano jurídico, por exemplo, afirmando que “procurar a justiça é procurar o justo meio — e a lei é, sem dúvida alguma, o justo meio”<sup>289</sup>. E na vida social afirmando o poder moderador da classe média. É interessante verificar que a classe média teria a virtude de ser um justo meio e por isso actuaria como poder moderador isto é como justo meio social, já que a palavra moderação tem a mesma origem genética e etimológica que meio. Moderar é procurar o justo meio. Mas a classe média não procura o justo meio porque já o é e assim o seu poder moderador é-lhe constitutivo. Ela modera pelo simples facto de que existe. “O Juízo sobre estas questões funda-se nos mesmos princípios fundamentais”<sup>290</sup>. E desse modo “Dado que na *Ética* se disse, com razão, que a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que a virtude reside no justo meio, forçoso é concluir que a melhor vida é aquela que consiste no justo meio, isto é, o meio ao alcance da maioria”<sup>291</sup>.

Segundo Aristóteles o homem razoável, como se viu, age sempre em função de qualquer coisa, de um fim, portanto segundo a perspectiva de um limite. Isto é muito importante porque é através deste pressuposto que se relaciona a ética aristotélica com a ontologia. Sabemos que a ética assim como o direito aristotélicos procedem do estudo da natureza. Este facto poderia conduzir-nos precipitadamente à

---

<sup>287</sup>Platão [*Filebo*, 26b-26c], in Diès 1993: 24.

<sup>288</sup>Platão [*Filebo*, 26d], in Diès 1993: 24.

<sup>289</sup>Aristóteles [*Política*], in Fernandes 1998: 259.

<sup>290</sup>Aristóteles [*Política*], in Fernandes 1998: 311.

<sup>291</sup>Aristóteles [*Política*], in Fernandes 1998: 311.

ideia de que em Aristóteles se parte dos factos, isto é do *sein*, do ser, para o *sollen*, ou seja, para o dever-ser. Simplesmente a natureza em Aristóteles, em particular a natureza humana, não se esgota no mundo dos factos. O ser aristotélico é mais do que o *sein* kantiano. Em Aristóteles, permita-se-me que o diga assim, o ser é também um dever-ser (devir-ser, vir a ser). Quer isto significar que, para além das causas eficientes e materiais o mundo é, ainda, regido por causas formais ou finais.

Como se sabe, Aristóteles utiliza a imagem do oleiro que trabalha e modela a argila para lhe dar uma forma, ou seja, uma finalidade. Finalidade que pela forma é um limite. A ideia de finalidade e de limite é assim determinante para a compreensão da ideia de natureza em Aristóteles. Pode-se mesmo dizer que a natureza do homem é a sua finalidade, aquilo para que foi criado. E aquilo para que foi criado tem uma forma. Não é portanto do género infinito e ilimitado. Pode-se dizê-lo de um modo que intencionalmente tira partido da ambiguidade do devir-ser: a natureza de qualquer ser, e em particular do homem, é aquilo que esse ser deve ser, ou seja a sua forma, o seu fim. “A natureza de uma coisa, é o seu fim”<sup>292</sup>. Mas, além disso, e é agora que o enlace entre a ontologia e a ética aparece “a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem”<sup>293</sup>. Ou como disse Michel Villey: “Il y a bien plus dans la «nature» des êtres vivants, que ce qu’ils sont présentement, il y a ce qu’ils sont ordonnés à être dans leur entier accomplissement, leur fin, qui serait aussi leur bonheur”<sup>294</sup>. Ora como se verá na metafísica, não ter uma finalidade, um limite, arruinaria a própria noção de bem.

O alcance maior desta posição teleológica prende-se com o facto de que sendo o bem uma finalidade, algo para que se tende, algo que no fundo se procura sempre, a dimensão ética e normativa aparecem imediatamente como reguladoras dos meios e neste enquadramento uma razão deliberativa, desempenha um papel insubstituível, porque se torna crucial o discernimento permanente de comportamentos, mas também o discernimento activo de valores e o recurso a normas orientadoras e propiciadoras da finalidade. E é também por isso que a finalidade tem de ser do domínio de *peras* [limitado (*πέρας*)] e nunca do domínio do ilimitado ou *apeiron* (*ἄπειρον*). É precisamente por isso que, para Aristóteles, a ética e o direito são antes de mais métodos experimentais. Se não fosse assim a finalidade apareceria como uma determinação cega que portanto retiraria toda e qualquer responsabilidade ao indivíduo. Ora esta responsabilidade reside na escolha dos meios, mas com o objectivo sobredeterminado de cumprir a própria natureza. Os meios estão ao serviço de uma realização contida na própria natureza das coisas. [É por isso que Aristóteles usa a expressão *dikaion phusikon*, ou seja, justo por natureza]. E é neste ponto que confluem a antropologia, a ontologia e a ética.

---

<sup>292</sup> Aristóteles [*Política*, I. 2-1252 b], in Fernandes 1998: 53.

<sup>293</sup> Aristóteles [*Política*, I. 2-1253 a], in Fernandes 1998: 53.

<sup>294</sup> Villey 1968: 46.

A expressão, que é essencialmente estóica, de viver segundo a natureza tem apesar de tudo um passado aristotélico, embora com um significado ligeiramente diferente. Poderia dizer-se assim: a vida virtuosa é aquela que é enformada por uma correcta deliberação dos meios em ordem à realização da própria natureza, já que a ideia de finalidade aristotélica é uma finalidade natural, simplesmente a natureza não é empírica e realista mas antes normativa.

A realização está sempre em potência e é sempre do domínio do dever-ser. Pode-se mesmo dizer que nunca é ser. Assim, viver de acordo com a sua natureza significa não viver de acordo com o modelo natural real e empírico, mas viver de acordo com as regras, as normas etc., que conduzem à realização final, ou que possuem a realização da própria natureza como finalidade. Daí que seja determinante e decisivo o momento da escolha dos meios. Ora se a finalidade é um limite, por maioria de razão os meios o devem ser. Só os meios que se situam entre os extremos, são da mesma natureza que os fins isto é limitados. Os meios extremos, por defeito ou por excesso, são do domínio do ilimitado e do indeterminado, como o mostra Aristóteles, mas também Platão no *Filebo*.

Parece-me evidente a seguinte equação: Viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a *physis* e viver de acordo com a natureza e a *physis* é viver de forma moderada, porque dentro dos limites, já que o imoderado é o ilimitado e portanto o mal. A fundamentação para uma vida medíocre ganharia, por este processo, uma dimensão ontológica e mesmo religiosa e daí a sua fácil apropriação por parte da moral cristã.

A identificação no plano axiológico entre o bem e a *physis* é também uma legado da filosofia académica, que os pseudopitagóricos herdaram e através dos quais se chegou até às poéticas augustinianas: “Il fondamento del sistema degli *pseudopythagorica* risiede in una dottrina di indubbia derivazione accademica, la dottrina dei due principi, ai quali vengono di volta in volta ricondotte tutte le realtà. Come nella tradizione accademica, il primo principio, o natura (*physis*), é principio dell’ordine e della delimitazione, e, sul piano assiologico, del bene etico il secondo è principio del disordine, dell’indeterminatezza e del male”<sup>295</sup>.

Há um fim e uma causa final, pelos mesmos motivos que há um primeiro princípio “et que les causes des êtres ne sont pas infinies”<sup>296</sup>.

A intensa presença da ética aristotélica na obra dos pseudopitagóricos traduz-se sobretudo na importância da *mésotes*: “La più specifica virtù etica consiste in una medietà tra eccesso e difetto rispetto ad un materiale costituito dalle passioni, dove la medietà è riconducibile in ultima analisi al primo

---

<sup>295</sup> Centrone 1990: 20 e 21.

<sup>296</sup> Aristóteles [*Metafísica*, α, 2, 994 a], in Tricot 1991: 62.

principio, l'eccesso ed il difetto al principio dell'indeterminatezza, l'ideale che ne consegue è quello della metriopatia, in opposizione all'apatia stoica"<sup>297</sup>.

A opção pelo meio que é tão enfatizada na obra de Aristóteles é uma opção com pressupostos complexos e não se reduz a uma dimensão específica. Ela não radica só na opção pelo limitado e portanto pela rejeição do ilimitado que representa o mal. Se representa a rejeição da *ubris*, a opção é moral mas também metafísica. Em última instância ela radica numa transcendência de tipo religioso. A *ubris* é um desafio aos poderes dos deuses. A *ubris* é uma forma de irreligiosidade. A *ubris* é um sacrilégio, uma heresia. E por isso a imoderação dos extremos é duplamente desaconselhável. Ela não tem uma escala humana (não é humanista). Ela não está no plano do humano mas visa abusivamente o plano do divino. Por outro lado ela coloca-se do lado do indeterminado (fora dos limites) e portanto no plano do mal. Obviamente que por ambos os motivos a mediania e a metriopatia ganharam a simpatia da igreja. Elas estão ligadas a uma modéstia e a uma humildade que agrada à moral cristã ascética, moderada, resignada etc.

A melhor forma de combater o excesso é obviamente procurar a solução da justa medida. Mas para que a justa medida seja procurada é necessário que antes o agente comece por levar a cabo uma política de moderação das paixões, fazendo preceder a opção pela mediania por uma atitude de metriopatia, que não se pode confundir com a apatia dos estóicos nem com a ataraxia dos epicuristas. Aristóteles e o medioplatonismo eclético não rejeitam o papel, de resto importante, das paixões. Simplesmente propugnam uma moderação que permita também aí encontrar um ponto de equilíbrio, um *meson*.

Em síntese os elementos motores do paradigma apolíneo, e concomitantemente os aspectos essenciais da concepção apolínea da felicidade residem no facto:

- de que o homem feliz é o que não se diferencia da massa;
- de que a felicidade resulta de uma vida em harmonia com a sociedade e a natureza; que é feliz segundo o paradigma apolíneo aquele que desvaloriza a ambição (honras, poder, riquezas, etc.).

Finalmente associam-se com facilidade à felicidade apolínea conceitos, valores morais e existenciais tais como: resignação, optimismo moderado, talvez memo optimismo resignado (A grande virtude), justa medida, moderação, sentido do equilíbrio, calma, culto da paz, da ociosidade, da imobilidade e do repouso. Além disso o espírito apolíneo actua no sentido da santificação do presente, do controle do desejo e da nostalgia. Ou seja, em resumo, na atitude existencial que consiste na instalação no Ser.

---

<sup>297</sup> Centrone 1990: 22.

### I. 2. 2. O papel do limite na *kalocagathia* (καλοκαγαθία) platónica.

L'Est modus in rebus. («Il est une mesure en toutes choses»). Horácio, [Sátiras I, I]

É no *Cármides* que Platão leva a cabo a mais completa análise do conceito de moderação (e temperança), através do conceito de *sophrosyne*. E quase por antonomásia se define o *sophron*, isto é o sábio, na mais plena acepção da palavra, como sendo aquele que conhece os seus limites. A expressão tem implicações éticas, jurídicas e até religioso-metafísicas. Sendo o *sophron* o resultado da junção de *saos* ou *sos* com *phron*, e significando *saos*, aquilo que é são, de boa saúde e *phron*, *phren*, o espírito enquanto sede das virtudes intelectuais, mas também coração enquanto sede das virtudes passionais, resulta que *sophron*, é aquele que tem a capacidade de moderar as paixões agindo como uma pessoa de boa saúde, vislumbrando-se já aí o comportamento desregrado, por exemplo, como patológico, enquanto moderar-se pressupõe já intelectualmente um conhecimento dos limites, na medida em que exceder os limites é também correr o risco de transgredir as normas estabelecidas. Está implícita uma leitura jurídica mas também uma forma de decoro, de saber ocupar o seu lugar, sem cair em comportamentos que produzem o sentimento de vergonha. E portanto esta leitura comporta uma perspectiva estética e moral bem evidente. No entanto o mais grave prende-se com a implicação religiosa, já que não conhecer os seus limites significa que se pode, por descontrolo, cometer excessos e cair assim sob a alçada da *ubris* (ὕbris). O carácter reprovativo do excesso, vinha já do património religioso pré-socrático e encontrava-se há muito codificado nas máximas de Delfos onde uma deusa muito particular, a deusa *Nemésis* recomendava a rejeição do excesso e preceituava a clara condenação da *ubris* através do célebre apotegma, *ne quid nimis*, que significa, justamente, «nada além da medida», ou seja, «nada em excesso».

Assim, como se verá, o limite, na perspectiva de um conhecimento dos limites e decorrente adequação comportamental, continha uma dimensão múltipla que colocava o conceito, e a orientação normativa que o suporta, na fronteira de sentimentos tão variados como a vergonha, a honra, a castidade, a descrição, a moderação, o respeito pelos valores da comunidade, tão próprio de todas as civilizações apolíneas como tão bem mostra Cazeneuve, e eu diria até, forçando um pouco a polivalência conceptual, anunciando uma ideia de pecado, culpa e castigo, que se veio a evidenciar na cultura cristã. Se a fundamentação platónica do limite no plano ético e religioso aparece no *Cármides* associada à *sophrosyne* (σωφροσύνη), virtude cardeal na ideologia moral grega, *areté* de todas as *aretai*, é no *Filebo* que Platão fixa a valência ontológico-metafísica do limite, agora considerado na sua articulação não com o excesso, que é sempre ético, mas com o *apeiron*, isto é com o ilimitado.

Vale a pena transcrever toda a fala de Sócrates em resposta a Protarco :

“Voilà une excellente réponse, mon cher Protarque, et qui me rappelle que ce «fortement» que tu prononces et, tout aussi bien, le «doucement» ont la même vertu que le plus et le moins. Partout où ils sont, en effet, ils empêchent la réalisation d’une quantité définie, et toujours, au contraire, introduisant dans toute



action l'opposition du plus violent au plus paisible et inversement, ils engendrent le plus et le moins et font disparaître la quantité définie. Nous le disons tout à l'heure, en effet, si au lieu de faire disparaître la quantité définie, ils la laissaient s'installer, elle et la mesure (*métriotès*), là où résident le plus, le moins, le violemment, le doucement, ce serait à ceux-ci de fuir la place où ils étaient. Le «plus chaud» et «le plus froid» n'existeraient plus, en effet, une fois reçue la quantité définie, car plus chaud et plus froid vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent, mais la quantité définie est arrêt, cessation de tout progrès. A ce compte, et le «plus chaud» et son contraire se révéleraient donc infinis<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> Platão [*Filebo*, 24b-24d], in Diès 1993: 21.

### I. 2. 3. O papel do limitante no *Filebo*. O limitado e o infinito.

O que Platão procura no *Filebo* é claramente a quantidade precisa, ou seja, a justa medida, (se bem que justa, nesta fase do diálogo ainda não tenha uma conotação moral, aliás só virá a ter essa conotação preferencial em Aristóteles). A quantidade precisa aqui é o definido por oposição ao indefinido do mais e do menos. O indefinido desagrada a Sócrates e a Platão porque justamente retira a ética e a moral de fora do argumento ontognoseológico tão caro às preocupações intelectualistas do platonismo. Todos os conceitos que podem servir um objectivo moral e desempenhar um papel na economia das virtudes são submetidos a um trabalho de remodelação intelectualista, através sobretudo da explicitação acentuada dos aspectos gnoseológicos, centrados no esforço em identificar tanto quanto possível virtude e conhecimento. É por isso que na *República* a ignorância aparece ao lado das outras afecções negativas da alma, sobretudo a intemperança e a injustiça. A ignorância é mesmo a mestra de todas as deficiências. É através da ignorância que a intemperança ocorre, e sendo assim a *sophrosyne* sendo o contrário da *akolasia* (ἀκολασία)<sup>299</sup> tem o sabor de uma sabedoria, de uma verdadeira ciência do bem e do mal. Num esquema, para já simplista, temos de um lado o *sophron* (moderado e temperante) e o *kosmios* (ordenado) e do outro lado, o *akolastos* (intemperante). No primeiro impera a sabedoria e no segundo a ignorância. A sabedoria faz corpo com a justiça, e não é por acaso que há uma similitude entre *sophrosyne* e *dikaiosyne*, estimulada pelo mesmo sufixo, enquanto que a ignorância, se associa ao mal e no plano público à figura do tirano.

Mas no *Filebo* a justa medida significa quantidade precisa.

A questão colocada no *Filebo* tem uma contrapartida no *Político* como nos mostra Auguste Diès na sua longa e detalhada introdução ao texto:

“Le branle incessant de l'*apeiron* est ainsi un incessant va-et-vient entre excès et défaut, entre devenir et destruction. Ce devenir incertain, ce devenir fou, ne se stabilise que par un «devenir quelque chose», et le Politique nous a dit que l'essentielle nécessité de ce «devenir», la loi nécessaire de toute création, c'est la juste mesure (*métriotès*) (283d)”<sup>300</sup>.

Mas o que é que isto significa? Significa que para Platão a coexistência do uno e do múltiplo, do limite e da infinidade é a lei constitutiva do próprio ser. Mas significa também que é o uno que possui a função limitante. Se o uno não existisse, os múltiplos não passariam de agregados passageiros condenados ao desaparecimento. Para chegarem a ser precisam do uno, isto é do limite no ilimitado infinito. Só na participação do uno (ao uno) aparece a limitação. A alteridade é própria do ilimitado, isto é a identidade própria do outro, mas só através da participação no uno vem ao ser o que é disperso.

---

<sup>299</sup> *akolasia* = intemperança ou devassidão.

<sup>300</sup> Diès 1993: XXVIII.

No texto em grego encontramos esta frase, «τὸ ποσόν, ἀλλ’ ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτρον» (24c) que aparece inserida no texto mais longo “Nous le disions tout à l’heure, en effet, si au lieu de faire disparaître la quantité définie, ils la laissaient s’installer, elle et la mesure (*métriotès*), là où résident le plus, le moins, le violemment, le doucement, ce serait à ceux-ci de fuir la place où ils étaient”<sup>301</sup>. Ora é manifesto que *poson* equivale ao limite (*peras*, πέρας), ou melhor o *poson* constitui o limite, e o *metrion* (μέτρον) desempenha o papel do justo meio.

O que significa que o *poson* é a quantidade precisa, a quantidade que fazia falta. A limitação do ilimitado pelo limite, evidencia a limitação como elemento dinâmico. É esta limitação que transporta consigo no seu acto de limitar a quantidade precisa, o *poson*, no fim de contas a quantidade que fazia falta, a que era precisa, ou seja a medida certa, a justa medida (*to metrion* = τὸ μέτρον), para trazer o ser ao ser. O «devenir quelque chose», a estabilização, o «*vir a ser*» onticamente falando, releva de uma necessidade comum a toda a criação. A justa medida é essa lei de necessidade. Mas a justa medida é o limite que interrompe o vai vem obscuro do indefinido e do ilimitado. Insinua-se o demiurgo que dá forma ao informe, que dá lugar a um mundo de coisas no meio do caos. O limite para o platonismo, abre caminho a uma compreensão ontológica da criação. A justa medida tem o sabor do verbo, expediente volitivo do criador, que cria limitando. Mas o elemento transcendente está apenas subentendido e jamais expresso. A ontologia platónica do *Filebo* mantém-se no quadro de uma ontologia parmenidiana. De Parménides e do Parménides.

No *Filebo* Platão considera que nada existe que não participe do uno e do múltiplo, isto é que não contenha em si mesmo originariamente associados o limite e o infinito. Mas o *Filebo*, convém que se não esqueça, é o diálogo da mistura. Ora a grande novidade do *Filebo* foi o de juntar sob a designação de *apeiron* (ilimitado, indefinido), por oposição à unidade, a diversidade individual. E de integrar uma questão dialéctica do mesmo e do outro numa questão metafísica mais vasta, “a da oposição ontológica entre *apeiron* e *peras*”<sup>302</sup>.

Sendo o *apeiron* aquilo que comporta essencialmente o mais e o menos, ou seja tudo o que varia indefinidamente, ele exige dialecticamente o *peras* que põe fim a este progresso ou regresso incessante, e é assim que se compreende que o *peras* introduz a medida, a proporção justa, a medida certa, contra a desmesura e o vício. Isto é uma extrapolação moral que tenho a liberdade de fazer, em função do que será desenvolvido no resto da obra de Platão.

Na noção de devir platónica chega mesmo a insinuar-se o finalismo teleológico aristotélico, uma vez que o devir não é excluído da verdadeira realidade. Pelo contrário, só no devir, através da actuação do

---

<sup>301</sup> Platão [*Filebo*, 24c], in Diès 1993: 21.

<sup>302</sup> Diès 1993: XXV.

limitante, ou seja, da medida certa, o ser advém ao ser, enquanto ente. Quer isto dizer que o ser advém ao ser no devir, e assim o ser é o vir a ser. No entanto, em Platão, exige-se um fixar, pelo limitante, enquanto em Aristóteles o devir permanece sempre como dever-ser e como vir a ser. O teleologismo aristotélico remete para o infinito de um vir a ser sempre em vias de ser, de uma potência que não se actualiza nunca completamente. De uma *energeia* (ἐνέργεια) que tende indefinidamente para uma *enteléquia* ou entelécheia (ἐντελεχεια).

Ora em Platão há um verdadeiro contraste entre o ser e o devir. A geração do ser, a sua gestação, «génesis eis ousia» (γένεσις εἰς οὐσίαν), o chegar a ser, advindo à existência, pressupõe como já se viu, a limitação do ilimitado pelo limite. É esta introdução de um limite (*peras*) no processo insensato do ilimitado (*apeiron*) que ao estabilizar o vaivém eterno, interrompe a oscilação infinita do ser, para dar lugar ao ser enquanto ser, princípio de identidade, na linha tanto de Pitágoras como de Parménides. Enquanto o devir incomoda Platão, torna-se central na metafísica aristotélica. O esforço aristotélico vai, porém, no mesmo sentido, no sentido da actualização, embora se saiba o quanto persistiu dinâmico em torno da natureza de algumas essências, em que a actualização redundaria em morte. Em alguns casos a natureza é um eterno vir a ser. É aqui que reside a diferença fundamental entre a ontologia platónica e a ontologia aristotélica. Parece-me.

#### I. 2. 4. O demiurgo limitante e dador de forma no Timeu.

A expressão *genesis eis ousia* aparece no *Filebo* (26d) (“qui vient à l’être par l’effet des mesures (*métriotès*) qu’introduit la limite”), como mostrei, mas também no *Teeteto* (186b), e no *Sofista* (232c) e sobretudo no *Timeu* (29c) em que se afirma que o ser está para o devir como a verdade está para a crença (*ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*). Vale a pena fazer toda a citação do Timeu, porque ela mostra bem a natureza da ontologia platónica e o papel do limite, que é tanto ontológico quanto epistémico. Como aliás não podia deixar de ser. A gênese última do argumento ontognoseológico está também aqui na ideia de limitante e de limite. Mas a verdade é que falta ainda dar o salto ontológico em direcção ao mundo. E relativamente «au sujet du monde» perguntar:

“d’après lequel les deux modèles, celui qui le façonne l’a réalisé: si c’est d’après le modèle identique et uniforme ou si c’est d’après celui qui est né. Or, si ce Monde est beau et si l’ouvrier est bon, il est clair qu’il fixe son regard sur le modèle éternel. Dans le cas contraire, ce qu’il n’est même pas permis de supposer, il aurait regardé le modèle qui est né. Or, il est absolument évident pour tous que l’ouvrier a contemplé le modèle éternel. Car ce Monde est la plus belle des choses qui sont nées et l’ouvrier est la plus parfaite des causes. Donc, le Monde qui est né dans ces conditions a été fait en conformité avec ce qui est objet d’intellection et de réflexion, et identique. Mais s’il en est ainsi, il est aussi absolument nécessaire que ce Monde-ci soit l’image de quelque autre Monde. Or le plus important, en toute matière, est de commencer par le commencement naturel. Nous admettrons donc par la suite, au sujet de la distinction entre l’image et son modèle, ce que voici. Les raisonnements ayant une parenté avec les objets mêmes qu’ils expliquent, d’un côté, ce qui demeure, ce qui est fixe et translucide pour l’intellect, les raisonnements qui s’y rapportent doivent être fixes et inébranlables, et, dans la mesure où il est possible à des raisonnements de l’être, irréfutables et invincibles. Et de ces conditions, nulle ne doit faire défaut. Quant aux raisonnements qui se rapportent à ce qui est la copie de cet être, et n’est par suite qu’une image d’Être, ils seront vraisemblables, à proportion de la vérité des premiers. Car ce que l’Être est au devenir, la vérité l’est à la croyance. Si donc, ô Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du Monde, nous ne parvenons point à nous rendre capables d’apporter des raisonnements cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez pas. Mais, si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que moi qui parle, et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes, en sorte qu’il nous suffit d’accepter en ces matières un conte vraisemblable, et que nous ne devons pas chercher plus loin”<sup>303</sup>.

Estranho casamento entre o transcendente e o além por um lado, e a ideia de limite e de permanência por outro. A pressão gnoseológica empurra a fruste metafísica platónica para as tenazes da ontologia. Eu diria que o carácter hiperidentitário da cultura ocidental que vai de Platão a Heidegger, magistralmente desconstruído por Lévinas tem aqui no Timeu um dos textos fundadores. Todo o texto é uma recusa em reconhecer a incognoscibilidade do outro, apesar de se reconhecer que há o que não se conhece. Há um além do conhecimento, mas...

Mas em Platão a ideia de limite confunde-se com o papel ordenador de Deus:

“Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes: il a exclu, autant qu’il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l’a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans

---

<sup>303</sup> Platão [*Timeu*, 29a a 29d], in Rivaud 1985: 141 e 142.

ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Et onques ne fut permis, onques n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau”<sup>304</sup>.

E este papel é simultaneamente ontológico, ético e estético. Não é seguramente abusivo pensar que a identificação entre o ser e o bem no criacionismo cristão tem no optimismo ontológico platónico, em particular no *Timeu*, um antepassado óbvio.

Mas no *Timeu* há um aspecto novo relativamente aos outros diálogos, no plano estritamente ontológico. É no *Timeu* que Platão constrói o seu modelo organicista, que tanta sorte viria a ter no Romantismo. O Mundo é em si mesmo um ser, e um ser vivo, também ele provido de uma Alma e de um Intelecto, uma vez que foi criado à imagem e semelhança do modelo eterno. Vale a pena deixar aqui toda a longa fala do *Timeu* sobre este assunto, subordinado ao tema, *Natureza do modelo do Mundo: O ser vivo em si*, até porque ela sintetiza o horror platónico pelo infinito:

“A la ressemblance duquel entre les vivants, l’Ordonnateur a-t-il ordonné le Monde? Ne croyons point que ce fut à la ressemblance d’aucun de ces objets qui naissent, pour être par nature des parties d’un tout. — Car, dans ce cas, ressemblant à un être incomplet, le Monde ne saurait être beau. — Mais, ce dont font partie tous les autres Vivants, soit considérés isolément, soit pris ensemble, posons en principe que c’est à cela qu’il doit ressembler le plus. En effet, un tel modèle enveloppe et contient en lui-même tous les Vivants intelligibles, de même que ce Monde-ci nous contient et, avec nous, tout ce qu’il y a de bêtes visibles. Donc le Dieu, ayant décidé de former le Monde, le plus possible à la ressemblance du plus beau des êtres intelligibles et d’un Être parfait en tout, en a fait un Vivant unique, visible, ayant à l’intérieur de lui-même tous les Vivants qui sont par nature de même sorte que lui. Mais, avions-nous raison d’affirmer d’emblée qu’il existe un Ciel unique, ou bien eût-il été plus exact de dire qu’il y a une pluralité de ciels, ou même un nombre infini ? Non, il y en a un seul, puisqu’il a dû être construit à l’imitation du modèle. En effet, ce modèle, qui enferme tout ce qu’il y a de Vivants intelligibles, ne peut jamais être à la seconde place, venir après un autre. Car alors, il faudrait encore un autre Vivant, celui qui envelopperait ces deux là, et dont, à leur tour, ceux-là seraient parties. En ce cas, ce n’est d’aucun des deux premiers, mais de celui qui les envelopperait, qu’il serait plus exact de dire que notre Monde est la copie. Afin donc que ce Monde-ci fût semblable, par son unité au Vivant absolu, celui qui a fait le Monde n’a fait ni deux Mondes, ni un nombre infini. Mais ce Ciel-ci est un, seul de son espèce. Tel il est né et il continuera d’être”<sup>305</sup>.

Mais do que uma metáfora organicista o tópico platónico do *Timeu* confere uma dignidade ao Mundo só comparável à dignidade da pessoa humana. O Mundo é um ser dotado de alma e intelecto. Daí que se possa falar da Alma do Mundo enquanto macrocosmos do qual os outros seres, e em particular o ser humano, seriam um microcosmos. Mas como o modelo é o mesmo, é a mesma a natureza do ser vivo Homem e do ser vivo Mundo<sup>306</sup>. Se estive algum tempo com esta questão foi porque mais tarde ou mais

---

<sup>304</sup> Platão [*Timeu*, 30a e 30b], in Rivaud 1985: 142 e 143.

<sup>305</sup> Platão [*Timeu*, 30c a 31b], in Rivaud 1985: 143 e 144.

<sup>306</sup> A perspectiva puramente instrumental do Mundo que facilmente se pode associar ao puritanismo por exemplo nunca poderia ter triunfado se a tradição teológica cristã não tivesse sido primeiro expurgada dos seus elementos platónicos. Eu penso que a animosidade dos neoplatónicos de Cambridge contra o lutero-calvinismo também pode e deve ser entendida a partir deste pressuposto. Mas também penso que a cultura portuguesa do século XVIII foi sensível através da escolástica franciscana a esta instrumentalização do mundo. O sensismo utilitarista não é outra coisa senão a expressão da desdivinização da natureza, no que diz respeito à questão do progresso e à relação do homem com o mundo. Mircea Eliade mostrou muito bem na sua obra *La nostalgie des origines* esta mutação brutal do pensamento puritano e de outras orientações protestantes relativamente à relação

cedo o conceito de limite teria consequências não apenas em termos ontológicos ou gnoseológicos, mas também, e é mais isso que me interessa, poderosas implicações éticas e morais (tomo mais a moral no sentido da relação entre a virtude e o comportamento e a ética no sentido da virtude enquanto adequação a valores comunitários). É o caso no *Filebo* de 26b. Porque, por um lado, só acedemos a grandes e variadas belezas dado que (porque) acontece permanentemente a mistura do ilimitado com o limite, porque só o limite introduz medida e proporção, conceitos estéticos por excelência no pensamento platónico, como se verá a seu tempo e, por outro lado, porque é o limite que interrompe a desmesura e a perversidade, ao interromper os excessos do prazer e da fruição desordenada. Sócrates filia esta preocupação na deusa e sabemos que se refere à deusa Nemésis. Ela impõe a ordem que é em si mesma portadora do limite (26b). Ao fazer isso a deusa traz o comportamento ético e moral para dentro das fronteiras da moderação (da *sophrosyne*) e para fora do universo do excesso (da *ubris*). O enlace entre a estética, a ontologia metafísico-religiosa e a moral está permanentemente subentendido. (Penso que, mais tarde ou mais cedo, é imperioso que se esbochem todas as linhas deste desenho).

O próprio Sócrates o diz a propósito da deusa: Com efeito, meu belo *Filebo*, “c’est la déesse elle-même, [...] qui, voyant comment la démesure et la perversité universellement répandues ne souffrent aucune limitation des plaisirs et des assouvissements, posa la loi et l’ordre, porteurs de la limite; correction que tu prétends destructrice et que, moi, j’appelle salutaire”<sup>307</sup>.

E no *Ménon* Platão não deixa de associar o limite à noção de figura: “Avec ces mots, tu vas comprendre ce que j’appelle une figure. Je dis en effet qu’une figure est la limite où se termine un solide, et je le dis pour toutes les figures, de sorte qu’en résumé je définirais la figure la limite du solide”<sup>308</sup>.

Cícero estabelece, a meu ver mais tarde, a transição da tradição académica do medioplatonismo para o neoplatonismo, além de que é um autor fundamental na recepção cristã das tradições antigas.

E Cícero serve-me para mostrar um exemplo em que a crítica do ilimitado se metamorfoseia em crítica das paixões, que “n’ont ni borne ni mesure (*métriotès*)”, ou seja limites<sup>309</sup>. Não ter nem limites

---

do homem com a natureza no Novo Mundo: “on devait montrer à tout prix que la science, la technique, l’industrie, loin de menacer les valeurs spirituelles et religieuses, les font triompher. Un livre paru en 1842 portait comme titre *The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery*”. A ciência está aqui a mais a não ser que se entenda como de facto deve ser entendida, como mero suporte para o desenvolvimento da técnica e o consequente progresso material. Desde Francis Bacon, esse precursor do puritanismo, ou mesmo desde Roger Bacon que este entendimento amputado de ciência e de progresso fizeram o seu percurso na história do pensamento europeu. Relativamente a Francis Bacon já Whitehead e Basil Willey fizeram o diagnóstico do seu anti-racionalismo. E de resto o seu «*The motif scientia propter potentiam*» («Knowledge for the sake of power»), não deixa muita margem para dúvidas. O problema é que a ênfase positiva do legado de Bacon relativamente à cultura das luzes constitui um equívoco de funestas consequências. No caso português essa é a incidência que Cabral Moncada considera estimulante relativamente ao pensamento de alguns autores setecentistas portugueses, e em particular relativamente ao pensamento de Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, para os identificar com o cenário intelectual das Luzes. Mas a verdade é que esta linha de orientação não só não exprime a cultura das luzes como lhe é sobretudo antinómica.

<sup>307</sup> Platão [*Filebo*, 26b-c], in Diès 1993: 24.

<sup>308</sup> Platão [*Ménon*, 76a], in Croiset 1992: 242.

<sup>309</sup> Cícero [*Obras*, *De finibus*, Livre I], in Nisard 1864: 499.

nem medida é do ponto de vista da cultura clássica a própria essência do mal<sup>310</sup>. No fundo, o mal advém justamente porque se ultrapassa o limite, porque “quand les appétits s’emancipent, que le désir et l’aversion ne sont plus tenus en bride para la raison, ils passent inévitablement toute borne, toute mesure (*métriotès*)”<sup>311</sup>. Confundindo posições suas com posições de outros. Com os epicuristas em particular.

Chegando a fazer a ligação entre o limite e a felicidade quando afirma que “le sage est toujours heureux. Il est borné dans ses désirs”<sup>312</sup>. Isto volta a ser epicurista de novo.

Enfim o pensamento de Cícero cai no entanto em contradições evidentes, o que é por um lado consequência do seu eclectismo e por outro lado pelo carácter por vezes polémico dos seus textos, nascidos em contextos de divulgação contra outras escolas de pensamento. E isso acontece por exemplo relativamente ao conceito de limite. Nomeadamente no capítulo em que critica violentamente a ideia peripatética de limite. Antes de mais ingenuamente ou deliberadamente confunde paixão com vício, quando sabemos que em Aristóteles, e não só, em praticamente toda a filosofia antiga, a paixão só degenera em vício quando justamente transborda do limite, dos bornes e da medida certa. E sobretudo porque desde logo parte de uma definição de paixão que a coloca fora dos limites<sup>313</sup>. Citando Zenão diz que a paixão é uma alteração não razoável da alma, e contrária à natureza. Com esta definição estoica de paixão Cícero fica com pouca margem de manobra para negociar o papel ético-moral do limite. Não percebe que todo o dispositivo ideológico, que pretende construir, da ordem, da medida e da conveniência pressupõe o conceito aristotélico-platónico de limite. Sem ele fica claro que a posição mais coerente é a apatia estoica, que conduz à posição extrema defendida pelo próprio Cícero: “il faut la bannir et la déraciner sans pitié”<sup>314</sup>. A partir daqui isto é da definição estoica de paixão e da recomendação da sua radical apatia Cícero deveria abandonar o léxico da regulação que está subjacente à moderação, à medida

---

<sup>310</sup> A posição de Cícero a respeito das paixões é muito radical, chegando a colocá-las no mesmo plano em que em geral se coloca a *ubris* e o ilimitado: «*cupiditatum nec modus ullus, nec finis inveniri potest*». Por outro lado, esta redução das paixões ao *cupiditatum* mostra a razão pela qual Cícero foi tão importante para a Patrística.

<sup>311</sup> Cícero [*Obras, De officiis*], in Appuhn 1933: 149.

<sup>312</sup> Cícero [*Obras, De finibus*, Livre I], in Nisard 1864: 503.

<sup>313</sup> Até porque Aristóteles deixa muito claro na *Ética a Nicómaco*, Z 5, 1140 b 16-20 que «le vice est un corrupteur des principes.» A corrupção dos princípios implica a perda total de contacto com a virtude. O princípio é no finalismo aristotélico a finalidade segundo a qual orientamos as nossas acções. O princípio é uma espécie de *telos* e ao mesmo tempo causa final. O sentido último da *sophrosyne*, isto é da temperança e da moderação, prende-se com a capacidade de agir sempre segundo a informação que os princípios contêm, mas é a *phronesis* que representa a capacidade intelectual em pensar a essência dos princípios. O vicioso pelo contrário, tendo corrompido a sua capacidade *fronética*, não é capaz de apreender imediatamente, a priori quase, a informação contida nos princípios e não pode agir enquanto *sophron* mas pelo contrário enquanto *akolastos*. (intemperante, desregrado, desmedido). Há no entanto uma situação intermédia. A intuição intelectual da *phronesis* mantém-se correcta e activa, mas a presença da influência das paixões pode conduzir a uma situação de perda do autodomínio momentâneo (*acrasia*) e empurrar para actos que não são controlados pela *sophrosyne*. Isto é equivalente ao esquema segundo o qual o agente tem corrompida pela paixão a premissa menor do silogismo prático, embora isso não tenha atingido a premissa maior. A premissa maior situa-se no plano geral e universal dos princípios enquanto a menor se situa no plano concreto e particular de uma determinada acção e decisão. A presença da paixão não tem para Aristóteles a força suficiente para corromper o princípio mas pode obnubilar a capacidade de decisão moderada e temperante num caso concreto. É para estas situações que importa agir sobre a paixão, e com a ajuda da *sophrosyne* lograr encontrar a decisão que contemple a justa medida.

<sup>314</sup> Cícero [*Obras, De finibus*, Livro I], in Nisard 1864: 514.



etc., o que não faz. A título de exemplo apenas uma passagem do *De finibus*: “Appliquez les mêmes principes à la modération, à la tempérance qui est la sage mesure (*métriotès*) des passions, et qui les soumet à la raison”<sup>315</sup>.

É que se não há paixões, para que servem e, desde logo, para que são necessários, os princípios reguladores.

Cícero é o exemplo mais flagrante das hesitações do medioplatonismo. A convergência do platonismo, de Aristóteles e do estoicismo num mesmo corpo doutrinário gera inevitavelmente posições complicadas de resolver. As contradições de Cícero resultam desse eclectismo.

Em Platão está já implícita a ligação entre o bem e o limitado (*peras*) e entre o mal e o ilimitado (*apeiron*)<sup>316</sup>, e por outro lado a ligação do mal à matéria, matéria esta definida por oposição ao que tem forma. Assim o bem é o limite (a justa medida). Só que, ao passarmos do limite que a forma significa, para a justa medida, saímos da metafísica para o domínio ético-moral. Por outro lado há um dualismo larvar neste tipo de posições, dualismo esse que se acentua na filosofia de Plotino. É que se por um lado e tanto na linha de Platão como na de Aristóteles o bem não é senão um aspecto do ser ele-próprio, aparece em Plotino a identificação do bem com o uno, enquanto a matéria aparece identificada com o que é disperso e destituído de forma. Como diz Jean-Claude Fraise, a matéria é fonte de mal “par son défaut radical de forme, par son excès et son manque et corrompt par là la forme même qui vient s’installer en elle”<sup>317</sup>.

Em Platão, no *Filebo*, o limite é o resultado da acção que advém ao ser através do limitante, e o limitante é a medida certa. Platão parte de uma posição ontológica onde se aventa a natureza do ser como algo onde ocorre o papel do limitante, depois passa para uma posição metafísica, na medida em que só através do limite o ser se identifica com o bem já que o *apeiron* equivale ao mal, tal como mais tarde na Metafísica de Aristóteles, para finalmente se abrir a uma leitura ética na medida em que se identifica o

---

<sup>315</sup> Cícero [*Obras, De finibus*, Livro I], in Nisard 1864: 523.

<sup>316</sup> A conotação do limite com o bem e do ilimitado com o mal abre a problemática para um domínio prático. A cultura da *Paideia* grega é inseparável desta dimensão que comporta o *ethos*. Só nesse quadro as questões metafísicas e religiosas fazem sentido. A expressão *ne quid nimis* atribuída à deusa Nemésis, contendo em si mesma a ligação do mal ao que transcende o limite, e dando a entender a irreligiosidade latente nessa mesma transgressão, no sentido de que quem ultrapassa o limite, se procura situar num plano que não é já humano, mas divino, insinuando por aí que o mal estaria, à boa maneira da reserva cristã, na presunção da equivalência de um poder igual ao poder dos deuses, mostra a meu ver antes e muito mais, a ausência de um controle, de uma contenção, de uma moderação enfim. É sim no plano de uma dicotomia entre *sophrosyne* e *ubris*, que a relevância da expressão, «nada para além do limite», ou melhor, «nada além da medida», desempenha o seu papel paradigmático no quadro da cultura grega clássica. É óbvio que a *ubris* pode estimular uma leitura religiosa e até trágica do problema, mas foi no domínio ético e moral que a problemática cristalizou.

Assim é a ideia de limite e da sua oposição ao ilimitado, que por metamorfose gera a ideia de moderação (*sophrosyne*) e de temperança e finalmente a ideia de medida, ou mesmo de justa medida, que aliás como já se viu aparece já explicitamente associada ao limite tanto na ontologia platónica do *Filebo* e, como se há-de ver, no justo meio da *Metafísica* aristotélica. Em Aristóteles o conceito migra da *Metafísica* para os livros de ética e em Platão migra do *Filebo* para os diálogos sobre a virtude. Se o enfoque trágico e religioso ainda domina no período pré-socrático, no período clássico será claramente ultrapassado pela perspectiva ética, moral e prática e até política, como é evidente na *República*.

<sup>317</sup> Fraise 1985: 54.

limite com a medida certa, tal como também Aristóteles irá fazer na *Ética a Nicómaco*, embora haja diferenças entre a medida certa em Platão e a justa medida no Estagirita.

Ora em Plotino e para Plotino é a identificação do bem com o uno que arrasta a posterior identificação com o limite e a medida. Mas na matéria que é por natureza o informe radical tudo se degrada até a forma possível que nela se venha a instalar. Neste ponto Plotino ultrapassa claramente a perspectiva platónica e fecha a possibilidade de uma leitura estética da problemática platónica do bem, e ao fechar o caminho a esta possibilidade, fecha também a perspectiva de regular a ética a partir de uma transfiguração do universo sensível. Em Plotino a última hipostase é a alma. É ela que se relaciona com o mundo. Como em Plotino o bem se identifica com o uno, ele desloca o bem do ser para o transferir para o domínio da aspiração ao uno. Apenas aspiração. (Uma vez que nas primeiras hipostases não há mistura e toda a mistura ocorre na alma, isto é nos objectos que são o resultado da actividade da alma.)

“le bien, (...) C’est la réalité à laquelle tous les êtres sont suspendus, qu’ils désirent tous, qui est leur principe et dont ils ont tous besoin; mais lui, échappant à tout besoin et se suffisant à lui-même, il est la mesure (*métriotès*) et la limite de toute chose; de lui viennent l’Intelligence et l’Être, l’Âme et la Vie, l’activité intellectuelle qu’il donne aux choses. Et jusque-là tout est beau; car il est lui-même au-dessus du Beau et au-delà des choses les plus excellentes, il est le roi dans la région des intelligibles”<sup>318</sup>.

O bem é que é o limite e a medida, o uno, e isso suspende a ligação ao ser. É dele que vem o próprio ser. Ele está num plano superior e anterior. O ser pertence já à segunda hipostase. Esta elevação do bem rompe a proximidade com o belo e daí que não possa ser possível que em Plotino ocorra a interpenetração do bem com o belo.

Mas, e isso é que é relevante para o nosso caso, aparece em Plotino uma clara ligação da matéria ao problema do limite através das noções de informe e ausência de medida. A matéria é o elemento informe, sem medida, mau e donde provêm todos os males. A questão é controversa no que diz respeito ao dualismo plotiniano. Jean-Claude Fraisse rejeita-o com a mesma veemência com que Bezançon o afirma. Em Plotino pode-se, contudo, afirmar que o bem é a medida e o limite de todas as coisas, o que deixa uma definição do mal anunciada mas que se precisa logo um pouco mais à frente assim: “On peut en effet concevoir le mal en considérant qu’il est au bien comme le manque de mesure à la mesure, comme l’illimité à la limite, comme l’informe à la cause formelle, comme l’être éternellement déficient à l’être qui se suffit à lui-même; il est toujours indéterminé, toujours instable, complètement passif, jamais rassasié, pauvreté complète; voilà non pas les attributs accidentels, mais la substance même du mal”<sup>319</sup>. Onde eu sublinho as expressões: a falta de medida, de forma e de limite. E assim como há o bem em si deve haver o mal em si, isto é um mal que possa aparecer depois disperso em qualquer ser diferente dele enquanto atributo. Isso pressupõe a existência de um ilimitado em si, de um informe em si, de uma

---

<sup>318</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, VIII (5 I), 2], in Bréhier 1989: 116.

<sup>319</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, VIII (5 I), 3], in Bréhier 1989: 117.

desmesura (um excesso digo eu) em si, porque são elas que caracterizam a natureza do mal. Mas onde não aparecem estes atributos estamos já na presença de coisas deficientes onde o mal aparece já sob a forma de mistura. Onde o mal aparece em todo o seu esplendor é onde as qualidades do bem ainda estão mas já sob a forma de máscara. “Oui, le sujet en qui résident les figures et les formes, les limites et les mesures, le sujet qui s’en pare comme d’une parure étrangère à lui, puisqu’il ne tient de lui-même aucun de ces biens, le sujet qui est à la réalité comme son image, c’est lui qui est la substance du mal, si le mal peut avoir une substance; voilà le Premier Mal, le Mal en soi que nous découvrons le raisonnement”<sup>320</sup>.

Estão implícitos, é claro, o corpo e a matéria como de resto o desenvolvimento do texto confirma. No essencial o mal aparece associado ao excesso (*en allant au delà ou en deçà de la mesure*) e à intemperança (*akolasia*). Tanto que a alma perfeita é aquela que se volta sempre para a inteligência e volta as costas à matéria (*elle ne voit pas et elle n’approche pas cette chose sans limite et sans mesure, cette chose mauvaise*)<sup>321</sup>. Ela, ao virar-se para a Inteligência mantém-se pura porque se mantém entre limites, «les limites assignées par l’intelligence». A alma que se afasta desta luz torna-se deficiente porque se torna plena de indeterminação e por aí se afasta da luz e abre-se antes, pelo contrário, para ela a visão da obscuridade. Por outro lado vem ainda ao de cima a ideia de mistura, “d’abord l’âme vicieuse n’est pas extérieure à la matière. Elle n’est pas vicieuse en elle-même: donc elle se trouve mêlée au défaut de mesure; elle n’a pas sa part de la forme qui donne l’ordre et la mesure; car elle est mêlée au corps, et le corps est matériel”<sup>322</sup>.

E é a todos os títulos paradigmático do que se pretende demonstrar a ligação que Plotino estabelece entre o bem e as categorias da ordem, regra e regulação, no sentido de regularidade, quando diz: “le ciel est pure de tout mal parce qu’il procède toujours régulièrement et d’un mouvement ordonné”<sup>323</sup>. Daí a valorização da harmonia cósmica, domínio onde reina a ordem ao contrário do que ocorre no mundo terreno onde pelo contrário reina a desordem (A ideia de fuga do mundo subjaz aqui, e vem logo a seguir). Estarei atento a este texto quando construir o modelo teórico do retiro.

À medida que nos afastamos do coração do pensamento socrático-platónico, ou na perspectiva de Gadamer do pensamento aristotélico-socrático-platónico, a noção de limite assim como as noções que lhe são inerentes no plano moral: a *sophrosyne* e a *phronesis*, vão perdendo o seu carácter teórico e até ontologicamente constitutivo do ser, do ser enquanto ser e do ser enquanto ente, para evoluírem para faculdades do espírito, mas no plano de uma sabedoria prática, e assim acabarem por se confundir com a

---

<sup>320</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, VIII (5 I), 3], in Bréhier 1989: 118.

<sup>321</sup> Não pude resistir ao apelo do sublinhado. É magistral a clareza meridiana como o bem e o mal na sua dimensão ética conectam expressamente com esta outra dimensão ontológico-metafísica. E que o conceito nuclear e dinâmico é o conceito de limite e obviamente os seus desdobramentos lógicos.

<sup>322</sup> Plotin [*Eneíadas*, I, VIII (5 I), 4], in Bréhier 1989: 118.

<sup>323</sup> Plotin [*Eneíadas*, I, VIII (5 I), 6], in Bréhier 1989: 120.

prudência e o cálculo utilitarista. Elas deixam de ser conaturais para se transformarem em instrumentais, e auxiliares do espírito no processo de deliberação e decisão. A evolução académica através das sucessivas fases, em particular a fase céptica e estóica, a interpenetração recíproca do platonismo e do aristotelismo no seio do pensamento medioplatónico, implica a disseminação do modelo por toda a cultura antiga mas também a sua progressiva deterioração, enquanto modelo em estado puro.

No século II a.C. culmina com Carneades a fase céptica da Academia<sup>324</sup>, a terceira, também designada por Nova, que é curiosamente contemporânea da fase mais ecléctica do estoicismo, com Boécio, Panécio e Possidónio. No século I é a quarta Academia que evolui para posições intelectuais acentuadamente eclécticas em particular sob a direcção de Filon de Larissa, seguido por Antíoco de Escalona, que apesar de dissidente de Filon, continua a tendência acentuadamente ecléctica da Academia, e é até considerado o líder do medioplatonismo. Ora o medioplatonismo alberga no seu seio, posições platónicas, aristotélicas e estóicas. E eu inclino-me a incluir a ética pseudo-pitagórica no âmbito do medioplatonismo e ainda a reconhecer que alguns elementos epicuristas atravessaram a ténue membrana de protecção do medioplatonismo, pois convém não esquecer que o século I a.C. sendo o século de Cícero é também o século de Lucrécio, Virgílio e Horácio. Ora Lucrécio, Virgílio e Horácio tiveram mestres epicuristas, embora, com excepção de Lucrécio, autor no qual o epicurismo assumiu os contornos mais consistentes tanto do ponto de vista moral quanto cosmológico, todos os outros contenham na sua ideologia elementos não epicuristas, e eu sou, por isso, levado a incluí-los nesse grande caldo filosófico, ético e mistérico, que vulgarmente se designa por medioplatonismo. Neste movimento amplo e profundamente ecléctico incluo ainda os dois maiores vultos da divulgação da filosofia grega, esses gigantes polígrafos que foram Cícero e Plutarco. Este já no século I da nossa era.

Sou ainda levado a distender o tempo de pervivência do medioplatonismo até ao século II d.C. Por um lado porque aí se situam os primórdios do neoplatonismo com António Sacca e ainda porque a tendência ecléctica continua através de autores como Marco Aurélio e Sextus Empiricus, se bem que no primeiro predomine uma orientação moral de tipo estóico e no segundo uma orientação gnoseológica de tipo céptico. A leitura de autores como Virgílio, Horácio, Séneca, Marco Aurélio, Epicteto, Cícero, Plutarco, Sextus Empiricus e finalmente até Plotino, não deixa a menor dúvida de que a tendência ecléctica tão bem configurada no medioplatonismo atravessa e contamina todas as escolas de pensamento e todas as grandes individualidades culturais e intelectuais no período que vai do século I a.C. até ao século III d.C. Quero eu dizer que o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo (são os mais predominantes e também os mais importantes) vão constituindo uma amálgama de tal modo consistente, que faz com que cheguem até ao neoplatonismo e em particular ao neoplatonismo cristão, com Clemente

---

<sup>324</sup> Esta orientação céptica começou, contudo, dentro da Academia Média, nos finais do século IV a.C. com Arquesilau (Arcelisas).

de Alexandria e Orígenes; mas chegam sobretudo até Justino ainda no século II d.C. uma vez que é ele o primeiro a procurar acordar a filosofia pagã (estoicismo e platonismo, sobretudo este) com o cristianismo<sup>325</sup>.

As referências ao limite e aos limites na Patrística abundam mas na maior parte dos casos explorando não a dimensão ontológica do limite mas as consequências ético-religiosas, que continham já na filosofia grega clássica, como se verá. É o caso de Gregório de Nyssa, quando este no tratado sobre as beatitudes escreve sobre a forma de uma condenação sobre “ceux qui ne savent pas se tenir dans les limites de la condition humaine mais s’octroient une puissance et une autorité divines”<sup>326</sup>. É uma questão a aprofundar mais à frente quando a partir das implicações éticas e metafísicas do limite eu erguer a dicotomia essencial do dispositivo da mediania e que é a oposição estrutural entre a moderação (*sophrosyne*) e o excesso (*ubris*).

O mesmo enfoque aparece por exemplo em Orígenes, no *Tratado dos Princípios* I, quando o autor atribui a perfeição da inteligência à sua capacidade de autolimitação, quando ela atinge uma justa medida, ou seja quando não sai para fora do limite e recai no defeito ou no excesso. Mais do que a ideia de limite o autor explora a noção de medida, mas sabe-se, e irei mostrar isso no momento oportuno, como as duas noções se interpenetram na ideologia aristotélico-platónica, a propósito da ingente ligação entre a ética e a estética. No texto que se segue Orígenes explora a consequência teológica deste enlace, que aqui se encontra apenas subentendido, mas é evidente demais para que não se perceba a dívida para com a filosofia grega: “En tout il faut entendre comme nourriture la contemplation et la compréhension de Dieu suivant les mesures (*métriotès*) qui sont propres et qui conviennent a la nature qui a été faite et créée”<sup>327</sup>.

Também a questão do ordenamento da criação aparece regularmente como é o caso em Gregório Nazianzeno, que no entanto predica de Deus a infinidade do ser (*apeiria*), afastando-se de Orígenes e do seu platonismo assim como da metafísica de Aristóteles.

Gregório de Nyssa ultrapassa definitivamente o dualismo platónico, teorizando uma ligação estrutural entre a alma e o corpo que sobrevive para lá da morte, conjecturando já o papel do corpo na ressurreição e portanto no futuro estado de beatitude<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> Estas escolas convivem ainda com o aristotelismo eclético liderado por Andrónico de Rhodes, com o neopitagorismo de Nígídio Fígulo e ainda com um segundo fôlego do cepticismo onde pontifica Enesidemo. Na linha de continuidade deste século intelectualmente riquíssimo e complexo entramos na nossa era, com a tentativa igualmente eclética de Hermes Trimesgisto que procura compaginar a filosofia grega com a religião egípcia e sobretudo o enorme esforço intelectual de Filon de Alexandria em acordar a religião judaica e o espírito das Sagradas escrituras com a filosofia grega. Tudo isto num tempo em que pontificam figuras como Séneca, um estóico seguramente muito eclético e muito pouco ortodoxo, Epicteto que protagoniza um modo de ser estóico, que não é insensível ao legado genuinamente socrático. Aliás as duas figuras de sábios que mais sublimou fora Sócrates e Diógenes.

<sup>326</sup> Gregório de Nyssa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 37.

<sup>327</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (II, 11, 7)], in Crouzel 1978: 413.

<sup>328</sup> Gregório de Nyssa [*As bem-aventuranças*, 44C-48C], in Guillaumin 1997.

O argumento da apologética do século XVIII da justificação de Deus através da sua obra começa sobretudo com Gregório de Nyssa<sup>329</sup>. Há um grande sentido da purificação em Nyssa e uma pulsão nostálgica do paraíso perdido. Curiosamente todos os grandes Capadócijs cultivaram em vida largos períodos de retiro e solidão, no Ponto. Naziaceno retirou-se para o campo no fim da vida. Basílio fundou uma colónia monástica nas margens do Íris que permaneceu um modelo para o monaquismo ocidental. Nyssa retirou-se em solidão para Neocesareia juntamente com a mãe e a irmã.

A questão do limite, da medida, da ordem e da forma aparece em Orígenes de um modo incontornável quando justamente na sua obra se coloca o problema da criação. A sua formação platónica e estóica vai confrontar-se com a ortodoxia fundamentada estritamente nas escrituras de uma forma por vezes intelectualmente dramática.

É claro para Orígenes que a natureza possui uma lógica e uma racionalidade próprias e que nelas se reflecte homologicamente a natureza própria de Deus. A natureza é divina e necessária na linha do pensamento da Stoa, logo deve ser conforme às qualidades inerentes à perfeição divina. Percebe-se que num universo ideológico conformado com as ideias platónicas de beleza e da bondade se exclua do campo de possibilidades a possibilidade de um universo disforme, desordenado, caótico, sem limites. Um mundo ilimitado é ininteligível. Até a escritura fala de uma obra em que predomina a medida, o número e o peso. Mas os condicionamentos determinados pela predominância dos valores intelectuais do platonismo atentam de uma forma inequívoca contra a onipotência de Deus. É por demais evidente que se se quiser ir erguendo o percurso que conduzirá mais tarde ao Neoplatonismo de Cambridge e a muitas das posições do jusnaturalismo moderno deve-se no plano da Patrística ter muito em conta a obra de Orígenes. Esta limitação imanente e congénita aos poderes de Deus, será corrosivamente apostrofada pelas correntes voluntaristas mais radicais desde S. Boaventura, ainda muito moderado, até ao jansenismo passando pelo momento nuclear da teorização voluntarista que, partindo de Santo Anselmo, culmina em Scoto e Ockam e sobretudo pelo momento dramático da Reforma onde a vontade e o poder reduzirão a inteligência, a bondade e a perfeição (estetizante) de Deus a nada.

É em torno da questão da criação ex-nihilo que o platonismo estoicizante de Orígenes encontra os obstáculos ontológicos mais resistentes e também o esforço de solução intelectual mais criativo.

O problema é colocada de forma inequívoca. Assim:

“Cette puissance bienheureuse et souveraine, c’est-à-dire qui domine toutes choses, nous l’appelons Trinité. C’est le Dieu bon et le Père bienveillant de l’univers, et la puissance bienfaisante et démiurgique, c’est-à-dire celle de faire le bien, de créer et de pourvoir. Il est à la fois absurde et impie de penser que même un instant ces puissances de Dieu soient restées oisives. Car il n’est pas permis de se demander, même en passant, si ces puissances, qui permettent avant tout de comprendre Dieu dignement, ont cessé un moment de produire des œuvres dignes de lui et sont restées immobiles. On ne peut penser en effet qu’étant en Dieu, bien mieux, elles aient été empêchées de l’extérieur, ni en revanche que, ne

---

<sup>329</sup> Gregório de Nyssa [*As bem-aventuranças*, 25A], in Guillaumin 1997.

rencontrant pas d'obstacle, elles aient eu la paresse d'agir et de produire des œuvres dignes d'elles ou aient négligé de le faire. Et c'est pourquoi on ne peut pas croire qu'il y ait eu absolument un seul moment où cette puissance bienfaisante n'ait pas fait le bien. Il s'ensuit qu'elle a toujours eu des bénéficiaires, par ses productions et ses créations, et que, dans sa bienfaisance, elle leur a dispensé ses bienfaits de façon ordonnée et suivant les mérites, en vertu de sa providence. Par conséquent il semble qu'il n'y a pas eu de moment où Dieu n'ait pas été créateur, bienfaisant et provident"<sup>330</sup>.

Como é que Orígenes concilia por um lado a ideia de criação divina com a ideia de eternidade do mundo e, portanto, dessa mesma criação. Inevitavelmente que através da coeternidade do criador e da obra criada. Mas a própria eternidade é estranha ontologicamente falando ao sistema intelectual socrático—platónico. A ideia de ausência de um princípio e um fim remete para a ideia de infinito e ilimitado que choca com os pressupostos éticos, religiosos e estéticos do platonismo. O demiurgo ordenou, limitou a matéria informe.

“Il faut penser que dans ce début Dieu a fait les créatures raisonnables ou intellectuelles, quel que soit le nom dont on puisse appeler ce que nous avons nommé plus haut les intelligences, suivant un nombre qu'il a estimé pouvoir suffire. Il est certain qu'il les a faites selon un nombre qu'il avait défini d'avance en lui-même; il ne faut pas penser, comme certains, que les créatures sont en nombre infini, car là où il n'y a pas de fin, il n'y a pas de possibilité de compréhension ni de détermination. S'il en était ainsi, ce qui a été fait ne pourrait être envisagé dans son ensemble ni être gouverné par Dieu. Car ce qui est infini par nature est incompréhensible. En outre, comme le dit l'Écriture, Dieu a créé toutes choses avec nombre et mesure, et c'est pourquoi le nombre s'adaptera bien aux créatures raisonnables ou intelligences, créées en quantité convenable pour pouvoir être gouvernées, régies et entourées par la providence de Dieu. En vérité la mesure s'appliquera bien à la matière corporelle: il faut croire en tout cas qu'elle a été créée par Dieu en quantité suffisante pour pouvoir suffire selon les plans divins à l'ordonnance du monde. Ainsi faut-il penser que tout cela a été créé par Dieu au début, c'est-à-dire avant toutes choses. Nous croyons que tout cela est indiqué dans le commencement, tel que Moïse le représente de façon plus couverte, quand il dit: Au début, Dieu a créé le ciel et la terre. Il est certain en effet qu'il ne parle pas du firmament ni de l'aride, mais de ce ciel et de cette terre auxquels les cieux et la terre que nous voyons ont dans la suite emprunté leurs noms”<sup>331</sup>.

Ora Deus não é um demiurgo, no sentido em que este encontrou uma matéria para moldar. Deus é um criador. Orígenes esforça-se por distanciar a criação de Deus dos homólogos antropomórficos, onde o criador dá forma a uma matéria que previamente escolheu mas que já lhe é dada para exercer o seu trabalho de artesão. Deus não encontrou o substrato material para a sua obra nem por puro acaso nem por sua súbita e inopinada vontade.

O mesmo princípio que governa a eternidade de Deus, governa a sua obra. Deus é de algum modo inseparável da sua obra e é-o desde a eternidade. Os princípios são coeternos e não são separados. Estão ambos na perfeição e bondade de Deus. Fazem, se é que me posso exprimir assim, ambos parte da natureza própria de Deus. O que carece de começo e fim não tem limites e portanto é incompreensível e concomitantemente maligno, pois o mal é indissociável dessa ilimitação, dessa informidade, dessa desordem, etc. Não nos podemos esquecer que o bem e o belo são no essencial a mesma coisa. Por outro

<sup>330</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (I, 4, 3)], in Crouzel 1978: 169 e 171.

<sup>331</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (II, 9, 1)], in Crouzel 1978: 353 e 355.

lado a ideia de uma criação *ex-nihilo* põe em causa não só os poderes de Deus como até a sua bondade. Como imaginar o deus ocioso, anterior à criação?

“Mais a ce point l’intelligence humaine est dans l’embarras et dans l’incapacité de comprendre comment, du fait que Dieu existe, il y ait toujours eu des créatures et qu’elles aient subsisté pour ainsi dire sans commencement, alors que sans aucun doute il faut croire qu’elles ont été créées et faites par Dieu. Sur ce point les pensées et les compréhensions humaines sont en lutte, car des raisons de part et d’autre très fortes se présentent et s’opposent, entraînant chacune dans son sens la pensée de celui qui y réfléchit”<sup>332</sup>.

São dois problemas bicudos. Por um lado conjugar eternidade com finitude e limitação, por outro lado conjugar a ideia de perfeição com a ideia de um começo para a sua obra o que pressupõe que Deus se modificou e que portanto foi mais ou menos perfeito do que aquilo em que se tornou. A perfeição é um estágio estável. O que se modifica não tinha ainda a perfeição. Um Deus que passa a ter qualidades que não tinha é mais do que considerar que não era totalmente perfeito é dizer que o não é. A perfeição é um dado de total harmonia e estabilidade. Não há nada acima da perfeição, nem aspiração a ela nem actividade.

Orígenes resolveu o problema utilizando o acervo intelectual de que dispunha, tentando desesperadamente conciliar o melhor da tradição intelectual helénica com a ortodoxia possível dos textos vetero e neotestamentários. Assim teorizou a origem e criação deste mundo num quadro de mundos finitos que se sucederam e sucedem desde sempre. Não há assim um começo para o acto criativo nem um termo e cada mundo em particular goza das qualidades da finitude e da limitação, como convém a uma obra enformada pela ideia de perfeição. Não há um antes e um depois do acto criativo o que pressuporia uma mutabilidade nos poderes divinos e na sua própria bondade ao mesmo tempo que se arruinaria concomitantemente a ideia de eternidade e infinitude inerente à obra, o que acabaria por remetê-la para o domínio do mal, do incompreensível e do ininteligível.

“La solution : (...) Dieu le Père a toujours été, il a toujours eu un Fils unique qui est appelé en même temps Sagesse, selon ce que nous avons exposé plus haut. Cette Sagesse est celle qui faisait toujours la joie de Dieu quand il eut achevé le monde, pour que nous comprenions par là que Dieu toujours se réjouit. Dans cette Sagesse donc, qui était toujours avec le Père, la création était toujours présente en tant que décrite et formée et il n’y a jamais eu de moment où la préfiguration de ce qui allait être ne se trouvait pas dans la Sagesse”<sup>333</sup>.

O esquema de Orígenes procura já uma solução, no quadro de uma concepção da criação que não contempla um princípio. A coeternidade de Deus e da sua criação resolve a dificuldade referida atrás, mas a verdade é que implica a ruptura, pelo menos neste ponto com a ontologia tradicional: “Il n’y a rien de nouveau sous le soleil (...) Dieu n’a pas commencé un jour à être créateur, comme s’il ne l’avait pas été

---

<sup>332</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (I, 4, 4)], in Crouzel 1978: 171.

<sup>333</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (I, 4, 4)], in Crouzel 1978: 171.



auparavant”<sup>334</sup>.

Mas ao mesmo tempo que fomenta o ilimitado e o infinito no sentido da eternidade de Deus e do mundo e portanto a coeternidade do Criador com a sua obra, não abandona completamente a ideia de limite. Como se pode ver no III volume do *Tratado dos Princípios*:

“La création de Dieu est nécessairement limitée: Si quelqu’un s’oppose sur ce point à l’autorité de nos Écritures et à la foi nous lui demanderons si Dieu, selon lui, peut comprendre toutes choses ou non. Dire qu’il ne le peut pas est manifestement impie. Mais s’il répond, comme c’est nécessaire, (P. 221) que Dieu comprend toutes choses, il s’ensuit que, du fait même qu’elles peuvent être comprises, il faut entendre qu’elles ont un début et une fin. Car ce qui n’a absolument pas de début ne peut pas du tout être compris. Quelle que soit en effet l’extension que peut prendre l’intellect, la possibilité de comprendre se dérobe et s’éloigne sans fin là où il n’y a pas de commencement”<sup>335</sup>.

Cada mundo é limitado em si mesmo e pressupõe um princípio. Eu diria que para cada mundo funciona a ideia do limite e do limitante platónico, tanto temporal quanto espacialmente. Mas Deus não poderia estar numa situação de ociosidade antes da criação deste mundo, como também não pode ficar ocioso depois do colapso deste mundo. Deus é um construtor, um criador eterno de mundos que se sucedem infinitamente.

“Si le monde a commencé dans le temps, que faisait Dieu avant que le monde ne commence? (...) ce n’est pas lorsque Dieu a fait ce monde visible qu’il a commencé à travailler, mais de même qu’après la corruption de ce monde il y en aura un autre, de même, avant que celui-ci soit, il y en a eu, croyons-nous, d’autres”<sup>336</sup>.

A posição augustiniana ao partir do pressuposto cristão de que tudo o que é não pode ser senão bom, e neste ponto anda de mãos dadas com a ontologia aristotélico-platónica da identificação do ser com o bem, o que de resto abre a posição de que tudo o que é mal não pode senão não ser, confirma sobretudo a posição platónica de que não é concebível um ser que não possua nem ordem, nem medida nem número, o que é o mesmo que dizer sem limites.

O inquérito que fiz percorrendo alguns textos da Patrística e da escolástica levaram-me a concluir que a problemática do limite e da medida dominam, com algumas alterações, compreensíveis de resto, tanto a instância ontológica quanto a instância ético-moral. A questão da forma e do informe, a questão da moderação e da *ubris*, agora traduzida por regramento/desregramento, ordem/desordem, medida/desmesura compromete os textos com a tradição, ontológica e moral, clássica e helenística. (C)

---

<sup>334</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, I (I, 4, 4-5)], in Crouzel 1978: 171 a 173.

<sup>335</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, III ( 5, 6)], in Crouzel 1978: 219 e 220.

<sup>336</sup> Orígenes [*Tratado dos princípios*, III ( 5, 6)], in Crouzel 1978: 221.

### I. 2. 5. Horácio

Ainda que pudesse explorar as poéticas greco-latinas<sup>337</sup> exaustivamente e em quase todos os autores encontrei modos próprios de explorar os paradigmas temáticos que eu considero subsidiários em última instância da ideia de limite<sup>338</sup>, detenho-me intencionalmente em Horácio pois ele é sem margem para dúvidas o grande poeta clássico da mediania. Ora num texto que exemplifica como poucos a doçura da vida campestre retirada, ou seja o tão citado Épodo II, *beatus ille qui procul negotiis, ut prisca gens mortalium...* (Feliz aquele que longe dos negócios, como as gerações de antanho, trabalha com seus bois os campos paternos, sem se preocupar com a usura, etc.), para além do seu interesse relativamente à temática do retiro geórgico, Horácio identifica o Deus Sílvio como sendo o deus dos bosques e «gardien des limites»<sup>339</sup>.

Mas o interesse maior de Horácio reside no facto de que muitos dos paradigmas temáticos que resultam conceptualmente das consequências do limite, são desenvolvidos pelo venusino sistematicamente e fixaram-se na tradição como referência permanente. Na poesia portuguesa do século XVIII é muito numerosa a quantidade de verdadeiras glosas sobre poemas de Horácio. J. Peres Montenegro (*A influência horaciana na poesia portuguesa setecentista*, de 1936), Marcelino Menendez Pelayo (*Horacio en España*, de 1877) e Maria Helena da Rocha Pereira (*Temas clássicos na poesia portuguesa*, de 1972) já inventariaram o quanto baste para que se possa considerar demonstrado o enorme impacto que a poesia horaciana teve na literatura hispânica em geral e na literatura portuguesa em particular, sobretudo a partir do Renascimento. Mais à frente ter-se-ão em conta alguns dos seus textos mais emblemáticos, uma vez que eles configuram verdadeiramente o paradigma em bruto de orientações temáticas recorrentes na história da literatura<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> Ainda assim deixo, embora sumariamente, uns quantos versos que de uma forma expressiva confirmam o que disse: Arquiloco: Não me importa o ouro de Giges, nem me domina a ambição, nem invejo as acções dos deuses. Não desejo a tirania poderosa. Longe dos meus olhos está tudo isso. Anacreonte: Eu não queria a cornucópia / de Amalteia / nem século e meio ser rei / de Tartessos. Teógnis: Não te esforces demasiado, o meio é sempre o melhor. Assim possuirás um mérito que é difícil alcançar. Cecílio: Vive, pois, como podes, já que não és capaz de viver como queres. (mediocridade). Tibulo: Riquezas outro para si amontoe de amarelo ouro / e possua leiras muitas de campo cultivado, / a quem uma inquietação constante atemorize / (...) a mim minha frugalidade me leve ao largo de uma vida tranquila. Tibulo: poder desfrutar tranquilo, (...) meus humildes desejos. Séneca: Audaz em demasia quem primeiro os mares / traidores sobre tão frágil navio sulcou / e, as terras suas deitando-as para trás das costas / confiou a vida a brisas inconstantes. Marcial: deseja ser o que és, não prefiras nada. Estácio: pede só o que seja justo ou que pareça bom. Estácio: Foge do que é exagerado e regozija-te com o que é pequeno. A nave é mais segura quando navega com vento suave. Claudiano: Feliz quem passa toda a vida nos seus próprios campos. Como se verá, tudo isto, mediocridade, mediania, *carpe diem*, vida simples, retirada, etc., está ligado ao conceito motor, ou seja o conceito de limite, porque é o limite que se opõe ao excesso e impõe a medida.

<sup>338</sup> E só depois das ideias de medida certa, assim como também de justo meio de justa medida.

<sup>339</sup> Horácio [*Obras*, Épodo II], in Richard 1967: 130.

<sup>340</sup> Agora inscrevo aqui um inventário sumário dos textos mais relevantes assim como da referência em que podem ser analisados. Eu terei muitas vezes estes textos em larga consideração. Assim: O XVI épodo que exprime o desejo pela idade do ouro, através das Ilhas Afortunadas, como aliás já se viu atrás (Já uma segunda geração é esmagada pelas guerras civis...). A sátira VI do Livro II, o célebre «*Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus, Hortus ubi, et tecto vicinus jugis aquae fons; Et paululum syvae super his foret*» (Os meus desejos? Ei-los: uma terra que não seja muito grande, um jardim, perto da casa uma fonte, enfim um «bouquet» de bosque...). A Epístola XVIII do Livro I, dedicada a Lollius e que é um hino ao retiro, no sentido

## I. 2. 6. Cristianização progressiva do modelo. Inversão ontológica. Intelectualismo e voluntarismo.

Quando passei pela primeira vez os olhos e a atenção sobre os textos da patrologia grega e latina, assim como pelos textos mais relevantes da escolástica, percebi imediatamente que o pensamento e a teologia cristã produziram sobre o património ético clássico um trabalho de apropriação com a introdução de algumas, mas não decisivas, a meu ver, modificações, que são em boa verdade essencialmente lexicais. A transformação da moderação por humildade e modéstia, a transformação do limitado por forma<sup>341</sup> ou do ilimitado por informe, entre muitas outras alterações mostram que, no essencial não se mudou de paradigma. Estou a pensar sobretudo na Patrística e na Patrologia Latina e ainda na Escolástica de orientação intelectualista, que culmina em S. Tomás, porque na escolástica de Santo Anselmo, na Escolástica Franciscana, na tradição reformista e ainda na tradição mística as coisas não se passaram assim.

Vou começar pela tradição intelectualista, sendo certo que mesmo nesta tradição à medida que se aumenta a distância para as culturas grega e latina clássicas as questões começam a alterar-se mesmo que pouco, ou apenas na forma e não no conteúdo.

Em S. Basílio, figura tutelar dos padres da Capadócia, concretamente na obra *Contra Eunomo* encontra-se esta reflexão sobre a transcendência:

“Le Dieu de l’univers est Père depuis une durée sans limite et jamais il n’a commencé à être Père. Car aucun défaut de puissance ne l’empêchait d’accomplir sa volonté et il n’attendait pas les révolutions de quelques siècles pour que, ainsi qu’il en va dans le cas des hommes et des autres animaux, le pouvoir d’engendrer lui vienne une fois l’âge accompli. L’qu’il arrive à l’objet de ses efforts - car il faut être fou pour le penser et le dire tout haut -; mais sa paternité<sup>1</sup> - pour la nommer ainsi - est coextensive à sa propre éternité”<sup>342</sup>.

Onde se mostra que há uma dimensão que não cabe dentro da questão dos limites tradicionais. O transcendente está para lá do limite. Deus não está submetido «aux limites de la nécessité», isso só afecta «les êtres qui sont contraints par la loi de nature», uma vez que eles não agem mas são agidos e agidos através de uma teleologia cujo segredo está na finalidade da própria natureza. E é claro a natureza é obra

---

da «*lathe biosas*» epicurista («aimer les chemins écartés, les sentiers de une vie ignorée»). A Ode X do Livro II de Horácio dirigida a Licínio, que prevalece como um dos modelos de promoção da *aurea mediocritas* (Aquele que escolhe o justo meio, precioso como o ouro). Já a Ode XI do Livro I («sois sage, filtre tes vins et réduis à la mesure de ta brève durée les longs espoirs. (...) Cueille le jour, en te fiant le moins possible au lendemain»), a par da mediocridade é célebre porque é o exemplo mais genuíno do *Carpe diem*; ou ainda a Ode I do Livro III, mais célebre contudo pelo 1º verso, «*Odi profanum vulgus et arceo*» (Odeio e evito a multidão plebeia). A Ode III do Livro I, provavelmente a ode onde mais expressivamente se apostrofa a *ubris*, a ambição do excesso (des bateaux sacrilèges traversent les eaux qu’ils ne devraient pas franchir...). Na Ode III do Livro I glosa a moderação e critica severamente a *ubris* (A raça humana tem todas as audácias: ela lança-se em tudo o que é interdito pela divindade). Na Sátira IX do Livro I enaltece a modéstia. Na Ode IV do Livro I aborda o tema muito glosado pelo barroco mas também pelo Renascimento da Brevidade da vida, que anda sempre muito associado ao *Carpe diem*. A Ode III do Livro II é a grande ode onde se professa a mediania e a modéstia com claro sabor epicurista, mas também a impassibilidade estoica, etc.

<sup>341</sup> A forma tornar-se-á, na Patrística e na escolástica, indissociável da essência, «*tò ti ên eînai*», ou «*quod quid erat esse*», aquilo pelo qual as coisas possuem o ser algo, e coincide com o *eidos* (εἶδος) e (ou) a forma.

<sup>342</sup> S. Basílio [*Contra Eunómio*], in Sesboué 1982-83: 45 (Volume II).

de Deus, logo finalmente é em Deus que está contido o destino das criaturas.

E S. Basílio continua numa lógica que afronta a ontologia tradicional do limite, sobretudo quando diz, “en effet, vers les siècles passés, nous découvrons que la vie de Dieu transcende tout commencement, et nous disons de lui qu’il est inengendré; mais l’attention de notre esprit se tourne-t-elle vers les siècles futurs, celui qui est sans limite et sans fin, celui qu’aucun terme ne peut arrêter, nous l’appelons incorruptible”<sup>343</sup>.

A maior revolução viria mais tarde. Parece-me que a questão do limite não pode continuar a ser colocada nos mesmos termos a partir do momento em que se dá uma revolução na concepção sobre o tempo. Ora é com Santo Agostinho (século V) e com Boécio<sup>344</sup> (século VI) que essa revolução começa e prende-se com o duplo enfoque da eternidade de Deus e da temporalidade do mundo. A introdução do conceito de eternidade ao mesmo tempo que de uma ideia criacionista, em que a criação é ex-nihilo, ajuda a compreender a natureza do problema:

“L’éternité est la possession entière et parfaite d’une existence qui n’a ni commencement, ni milieu, ni fin”. Mas as criaturas obedecem a uma lógica bem diferente, “Si l’on regarde aux êtres qui vivent dans le temps, cette définition sera plus claire. En effet, tout ce qui vit dans le temps va successivement du passé au présent, du présent au futur, et rien de ce qui existe dans le temps ne peut embrasser simultanément tous les instants de sa durée. Vous ne tenez pas encore le lendemain que déjà vous avez perdu la veille. Et aujourd’hui même vous ne vivez que ce que dure ce moment rapide et fugitif”<sup>345</sup>.

Mas o transcendente, ou seja Deus, participa da eternidade, o que no caso quer justamente dizer que possui uma dimensão existencial que nada limita: “L’être, au contraire, qui embrasse et possède dans toute sa plénitude une vie qu’aucun terme ne borne, à qui l’avenir est présent, et qui retient tout son passé, doit seul à juste titre être considéré comme éternel; car un tel être n’a pas seulement et nécessairement la possession pleine et présente de lui-même; il possède aussi dans le présent la somme des diverses phases du temps”<sup>346</sup>.

Penso que se pode atribuir a Boécio a originalidade de ter usado pela primeira vez a ideia de forma, na perspectiva da metamorfose do conceito de limite, pelo menos de uma forma conceptualmente intencional<sup>347</sup>. A expressão, *forma dat esse rei*, ou seja: a forma dá o ser à coisa<sup>348</sup>, que viria muito mais tarde a ser usada por Kant, o que se percebe, não significa outra coisa senão a continuidade do

---

<sup>343</sup> S. Basílio [*Contra Eunómio*, Volume I], in Sesboué 1982-83: 193.

<sup>344</sup> Mas não se pode ignorar que Boécio conviveu intensamente com a obra de Platão assim como com a obra de Aristóteles, mas também com o neoplatonismo através do contacto directo com as obras de Porfírio, Plotino, Iâmblico e Proclus. Além disso acedeu ao ambiente intelectual do medioPlatonismo, uma vez que traduziu Cícero.

<sup>345</sup> Boécio [*Consolação da filosofia*, Livre V], in Mirandol 1981: 317.

<sup>346</sup> Boécio [*Consolação da filosofia*, Livre V], in Mirandol 1981: 319.

<sup>347</sup> Obviamente que já estava em Aristóteles. Em Aristóteles existia a suspeita de que aquilo que era incontável, e se situava no devir, e era portanto alterável, não podia ser o fundamento do ser. O que dá forma, isto é a entelêquia, ou energeia, quer dizer o acto, é que realiza as possibilidades do ser. É a forma que nele actua. Esta forma acaba por ser variante do limite que faz o ser advir ao ser, como no *Filebo*.

<sup>348</sup> «la forme donne l’être à la chose», in Boécio [*Curtos tratados de teologia*], in Merle 1991: 91.

neoplatonismo relativamente à questão do limite. O conceito de limite evoluirá cada vez mais para o conceito de forma, até porque a Patrística, tal como mais tarde a Escolástica não poderá negar o infinito e o ilimitado, desde logo porque são atributos de Deus. O conceito de forma prende-se mais, na aparência, com o conteúdo estético do limite e com o natural conceito de figura. Poder-se-ia pensar que o conceito perderia acutilância ontológica e metafísica salvaguardando uma natural pregnância estética. Mas a verdade é que o conceito de limite na ontologia aristotélica, platónica e neoplatónica também não é essencialmente importante por si mesmo mas antes:

— Através da sua íntima conexão com a questão ético-moral do Bem e do Mal, ou seja através da identificação de *peras* com o Bem e *do apeiron* com o Mal.

— Através da sua íntima ligação com o universo religioso que estabelece uma conexão entre a *ubris* e a ausência de limite, porque o excesso só aparece quando faltam os bornes e o aparecimento desse excesso articula-se com uma atitude herética de rivalização com os poderes divinos.

— E finalmente ainda através da relação muito estreita que o limite estabelece com a justa medida e com o justo meio, uma vez que só o que é limitado fica contido entre extremos. O que ultrapassa os extremos é do domínio do desmedido, do desmesurado, etc.

É claro que através das ideias de *ubris* e de medida se desenha um amplo espaço de articulação do conceito com os universos ético e estético. Ora o conceito de forma adequa-se exemplarmente a este tipo de aproximação semântica. Também, e pelos mesmos motivos, o que não tem forma, o que é informe ou disforme, se conota com facilidade com as problemáticas religiosas e éticas do Bem e do Mal, ou com as problemáticas estéticas da harmonia e do equilíbrio, etc. Por outro lado assistir-se-á à manutenção de um léxico incontornável pela sua valência simultaneamente religiosa e moral como é o caso dos morfemas: regrado, desregrado, ordenado, desordenado, medido e desmedido ou desmesurado, etc.

As virtudes clássicas eram como se sabe a moderação, a temperança, a prudência, entre outras. Ora estas virtudes deixam-se transcrever imediatamente na linguagem da regra, da ordem, da medida, etc. E é usual que aos poucos acabem por predominar formas do tipo: paixões desregradas, desordenadas, desreguladas, desmedidas, desmesuradas, que remetem para expressões perifrásticas do tipo: paixões a que falta o sentido da moderação, da temperança e da prudência. Embora se perceba que o que as subentende é o valor moral, ético e religioso da *regula*, da ordem, da regra, da medida e que a intuição do papel da prudência, da moderação, da temperança está no mínimo implícito e que finalmente, em última instância, se pressupõe a ideia de um referente ontológico nuclear, seja ele o limite ou a forma.

Mas é fundamental esta ligação do ser primeiro à forma, tal como faz Boécio:

“Mais comment comprendre ces règles dont la concision est extrême? La règle différencie l’être (esse) et «ce qui est» (id quod est). L’être, que Boèce appellera plus loin «premier», par rapport à l’être «second» ou «ce qui est», est caractérisé d’abord par le fait qu’il n’est pas «encore » et, en effet, il reste inaccessible à la raison comme telle, car il ne participe d’aucune façon à quoi que ce soit et n’a en dehors de lui-même rien qui lui soit ajouté. Cependant, tout en étant imparticipé, cet être se répand, «efflue»

comme le dira Boèce dans la deuxième partie de son traité, et donne une forme d'être à «ce qui est», créant ainsi un rapport, sinon de similitude, car rien ne lui est vraiment semblable, du moins d'«homonymie» entre lui et «ce qui est». Cette homonymie (qui réunit sous le même nom deux réalités différentes) produit chez l'être second un désir de l'être premier, ce dernier étant nécessairement bon. En outre, cet être premier, comme le dira Boèce dans la Trinité au chapitre II, est une *forme* «véritablement forme», inaccessible donc à la raison comme telle mais contemplée dans une «vision noétique simple» de l'esprit, *forme* qui communique non seulement son intelligibilité à l'être tout entier, car «rien n'est nommé à cause de sa matière, mais à cause de sa *forme* propre» (ibid.), mais aussi son être car «*tout être vient de la forme*», à son plus haut degré donatrice d'être. Cette forme, exempte de matière, est par conséquent la substance divine, elle est une et elle est «ce qu'elle est»<sup>349</sup>.

Se no platonismo ainda não era preocupação fundamental a origem do limitante e do limite, na Patrística, a partir do neoplatonismo, é determinante saber quem é o dador de forma, porque a figura do Demiurgo é ainda muito ambígua. Ora agora a importância reside no facto de que, “la bonté de l'être second ne peut être accidentelle. Elle tient à son être même qui découle du bien premier, donateur de sa forme d'être”<sup>350</sup>. E é através desta lógica ainda muito ligada à lógica da processão das hipóstases que resulta que “les substances du fait même qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels”<sup>351</sup>.

No platonismo a identificação do ser com o bem era ontológica, agora resulta de uma intriga criacionista, embora se deva reconhecer que as consequências sejam idênticas no plano moral. E a teodiceia é a mesma. Aliás a teodiceia dos primeiros padres é essencialmente neoplatónica, com o esforço acrescentado de eliminar as escórias dualistas, gnósticas e sobretudo maniqueístas<sup>352</sup>. O que não foi fácil. A obra de Santo Agostinho está aí para o demonstrar. Essa foi sempre, eu diria até aos nossos dias, a «*Difficilima quaestio*», para usar uma expressão de Santo Agostinho ele-próprio que, porém, cito a partir de Aimé Becker<sup>353</sup>. Tanto no caso da luta contra a gnose como contra Mani, o essencial do problema era o mesmo e o princípio da resposta a mesma também: todo o ser pelo facto de ser é bom. Então de onde é que vem o mal? Se o único Criador só concebeu o Bem. Deixo essa questão por agora<sup>354</sup>.

É melhor regressar a Boécio, porque ele avança, vendo-se melhor agora a natureza do que está em jogo: “Différents sont l'être (esse) et «ce qui est »! (id quod est) ; car l'être en soi n'est pas «encore»,

<sup>349</sup> Merle 1991: 91 e 92. A fundamentação última da ontologia de Boécio é neoplatónica. E pode subsumir-se nesta expressão: *ai ousiaï en men tois katholou einaï dunantaï* (É verdade que as essências podem existir nos universais, mas é somente nos indivíduos e nos particulares que elas se tornam substâncias).

<sup>350</sup> Boécio [*Curtos tratados de teologia, De hebdomadibus*], in Merle 1991: 98.

<sup>351</sup> Boécio [*Curtos tratados de teologia, De hebdomadibus*], in Merle 1991: 98.

<sup>352</sup> Plotino conduziu sobretudo uma árdua luta contra as correntes gnósticas dos seu tempo enquanto Santo Agostinho se bateu contra as suas próprias posições maniqueístas de juventude.

<sup>353</sup> Becker 1967.

<sup>354</sup> A questão é amplamente analisada por todos os autores que estudaram e estudam a obra de Santo Agostinho. Limitar-me-ei a trazer aqui apenas mais um que elaborou um estudo muito relevante: "Tout ce qui est ne peut être que bon, et ce qui serait absolument mauvais ne pourrait que ne pas être. On ne saurait en effet concevoir un être qui ne possède ni mesure, ni ordre, ni nombre, s'il n'avait ces attributs, au moins à un degré infime, il ne serait plus rien". In Bezançon s/d : 142. [cf. Santo Agostinho, De lib. arb. , II, XX, 54 e Conf. VII, XII, 18].

alors que «ce qui est», *dès qu'est reçue la forme de son être*, existe et persiste”<sup>355</sup>. A importância decisiva da forma adensa-se. Só não se chama limite, mas possui a mesma função, no essencial. Ao ponto da forma se confundir com o ser: “«Ce qui est» peut participer à quelque chose, mais l'être en soi ne participe en aucune façon à quelque chose. Car la participation a lieu lorsque quelque chose existe déjà; et quelque chose est lorsqu'il a reçu l'être”<sup>356</sup>. Mas deve reconhecer-se que agora se enfatiza o momento da doação de ser ou de forma e da recepção de ser ou de forma. É aí que começa a esboçar-se uma outra ontologia.

E em Gregório de Nyssa já se promove de forma clara a inversão da precedência ontológica da forma, no sentido em que há uma subordinação àquilo que é a natureza própria de Deus, o Uno.

Assim, no contexto do horizonte de expectativa da sétima beatitude, que consiste na resolução da guerra civil (expressão de Gregório de Nyssa), que opõe a carne e o espírito, através da pacificação imposta pela vitória do espírito que faz triunfar os mandamentos divinos, agora sem resistência, ele diz: “Ainsi, puisque le divin, croyons-nous, est pur, sans mélange et sans forme, quand l'homme, grâce à une telle production de paix, sort de sa disposition double et revient complètement au bien, il devient, lui aussi, simple, sans forme, et véritablement un, en sorte que le visible devient semblable au caché, et le caché au visible”<sup>357</sup>.

A forma corresponde a uma necessidade ultrapassável e é negativa em si mesma uma vez que pressupõe a instância da mistura e da impureza. Há forma porque ainda há corpo. Enfim como se sabe, não foi nada fácil, como já referi, ultrapassar os elementos gnósticos dualistas, assim como, também, um certo rigorismo remanescente da moral estoica.

A tensão em toda a Patrística concentra-se numa lógica de dois mundos, um ao qual é legítimo aplicar as categorias tradicionais da filosofia pagã e em particular as que desempenharam papéis mais proeminentes como é o caso do platonismo, do aristotelismo, do estoicismo e do neoplatonismo, e um outro mundo que escapa a toda a nossa capacidade conceptual e de pensamento e que está em Nyssa já sob a forma de uma perplexidade muito rica de consequências, mas onde para já o que se pode ler é o esforço desumano para tocar através do logos o que ao logos se recusa liminarmente:

“Cherchons donc quelle est cette lumière dont n'est pas illuminée la caverne de notre vie présente. Notre désir aspire-t-il peut-être à l'irréalisable ou à l'insaisissable? Quelle ressource de réflexion possédons-nous pour scruter la nature de ce que nous cherchons? Quel mot, quel langage nous fournit une conception adéquate de la lumière qui est au-dessus de nous? Comment nommer ce que l'on ne peut voir, comment exprimer ce qui n'a pas de matière? Comment montrer ce qui fuit le regard? Comment cerner ce qui n'a pas de *mesure* (*métriotès*) ou de consistance corporelle? (...) Ce qui est *sans forme*, ce qui échappe au temps et à l'espace, ce qui est sans fin et qui déborde sans cesse les limites de toute représentation, dont l'oeuvre est la vie et la substance de tout ce que l'on comprend sous le nom de bien, en qui nous

---

<sup>355</sup> Boécio [*Curtos tratados de teologia, De hebdomadibus*, regra 2], in Merle 1991: 102.

<sup>356</sup> Boécio [*Curtos tratados de teologia, De hebdomadibus*, regra 3], in Merle 1991: 102.

<sup>357</sup> Gregório de Nyssa [*As bem-aventuranças, sétima beatitude*], in Guillin 1997: 104.

contemplons tout ce qui élève, tout ce qui est grand: Divinité, Royaume, Puissance, éternité, incorruptibilité, joie, allégresse, et tout ce que l'on peut penser et dire de grand. (...) Comment et par quelle considération nous mettre sous les yeux ce bien qui voit et est invisible, *qui donne l'être à toute chose* mais toujours existe par lui-même sans jamais avoir besoin de devenir?"<sup>358</sup>.

O que eu quero dizer e venho procurando está aqui de uma forma muito clara. Há um mundo que é sem forma e sem medida e que não é por isso condenável ética e religiosamente falando. Bem pelo contrário, uma vez que é esse mundo que representa a perfeição e o divino. Mas há outra coisa que é necessário deixar já também muito bem esclarecida, é que sempre que se abre a porta a este mundo da infinitude, da falta de medida e de forma, a este mundo incognoscível e sem limites, etc. abre-se a porta para o reconhecimento da falência do logos e são as posições anti-intelectualistas que se abeiram para esboçar uma resposta.

No entanto veja-se como as coisas se passavam de maneira completamente diferente uns séculos atrás em Orígenes, um dos autores mais emblemáticos da primeira Patrística, a Escola de Alexandria, em claro ambiente neoplatónico. Ele afirma nomeadamente e na linha de Plotino que "Il faut bien noter qu'universel ne signifie pas illimité. La connaissance de Dieu est limitée, car seul le fini peut être connu"<sup>359</sup>. Aí se afirma uma clara dependência ontológica relativamente ao platonismo e ao aristotelismo no que diz respeito à questão do limite; mas esta dependência é directamente plotiniana, uma vez que tanto em Orígenes quanto em Plotino se encontra a afirmação de que Deus não pode conhecer senão o finito.

Plotino diz especificamente: "Quant à la mémoire des périodes cosmiques, elle présente, à elle seule, une grand difficulté: quel en est le nombre, et Zeus le connaît-il? Si ce nombre est fini, l'on attribue à l'univers un commencement dans le temps; s'il est infini, Zeus ne connaîtra pas le nombre de ses propres œuvres"<sup>360</sup>.

E no Bispo de Hipona o tributo não foi menor, sobretudo durante o período dos chamados *Diálogos de Cassiciaco* e, pelo menos, nas obras anteriores às *Confissões*. Por exemplo na *Cidade de Deus* Santo Agostinho afirma:

"Donc, en tant qu'elles sont, et que, par là, elles ont leur mode et leur forme et une certaine paix avec elles-mêmes toutes les natures sont bonnes. Et quand elles sont, où, suivant l'ordre naturel, elles doivent être, elles conservent, dans toute sa mesure, leur être. Et celles qui n'ont pas reçu le don d'être toujours changent en mieux ou en pis, suivant l'usage et le mouvement des autres à qui la loi du Créateur les assujettit; elles tendent elles-mêmes, au gré de la divine Providence, vers cette fin déterminée qui a sa raison dans les principes régulateurs de l'économie universelle. Car cette corruption suprême qui conduit à leur dissolution les natures muables et mortelles, ne fait pas si complètement cesser d'être ce qui était, qu'il n'en sorte ce qui doit être. Ainsi donc, Dieu, le souverain être, et par conséquent l'auteur de toute essence qui n'est pas souverainement (essence incapable d'être son égale, étant créée de rien, et d'être en aucune

---

<sup>358</sup> Gregório de Nyssa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 51 e 52.

<sup>359</sup> Orígenes [*Philocalia*, nota 3], in Junod 1976: 83 e 198.

<sup>360</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, 4, 9], in Bréhier 1993: 110.



manière si elle n'était créée par lui); Dieu ne saurait être accusé d'aucun des défauts qui m'offensent, et l'ensemble des natures que je considère réclame mes louanges”<sup>361</sup>.

E relativamente à ideia de felicidade, especificamente, toda a sua pedagogia vai no sentido de um limite<sup>362</sup> que se não deve ultrapassar e de uma sabedoria medida e equilibrada. Porque, e isto é que é genuinamente grego, na perseguição da sua felicidade os homens não devem igualar-se aos deuses. Ou seja na linguagem própria da deusa, não devem exceder a medida (*ne quid nimis*), o que sobretudo quer dizer também não cair no domínio da *ubris*.

Mais contraditória é a posição do Pseudo-Dionísio o Areopagita. Nos *Nomes Divinos*, a sua obra teológica mais importante, ele oscila entre uma posição, na linha do que escreveu Gregório de Nyssa, relativamente ao qual representaria um passo em frente e uma outra posição em que regressa à lógica da forma. Assim diz por um lado:

“Ainsi cette Théarchie suessentielle. située au delà de la substance et du bien, qu'aucun de ceux qui aiment la Vérité transcendante à toute vérité ne se permette de la louer comme raison ou comme puissance, comme vie ou comme essence, mais qu'il la situe plutôt là où sont exclus et dépassés toute manière d'être, tout mouvement, toute vie, toute image, toute opinion, toute expression, toute raison, toute intelligence, toute essence, toute stabilité, tout principe, toute unité, toute limite, toute infinité, en un mot tout ce qui appartient à l'être. Mais puisqu'il est vrai qu'en tant que substance du Bien absolu elle est la Cause universelle, il faut la célébrer comme Providence, Principe thearchique de tout bien. [593 D] Car tout est fait pour elle et tout dépend d'elle, et elle précède tout, et tout subsiste en elle, et c'est parce qu'elle est que tout est produit et conservé et que tout tend vers elle, les êtres doués d'intelligence et de raison par mode de connaissance, les animaux inférieurs par voie de sensation, les autres êtres par un mouvement vital ou par une aptitude innée ou acquise”<sup>363</sup>.

Para, por outro lado e, mais à frente, escrever, fazendo já jus ao sentido da forma:

“On répondra peut-être: si le Beau-et-Bien est pour tout être objet d'amoureux désir, but de toute tendance et de tout amour charitable, s'il n'est pas, en effet, [716 A] jusqu'au non-être, comme on l'a vu, qui ne tend vers lui et qui ne désire subsister en quelque façon en lui, car c'est lui également qui **donne forme à l'informe** et c'est de lui que, suessentiellement, le non-être tire son nom et son existence, (...) comment se peut-il que, née du Bien, la race démoniaque n'ait point reçu la forme du Bien, ou que le bien reçu du Bien se soit ainsi altéré? D'où vient cette perversion, et pour tout dire, qu'est-ce donc que le mal? Quel en est le principe, en quels êtres réside-t-il ? Pourquoi le Bien a-t-il décidé de le produire? Comment,

<sup>361</sup> Santo Agostinho [*A cidade de Deus*, Livre XII, V, Vol. II], in Eslin 1982: 67.

<sup>362</sup> “Saint Augustin ne manque pas de citer à plusieurs reprises la seconde de ces maximes que le poète Térence lui avait apprise sous sa forme latine (*ne quid nimis*). Il paraît même faire sienne cette devise païenne qu'il avait déjà christianisée, quoique d'une manière encore imparfaite, dans ses Dialogues de Cassiciacum. Autant qu'aux philosophes anciens, l'idée de mesure et d'équilibre lui semble étroitement liée à la recherche du bien suprême dont la possession constitue la vie bienheureuse (Cf. *De beata vita*). Il retrouve ainsi l'un des traits caractéristiques de l'âme grecque. Sans doute la notion de fin dernière (*telos*) que toute la philosophie grecque s'applique à définir évoque-t-elle d'abord l'idée de but, d'achèvement. Mais elle inclut également le point de vue d'une limite à ne pas dépasser, d'une sagesse mesurée et équilibrée. Dans sa poursuite du bonheur, l'homme ne saurait s'égaliser aux dieux”, in Becker 1962. E a outra : “Qu'il s'agisse de biens matériels périssables tels que l'or et les richesses ou des charmes d'une femme étrangère, l'âme altérée ne saurait trouver que vanité et démesure en s'épanchant hors d'elle-même. Les seuls biens qui soient dignes d'être aimés sont les biens intérieurs, ceux dont on jouit lorsqu'on s'élève au-dessus du monde et des désirs charnels, ceux que l'on peut contempler au-dedans de soi”, in Becker 1962. Começamos a assistir a uma deslocação da sede das faculdades da moderação, da medida, da temperança, do domínio intelectual para o coração. *Redi ad cor, et inde ad Deum. De proximo enim redis ad Deum, si redieris ad cor tuum*. É dentro de nós, no coração, que encontramos o caminho do acesso à suprema medida e evitamos a desmesura.

<sup>363</sup> Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. I, § 5, 593 C-593 D], in Gandillac 1993: 73 e 74.

l'ayant voulu, a-t-il pu mettre un tel dessein à exécution? Et si le mal vient d'une autre source, [716 B] le Bien n'est-il donc pas la source unique de toute existence? Puisqu'il existe une Providence, comment le mal est-il possible, comment naît-il, comment persiste-t-il? Comment se peut-il qu'aucun être abandonne le Bien pour s'attacher au mal ?”<sup>364</sup>.

Ora o mal é privação de forma e de ordem: “Le mal n'appartient pas non plus aux corps. Dans la laideur et dans la maladie, il ne faut voir, en effet, que defaillance de forme et privation d'ordre”<sup>365</sup>.

E de tal modo a ideia de forma se torna decisiva que pode mesmo dissipar o grande erro do neoplatonismo, naquilo em que ele incluiu sobrevivências espúreas da Gnose, ou seja a ideia da ligação entre a matéria e o mal, considerando-se que a matéria é a residência do mal: “Mais il n'est pas moins faux de répéter ce lieu commun: «C'est dans la matière en tant que telle que réside le mal.», Car, à vrai dire, la matière elle-même participe à l'ordre, à la beauté et à la forme. Si la matière était entièrement privée de ces biens, étant en soi sans qualité et sans forme, comment agirait-elle, elle qui par soi ne possède même pas le pouvoir de pâtir? ”<sup>366</sup>.

Ou seja, é a participação na forma e na ordem que confere bondade estrutural aos seres criados. Possuir forma, participar da ordem, são os bens essenciais. Ora isto é recair claramente na ontologia clássica, onde em lugar da forma aparecia quase sempre o limite e onde no lugar da ordem aparecia quase sempre a medida.

Participar da ordem e da forma significa ficar imediatamente incluído no Bem. O Bem que dá a forma ao nada. Sempre a ideia de um doador de forma tal como havia um limitante que introduzia um limite no ilimitado. “Pour l'instant, selon la mesure de nos forces, nous avons fait du Bien une louange suffisante en affirmant qu'on a le droit de le célébrer comme Principe et comme Fin universels, (...) comme Celui qui enveloppe toute existence et qui *donne forme* au néant”<sup>367</sup>.

Tudo isto aparece mais uma vez no contexto de tentativas em resolver a *difficilima quaestio*, o que não admira. Também na antiguidade as questões ontológicas fundamentais apareciam associadas a questões de natureza religiosa e moral. Embora processualmente distinta a argumentação do Pseudo-Dionísio articula a forma e a ordem, isto é o limite e a medida, com o bem; e o informe e a desordem, isto é o ilimitado e desmesurado, com o mal. O que acontece é que a perspectiva criacionista de um Deus único e bom e a necessidade de fazer desaparecer as contradições dualistas, maniqueístas e gnósticas, introduz uma dificuldade suplementar. Uma grande dificuldade diga-se<sup>368</sup>.

---

<sup>364</sup> Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. IV, § 18, 716 A-716 B], in Gandillac 1993: 110.

<sup>365</sup> Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. IV, § 27, 728 C], in Gandillac 1993: 121.

<sup>366</sup> Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. IV, § 28, 729 A], in Gandillac 1993: 121 e 122.

<sup>367</sup> Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. IV, § 35, 736 B], in Gandillac 1993: 127.

<sup>368</sup> E só a título de curiosidade veja-se como nesse terreno difícil o logos procura um entendimento razoável: “Si l'on affirme d'autre part que la matière est nécessaire à l'achèvement de l'univers entier, comment la matière serait-elle un mal? Autre en effet est le mal, autre le nécessaire. [729 B] Comment d'ailleurs le Bien userait-il pour engendrer d'une réalité mauvaise ? Ou comment serait-elle mauvaise, cette puissance qui s'imprègne du Bien, alors que le mal au contraire fuit la nature du Bien ? Si la matière est

Evidencio intencionalmente, com sublinhado mais expressivo, duas ideias que são recorrentes e das quais voltarei a falar. Uma é a de que a ideia de desordem acabará por evoluir para uma ideia de rebelião e desobediência, e a outra, a de que intimamente associado ao limite, ao finito, anda a ideia de repouso e de constância ontológica. Esta associação será explorada na construção do modelo teórico do retiro. Além de que no quadro deste modelo e mais uma vez aparece a ligação inevitável do mal ao infinito e ao indefinido.

Na cultura clássica também se viu que para lá da injunção ético-moral com o domínio ontológico-metafísico, era inevitável pela via do *kalós cagathós* a implicação estetizante do modelo, até porque os conceitos que transcreviam o domínio ético-moral facilmente se transmutavam em conceitos que transcreviam, de igual modo, o domínio estético. Ora até este enquadramento ético-estético sobrevive por vezes na teologia cristã.

Ireneu de Lyon, por exemplo, irá ao ponto de identificar esse gesto de dar forma como obra de arte, explorando o lado estético da criação, e (ideia muito poiética) a intuição de que a criação mais não é do que advir do ser ao ser:

“Comment, d’ailleurs, seras-tu dieu, alors que tu n’as pas encore été fait homme? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d’être créé? Comment seras-tu immortel, alors que, dans une nature mortelle, tu n’as pas obéi à ton Créateur? Car il te faut d’abord garder ton rang d’homme, et ensuite seulement recevoir en partage la gloire de Dieu: car ce n’est pas toi qui fais Dieu, mais Dieu qui te fait. Si donc tu es l’ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste, qui fait toutes choses en temps opportun — en temps opportun, dis-je, par rapport à toi qui es fait. Présente-lui un cœur souple et docile et garde la *forme* que t’a donnée cet Artiste, ayant en toi l’Eau qui vient de lui et faute de laquelle, en

---

mauvaise, comment expliquer qu'elle engendre et nourrisse la nature ? En tant que mal, le mal n'engendre rien ni ne nourrit rien, il n'est d'aucune façon ni producteur ni conservateur. Si l'on objecte que la matière ne produit pas le mal dans les âmes, mais qu'elle les entraîne au mal, comment une telle affirmation serait-elle vraie alors que nombreux sont les êtres matériels qui tournent leur regard vers le Bien? Ne serait-ce pas la chose impossible si la matière les entraînait totalement vers le mal? On voit donc que le mal psychique ne vient pas de la matière, mais d'un mouvement de désordre et de rébellion . (...) § 30. — Pour tout résumer, le bien procède d'une cause unique et totale, le mal d'une multiplicité de défaillances partielles. Dieu connaît le mal en tant qu'il est bon, et en lui les causes du mal sont des puissances productrices de bien. Au reste si le mal était perpétuel, qu'il produisît des êtres, qu'il possédât puissance, existence, opération, d'où tiendrait-il tout cela? Serait-ce [732 A] du Bien lui-même, ou le Bien procéderait-il du mal, ou tous deux viendraient-ils d'une autre cause? Tout ce qui se produit naturellement provient d'une cause définie; si le mal est sans cause et sans définition, il n'a donc aucune existence naturelle, car ce qui est contre nature n'appartient pas à la nature, pas plus qu'il n'appartient à l'art de rendre raison de ce qui est sans art. Serait-ce alors l'âme qui produirait le mal comme le feu la chaleur, et serait-ce elle qui emplît de malice tous les êtres qu'elle approche? On bien, si sa nature est bonne, l'âme produirait-elle le mal par la diversité de ses actes, parce qu'elle agit tantôt d'une façon et tantôt d'une autre? Mais si son être est naturellement mauvais, d'où vient donc qu'elle existe? Si c'est grâce à la Cause démiurgique qui a tout produit, comme cette Cause est bonne, comment l'essence de l'âme serait-elle mauvaise, alors que tout ce qui naît de cette Cause est bon? Et s'il faut incriminer ses actes, cette malice du moins ne serait pas sans remède; sinon, comment naîtraient les vertus dans une âme qui ne posséderait pas la forme du Bien? [732 B] Il ne reste qu'une solution: le mal est un affaiblissement et une défaillance du Bien. § 31.—De tous les biens, la cause est unique. Si le mal s'oppose au Bien, ses causes sont donc multiples, mais ce qui produit le mal, ce ne sont ni des raisons ni des puissances, c'est plutôt l'impuissance, la faiblesse, le mélange disharmonique de réalités hétérogènes. Ce qui est mauvais ne connaît ni le repos ni la perpétuité du même état; il est infini, indéfini, il flotte à travers d'autres réalités elles-mêmes indéfinies. De toutes choses, y compris celles qui sont mauvaises, disons que le Bien est tout ensemble le principe et la fin. C'est en vue du Bien que se réalise toute action, qu'elle soit bonne(l) ou qu'elle s'oppose au Bien, car celles-là mêmes, nous ne les accomplissons que par amour du Bien (personne en effet n'effectue aucune opération les yeux tournés vers le mal). Ainsi le mal n'a pas de substance, mais une sorte de fausse substance, car il ne naît pas d'une tendance vers lui-même, mais plutôt d'une tendance vers le Bien. (...) Mais comment peut-il y avoir aucune sorte de mal, s'il existe une Providence? (...) rien de ce qui existe n'échappe à la Providence”, etc. etc., in Pseudo-Dionísio [*Os nomes divinos*, Chap. IV, § 28, 729A a 733B C], in Gandillac 1993: 122 a 125.

t'endurcissant, tu rejetterais l'empreinte de ses doigts. En gardant cette conformation tu monteras à la perfection, car par l'art de Dieu va être cachée l'argile qui est en toi. Sa Main a créé ta substance; elle te revêtira”<sup>369</sup>.

Na escolástica intelectualista como é o caso de Santo Alberto Magno a questão da forma é permanente e determinante na retórica argumentativa tanto no que diz respeito ao problema do bem e do mal como relativamente ao estatuto do Criador e das sua criaturas, pois todo o ser criado para advir ao ser deve possuir essa forma, uma forma, embora, como se verá, seja justamente nesse acto constitutivo que o ser criado decai. Ele não chega à dignidade ontológica sem uma forma, mas a forma é a marca expressiva da sua finitude, por oposição à infinitude divina. “Digo, pues, que una esencia consta de una red de relaciones cuando la esencia no tiene un ser simple completamente, como se ve claro en la forma misma, cualquiera que sea, que entra en la constitución del ser creado, que tiene una relación de dependencia de la causa eficiente extrínseca, sin la cual no existe, y otra relación al sujeto en que se halla, fuera del cual, a su vez, tampoco puede existir, y lo mismo sucede con todas las demás”<sup>370</sup>.

Deve-se esclarecer que este tipo de abordagem; em que eu oscilo entre a obra de autores que servem de exemplo à construção do modelo teórico da mediania e a obra de autores que pelo contrário se situam numa tradição adversa; serve dois tipos de interesses:

Por um lado mostra-se a total dimensão do que está em jogo no plano ideológico, digamos assim, ao mesmo tempo que se enfatiza a ideia de uma conflitualidade teórica entre genealogias e tradições antagónicas.

Por outro lado a construção do próprio modelo evidencia em simultâneo os seus elementos constitutivos e os elementos de que se expurga naturalmente para ser aquilo que é.

E como já se percebeu esta dinâmica construtiva visa sair do modelo sempre que tal seja necessário e não ficar aprisionado dentro dele. O modelo é essencialmente um paradigma de referência, dotado da plasticidade suficiente para se articular com outras realidades e outros paradigmas. Ora para que se estabeleça esse nó de convergência e de articulação mais ampla é tão importante perceber o que se inclui como o que se exclui.

Perceber que existe uma simpatia entre a mediania, o neoclassicismo e a tradição intelectualista implica perceber que os autores voluntaristas dificilmente cabem nesta família espiritual. Muitas das injunções positivas que é possível produzir na História das Ideias resultam também da clara definição das incompatibilidades estruturais sejam elas de natureza semântica, gnoseológica, epistémica, heurística ou simplesmente como resultado de uma análise das afinidades electivas.

---

<sup>369</sup> Irreneu de Lyon [*Contra as heresias*, IV, 39, 2], in Rousseau 1991: 556.

<sup>370</sup> Santo Alberto Magno [*Opera omnia*, XXVIII, Sobre o bem (Q. 1, Artigo 1, 1597) : 5].

E é por isso que faz todo o sentido trazer à discussão a obra incontornável de Santo Anselmo. Ela é provavelmente o alicerce por excelência de uma tradição contrária ao nosso modelo que no entanto se começa a impor a partir de dentro dessa tradição. Para mim Santo Anselmo é a fonte mais próxima e a mais importante da tradição voluntarista que se impõe com a Escolástica Franciscana de Roger Bacon, S. Boaventura, Duns Scoto e Guilherme de Ockham, e contudo Santo Anselmo ainda aparece como um dos fundadores da escolástica, aquela que vai concretizar-se em Santo Alberto Magno e S. Tomás de Aquino.

Mas em Santo Anselmo, e em particular no *Monologion*, dá-se a ruptura esperada com as ontologias clássicas. Ao formular, numa atitude intelectual extrema, uma aproximação de Deus ao nada, como de resto acontece com autores contemporâneos como Stanislas Breton, Santo Anselmo afasta-se claramente da ideia de forma e da ideia de limite tão cara à ontologia clássica. A negação pela transcendência é a saída possível para interditar qualquer aproximação de Deus ao mundo dos entes.

Mas Santo Anselmo não aparece inopinadamente no horizonte intelectual da Cristandade. Ele opera em cima de uma tradição que contempla, por exemplo, Gregório de Nyssa mas sobretudo a especulação teológica do Pseudo-Dionísio, em particular da *Teologia Mística* do Areopagita, sobretudo nos capítulos IV e V [1040 C a 1048 B], onde se assiste a uma verdadeira viagem (uma subida, uma ascensão) até ao total desconhecimento, uma vez que a teologia mística realiza a ignorância total, ou seja aquilo que está para lá de toda a inteligência. Chega-se por essa via ao conhecimento de Deus, enquanto não existente e não conhecido, porque o Deus da teologia negativa está para lá de todas as negações.

Como diz o Areopagita : “S’il convient d’attribuer (à Dieu) et d’affirmer de Lui tout ce qui se dit des étants, parce qu’Il est leur cause à tous, il convient davantage encore de nier de Lui tous ces noms, parce qu’Il transcende tout étant, sans croire pour autant que les négations contredisent aux affirmations, mais qu’Il demeure en soi parfaitement transcendant à toute privation, parce qu’Il se situe au-delà de toute position, soit affirmative soit négative”<sup>371</sup>.

Porque de facto Deus o que é? simplesmente transcendência negativa, nada, que de nada vem e a nada serve, em termos ontológicos, claro. A expressão «être par soi», que faz todo o sentido no domínio ôntico não faz qualquer sentido no domínio da transcendência. Ou melhor, o sentido que faz é que ela conduz a uma hermenêutica em que se passa do momento da negação pela transcendência para nada que se possa projectar positivamente.

Ela indica que não há nada na vontade divina que não seja a própria vontade. A onipotência da vontade em que se irão fundamentar todas as teologias anti-intelectualistas começa a fazer o seu caminho. A vontade não exige nenhum tipo de fundamentação. Ela é arbitrária uma vez que é arbitrária na sua própria natureza, quer dizer ela é uma faculdade sem objecto, sem finalidade, ela esgota-se no seu próprio

---

<sup>371</sup> Pseudo-Dionísio [*Teologia mística*, Cap. I, § 1, 1000 A-1000B], in Gandillac 1993: 178.

império. E o pressuposto não é outro senão a transcendência negativa, como se qualquer positividade inquinasse já a divindade de antropomorfismo. A vontade significa-se a si mesma porque a sua razão de ser reside em si mesma.

Contrariamente às ontologias clássicas a ipseidade divina para si não possui qualquer conteúdo lógico. Não é mais do que uma negação redobrada. A reacção é contra o realismo antropomórfico das ontologias clássicas para assim se poder conceber uma transcendência que o não é senão em si mesma e não em relação a uma realidade que sempre funcionaria como *écrã*. Daí que só pela via da transcendência negativa se possa intuir a total alteridade (totaliter aliter) da transcendência.

O problema do limite passará a jogar-se para cá das questões ontológicas e metafísicas, no plano puramente fenoménico dos seres que são entes, uma vez que em Deus nenhum tipo de limitação é possível, nem de limite, para dentro ou mesmo para o exterior, quer dizer para aquilo que é a sua obra.

A ideia de limite passa assim a ser não uma prerrogativa do ser mas apenas do ente.

Quando vimos a questão do limitante e do limite no *Filebo* de Platão, intuímos a obra de um demiurgo, que dá forma ao informe e que confere dignidade de ser, dignidade ontológica ao que aparece como sendo o caos. A dicotomia metafórica da luz e das trevas está subentendida.

A negação pela transcendência, ínsita já em Santo Anselmo, irá romper com esta dualidade, para que, como consequência da ruptura, possa aparecer no homem a consciência de que finalmente vê que não pode ver mais, que é o mesmo que dizer, que já não consegue ver.

Procede-se por inversão colocando as trevas do lado de Deus, de tal modo que ao supor a luz é no seio das trevas que se está ainda, e é essa negação pela transcendência que faz aparecer a luz divina como luz para lá de toda a luz.

Mas o sentido último dessa inversão visa justamente em última instância inverter os pressupostos da ontologia clássica do limite. De resto parece-me até que o que é visado é a argumentação platónica e aristotélica do limite enquanto elemento que engendra a medida, porque agora se valoriza de novo o que não tem medida o que é em si mesmo desmesurado, sempre excessivo. De tal ordem que o mais e o menos tão incomodativo para Sócrates no *Filebo*, se transformam no *leitmotiv* positivo da argumentação do Bispo de Canterbury.

Pelo contrário é na impossibilidade da limitação, é num para além de toda a medida e de toda a dicotomia, é na absoluta transcendência que a verdade e o ser reinam. Cultiva-se um afastamento e não uma aproximação, porque Deus habita uma outra dimensão: “Tu es simplement, hors de tout temps. (...) Tu n’es ni dans le lieu ni dans le temps; mais toutes choses sont en Toi. Rien ne Te contient, mais Tu contiens toutes choses”<sup>372</sup>.

---

<sup>372</sup> Santo Anselmo [*Proslogion*, vol. 1, XIX], in Corbin 1986: 273.

Em Santo Anselmo dá-se a inversão da ontologia clássica. Os conceitos de limite de forma e de figura, estão invertidos para servirem à definição do que ultrapassa toda a medida, todo o limite, toda a forma e toda a figuração. E isso é visado através da negação por transcendência. E o que é que na ontologia clássica incomoda tanto? duas coisas: primeiro o seu realismo, segundo o seu antropomorfismo latente.

Claro que com S. Tomás e o seu intelectualismo, com ligação à ontologia clássica através de Aristóteles regressa a ideia de forma. Como forma pura, a alma é imortal. A matéria pode corromper-se, porque a forma (que é acto, isto é, existência) pode separar-se dela. E regressa a conotação entre o mal e a falta de forma, embora S. Tomás considere dois tipos de mal e só um esteja ligado à forma.

O mal é de duas espécies: pena e culpa. A pena é deficiência da forma (realidade ou acto) ou de uma das suas partes, necessária para a integridade de uma coisa: por exemplo, a cegueira é a falta de vista. Já a culpa é a deficiência de uma acção, que não foi feita ou não o foi do modo devido. Dado que no mundo tudo está sujeito à providência divina, o mal, como ausência ou deficiência de integridade, é sempre pena. Mas o mal maior é a culpa, que a providência tenta eliminar ou corrigir com a pena.

Em S. Tomás acaba-se sempre por encontrar explicitamente a ligação clássica entre mal, forma e medida. Por exemplo:

“Sobre esto ha habido tres opiniones. Unos han dicho que ningún acto, ni interior, ni exterior, es en sí pecado, sino que sólo la privación tiene el carácter de pecado, porque Agustín dice (trat.1 sobre Jn) que el pecado es nada. Otros han opinado que el pecado consiste sólo en el acto interior de la voluntad. Otros, en fin, que el pecado consiste tanto en el acto interior como en el acto exterior de la voluntad. Y, si bien esta última opinión es la que encierra más verdad, sin embargo, todas ellas tienen algo de verdad. Es de advertir que estas tres cosas, el mal, el pecado y la culpa, están entre sí relacionadas como lo más común y lo menos común. ***El mal tiene más extensión: dondequiera, en efecto, ya se trate de un sujeto o de un acto, que haya privación de la forma, orden o medida debidos, hay mal.*** El pecado, en cambio, se dice de un acto que carece del debido orden o forma, o medida. Así, se puede decir que una pierna torcida es una pierna mala, pero no se puede decir que sea pecado, a no ser en el sentido en que se dice que el pecado es efecto del pecado. Sí que se llama, en cambio, pecado a la cojera, ya que cualquier acto desordenado puede ser llamado pecado o de la naturaleza, o del arte, o de las costumbres (del orden moral). Pero carácter de culpa no lo tiene el pecado sino por ser voluntario: a nadie le es imputado a culpa un acto desordenado más que porque está en su poder”<sup>373</sup>.

É muito curiosa também a posição de S. Bernardo que, neste particular, se integra na linha que conduz de S. Tomás a Malebranche. A identificação da sabedoria com a forma e posteriormente com a ordem afasta claramente S. Bernardo da linha que vimos se inaugura com Santo Anselmo :

“Elle est donc venue, cette forme à laquelle le libre arbitre devait être conformé, car, pour recouvrer la forme primitive, il fallait qu’il soit re-formé d’après celle-ci, oui, d’après la forme selon laquelle il avait aussi été formé. La Forme, c’est la Sagesse. La «conformation», c’est que l’image fasse dans le corps ce que la Forme fait dans le monde. Or, la Sagesse «atteint d’une extrémité à l’autre (315) avec force et dispose toutes choses avec douceur» «Elle atteint d’une extrémité à l’autre», c’est-à-dire «du plus haut des cieux jusqu’aux parties inférieures de la terre», de l’ange le plus grand jusqu’au plus petit

---

<sup>373</sup> S. Tomás [*Sobre o mal*, artigo 2: Si o pecado consiste só no acto da vontade. 2.685. Resposta], in BAC.

vermisseau. «Elle atteint avec force», non certes par un déplacement ou une diffusion locale, ou seulement par son gouvernement au service de la création qui lui est soumise, mais par une force substantielle et présente en tout lieu, par laquelle, très puissamment, elle meut, ordonne et gouverne l'univers. Aucune nécessité interne ne la contraint à tout cela. Elle n'y rencontre, en effet, ni labeur, ni difficulté, mais « elle dispose toutes choses avec douceur» par sa paisible volonté. Ou encore, «elle atteint d'une extrémité à l'autre», c'est-à-dire depuis la naissance de la créature jusqu'au terme fixé par le Créateur, que ce soit la nature qui l'impose, ou un événement qui l'accélère, ou la grâce qui l'accorde. «Elle atteint avec force», rien de tout cela n'arrivant qu'elle ne l'ait au préalable réglé, «comme elle le veut», dans sa puissante providence<sup>374</sup>.

Mas com S. Boaventura (que é o primeiro grande mestre da Escolástica Franciscana) o tom muda de novo para o registo do misticismo e do excesso. Esta condição de êxtase (*excessus mentis*) é descrita por S. Boaventura com as palavras do Pseudo-Dionísio (De myst. theol., 1, 1) e é definida como um estado de douta ignorância, na qual a escuridão dos poderes cognoscitivos humanos se transforma em luz sobrenatural. Segundo o *Breviloquium* o nosso espírito é arrebatado acima de si mesmo, na escuridão e no êxtase, por uma espécie de douta ignorância (Brev. V, 6, p. 206).

O êxtase não é portanto um estado intelectual, mas sim um estado vital: é união viva do homem com o criador, união pela qual o homem pode participar na vida de Deus e conhecer a essência.

E por maioria de razão autores místicos como Maître Eckart dirão: “Dis donc : «J’irai vers Toi pour que Ta richesse comble ma pauvreté et que toute Ton immensité comble mon indigence et que ta divinité sans limites et incompréhensible comble mon humanité trop vile et corrompue”<sup>375</sup>.

E é muito sintomático o que Eckart diz de Cristo: “Il est libre de tout nom et dénué de toute forme, absolument vide et libre, tout comme Dieu est en lui-même vide et libre. Il est Si totalement un et simple, tout comme Dieu est un et simple”<sup>376</sup>, ou de Deus: “l’être divin n’est égal à rien<sup>139</sup>; en Lui il n’y a ni image ni forme”<sup>377</sup>.

E agora o que já se esperava, a inversão está consumada. É na perda da forma que a alma encontra a divindade:

“Eh bien! faites attention! La déité plane en elle-même et est à elle-même toutes choses. C’est pourquoi, selon sa déité, Dieu est au-dessus de tout ce que la créature a jamais pu et pourra jamais comprendre en tant que créature. Saint Paul dit: «Dieu habite dans une lumière à laquelle personne ne peut accéder.» Et quand l’âme est ainsi sortie de son être créée et de l’être incréé qu’elle a dans l’image éternelle, et qu’elle est arrivée jusqu’à la nature divine, si, à ce moment-là, elle ne saisit pas encore le royaume de Dieu et si reconnaît qu’absolument nulle créature ne peut entrer dans le royaume de Dieu, c’est qu’elle commence à se sentir elle-même, qu’elle suit sa propre voie et ne cherche plus Dieu; et ce n’est qu’ici qu’elle meurt de sa mort la plus haute. (...) Dans cette mort, l’âme perd tous les désirs et toutes les images, toute compréhension et toute forme et elle est privée de toute essence. Et aussi vrai que Dieu vit, soyez sûrs de ceci : De même qu’un homme qui est mort corporellement ne saurait se mouvoir lui-même, de même, l’âme qui est ainsi morte spirituellement est aussi peu capable de communiquer aux autres un

<sup>374</sup> Bernardo de Claraval [*O amor de Deus. A graça. O livre arbitrio*, X, 33], in Callerot 1993:315 e 317.

<sup>375</sup> Eckhart [*Tratados e sermões, Entrevistas Espirituais*, XX], in Libera 1995: 110.

<sup>376</sup> Eckhart [*Tratados e sermões, Sermões*, 2], in Libera 1995: 235.

<sup>377</sup> Eckhart [*Tratados e sermões, Sermões*, 6], in Libera 1995: 261.



savoir ou une image; car un tel esprit est mort et enseveli dans la déité; et la déité ne vit pour personne que pour elle-même”<sup>378</sup>.

E por pura contraposição vale a pena ver até onde se pode alçar o intelectualismo de influência aristotélica num teólogo judeu como é o caso de Maimónides. Neste autor o intelectualismo vai ao ponto de identificar forma e razão:

“Or, sache que cette âme, qui est une et dont nous venons de décrire les facultés ou les parties, est en quelque sorte la matière et que l’intelligence en est la forme; et tant que cette forme n’est pas devenue son partage, l’existence de l’aptitude à recevoir la forme est comme nulle et sans but, c’est là ce que dit l’auteur des Proverbes (19 :2) par ces mots: «Même l’âme, si elle est dépourvue de raison, n’est rien de bon», c’est-à-dire que l’existence de l’âme, qui n’a pas reçu sa forme, mais qui est restée une âme dépourvue de raison, n’est rien de bon”<sup>379</sup>.

E o mal logicamente volta a surgir como privação e, em particular, privação de forma: “ tout mal, par rapport à un être quelconque, consiste dans le non-être de cette chose ou dans la privation d’une de ses conditions de bien. C’est pourquoi on a dit, en thèse générale, que tous les maux sont des privations (...) La mort est, par rapport à tout être vivant, la privation de la forme; et de même, pour tout ce qui périt d’entre les autres êtres, la destruction n’est autre chose que la privation de sa forme”<sup>380</sup>.

Mas esta genealogia espiritual estende-se, por maioria de razão, para fora da teologia, uma vez que ela sendo comum ao intelectualismo cristão ou laico, é no domínio secular que respira melhor, articulando-se naturalmente com pressupostos de tipo humanista. E em Dante, por exemplo, cuja filiação intelectualista, platónica e aristotélica<sup>381</sup> está sobejamente confirmada, verifica-se que se acrescenta dignidade e perfeição ao que tem mais forma como é o caso relativamente aos círculos: “Chacun des cieux en dessous du Cristalin a deux pôles immobiles quant à soi; (...) et chacune des parties, plus elle est près de l’équateur, tant plus est ravie au mouvoir; (...) tant plus elle est-elle noble au regard de ses pôles, parce qu’elle a plus de mouvement et plus d’actualité et plus de vie et plus de forme, et touche plus grand part de ce qui est au-dessus d’elle et, par conséquent, tant plus est vertueuse”<sup>382</sup>.

E no *Banquete* (ou *Convívio*) ainda, regressa mesmo à formalização do papel dos limites e dos bornes, uma vez que a influência aristotélica o move no sentido da ideia de medida.

---

<sup>378</sup> Eckhart [*Tratados e sermões*, Sermões, 79], in Libera 1995: 402.

<sup>379</sup> Maimónides [*Tratado dos oito capítulos*, 1], in Wolf 1979: 648

<sup>380</sup> Maimónides [*O guia dos transviados*, III, 19], in Munk 1979: 433 e 434.

<sup>381</sup> O seu aristotelismo confirma-se nos textos, mas também pela sua íntima ligação ao grupo neo-aristotélico de Bolonha. Boécio de Dácia dedicou o seu «*De summo bono*», a Guido Cavalcanti. Havia, tudo leva a crer uma íntima relação entre os universitários de Bolonha e os poetas da Toscana. Dante foi fortemente marcado por esta atmosfera intelectual onde se evidenciavam as obras de Aristóteles, em particular a *Ética a Nicómaco* e o *De anima*. Para compreender em profundidade e extensão a importância deste ambiente intelectual em Bolonha na segunda metade do século XIII podem ler-se duas obras proveitosas. De M. Corti Corti (1983) *La felicità della mente. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante* e de J. M. Powell (1992) *Albertanus of Brescia, the pursuit of happiness in early thirteenth century*.

<sup>382</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*, II, III, 15], in Pézard 1965: 321.

“de même que chaque art et office humain est contenu entre certaines bornes par l’office impérial, de même celui-ci par le vouloir de Dieu prend fin à certaines bornes: et il n’y a pas à s’en émerveiller, car nous voyons l’office et art de la nature fini en toutes ses opérations. En effet Si nous voulons prendre la nature universelle de tout, sa juridiction va aussi loin comme s’étend le monde entier, les cieus, dis-je, et la terre: or celui-ci est borné à des termes certains, comme il est prouvé par le troisième livre de la Physique et par le premier du Ciel et du Monde. Donc la juridiction de la nature universelle, et par conséquent de la nature partielle, prend fin à des bornes certaines; et celle-ci aussi a pour borneur celui qui par rien n’est borné, c’est-à-dire la bonté première qui est Dieu”<sup>383</sup>.

E agora sem grandes comentários pois que Dante vai mesmo à raiz pitagórica da ontologia aristotélico-platônica. O limite subentendido, pela forma e pelo número:

“Et le ciel du Soleil se peut comparer à l’Arismétrique pour deux propriétés: l’une est que de sa lumière toutes autres étoiles prennent forme; l’autre est que l’oeil ne le peut mirer sans ciller. Et ces deux propriétés sont en l’Arismétrique: en effet de sa lumière s’illuminent toutes les sciences, car leurs sujets sont tous considérés sous quelque nombre, et dans les considérations d’iceux c’est toujours par nombres que l’on procède. Ainsi par exemple la science naturelle prend pour sujet tout corps mobile (...) et sa considération principale entre toutes est de considérer les principes des choses naturelles, lesquels sont trois, à savoir matière, privation et forme, en lesquels se voit ce nombre. Et non seulement en tous les sujets pris ensemble, mais encore en chacun il y a nombre, Si l’on veut bien considérer subtilement; ce pour quoi Pythagore, selon que dit Aristote au premier de la Physique, posait comme principe des choses naturelles le pair et l’impair, considérant toutes les choses être nombre”<sup>384</sup>.

Ao ponto que até o pecado original se traduz por uma deformação isto é por uma perda da forma: “La non mesurable bonté divine, voulant reformer à son image l’humaine créature qui, par le péché de l’humaine prévarication du premier homme, s’était départie de Dieu et d’avec lui déformée, il fut choisi, dans ce très haut et très uni consistoire de la Trinité, que le Fils de Dieu descendît sur terre pour faire cette concorde”<sup>385</sup>.

O neoplatónico Marsílio Ficino na linha de Dante e do intelectualismo humanista da renascença recupera o sentido da forma:

“Los hombres desean, por tanto, la forma de Dios en el grado en que Dios les infunde ese apetito. No llega a ser Dios sino el que se reviste de la forma de Dios, como el aire no se hace fuego si no recibe la forma del fuego. Por tanto, así como la materia del aire, que estaba antes sujeta a la humedad y el calor del aire, pierde su humedad y conserva el calor en virtud de la potencia del fuego, y una vez seca se reviste de la forma del fuego, así la esencia del alma humana, que ahora posee la inteligencia y las potencias inferiores, y, despojada por Dios, deponde de alguna manera las potencias inferiores, pero conservando la inteligencia y la unidad, ápice de la inteligencia, se reviste de la sustancia divina como de una nueva forma, la cual se torna casi Dios, y en virtud de la cual realiza en adelante todas sus acciones más como un dios que como una alma”<sup>386</sup>.

E poderíamos percorrer praticamente toda a filosofia moderna de Descartes a Kant, passando por Espinosa e Malebranche que continuaríamos a verificar sempre a manutenção das linhas essenciais da ontologia clássica relativamente às questões do limite, da forma e da medida. Mas há, contudo, pelo

<sup>383</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*, II, IX, 2,3], in Pézard 1965: 463.

<sup>384</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*, II, XIII (XIV), 17, 18, 19,], in Pézard 1965: 351.

<sup>385</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*, IV, V ], in Pézard 1965: 445 e 446.

<sup>386</sup> Ficino / Bac.

menos um exemplo na história da filosofia moderna que contradiz a lógica da minha exposição. E esse exemplo é Leibniz. Em Leibniz, apesar do seu intelectualismo, a perfeição não se associa ao limite ou à forma, sendo pelo contrário sinal de defeito. A ausência de limites ou bornes é que remete para a perfeição infinita. O limite e a forma é para as criaturas :

“D’où il s’ensuit que Dieu est absolument parfait, la perfection n’étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n’y a point de bornes, c’est à dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie” (...) “Il s’ensuit aussi que les creatures ont leurs perfections de l’influence de Dieu mais qu’elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d’être sans bornes. Car c’est en cela qu’elles sont distinguées de Dieu”<sup>387</sup>.

Leibniz inverte a concepção da ontologia clássica. Agora, de algum modo, é *peras* que representa o mal e é o *apeiron* que é a sede do bem. Num intelectualista é um passo estranho e temerário que precisava da confirmação de um especialista. Veio em meu auxílio João Carlos Correia. No contexto de uma análise do mal radical em Kant, João Carlos Correia sustenta que a perspectiva de Leibniz significa que ele vê na limitação metafísica das criaturas a ocasião de um mal moral.

“Da mesma forma que a água contida num copo, segundo uma metáfora de Leibniz, quando congelada, pode partir o vidro, a limitação metafísica da criatura constituiria a condição de possibilidade, senão suficiente, pelo menos necessária, da acção humana condenável. A teodiceia leibniziana, marcada pelo propósito apologético de sustentar a coerência lógica existente entre a perfeição infinita e a onnipotência divina, por um lado, e a existência do mal, por outro, vai transformar a limitação da criatura no défice metafísico sem o qual o mal moral não seria possível”<sup>388</sup>.

Posso portanto dizer, sem qualquer receio, que Leibniz consagra essa inversão. Agora é déficite metafísico o que antes era perfeição ontológica. No *Filebo* era até mais do que perfeição ontológica, era mesmo a condição de possibilidade ontológica: o ser só advém ao ser através do limite introduzido pelo limitante.

Mas esta inversão também está em Schelling, o que se compreende. E Schelling alcançou-a justamente a partir de Leibniz. Segundo Schelling, Leibniz não poderia fazer proceder o mal «que de Dieu», e por esse facto se viu constrangido a fazer de Deus “la cause de la matière du péché et de n’en attribuer que la forme à la limitation originelle de la créature”<sup>389</sup>. Ora Schelling foi, como se sabe, muito sensível a esta imputação do mal a Deus. O mal estaria já em Deus originariamente<sup>390</sup>.

Mas ainda assim Leibniz não levou até ao fim a inversão ontológica produzida na ideia de forma, uma vez que continua a associar à criação a ideia de ordem e de regularidade. A desordem não é senão a medida da nossa fraqueza. O irregular só é enquanto não se descobre a regra que o ordena. O recurso às

---

<sup>387</sup> Leibniz [*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, 41, 42], in Robinet 1954: 93 e 94.

<sup>388</sup> Correia 1994: 54 e 55.

<sup>389</sup> Schelling [*A liberdade humana e controvérsias com Eschenmayer*], in Gilson 1988: 173.

<sup>390</sup> Esta tese foi modernamente desenvolvida por Luigi Pareyson na obra, *Ontologia da liberdade*.

ideias de ordem e regularidade compreende-se melhor se se tiver em conta o intelectualismo que subjaz ao seu pensamento. Mas é legítimo pensar que sem a ideia de limite ou forma a ideia de medida e as ideias que lhe são correlatas, como regularidade, ordem, proporção, equilíbrio e harmonia não se compreendem muito bem. O paradigma da mediania clássica é o resultado da convergência do limite (ou forma) com a medida (e o meio). Quando esta convergência não existe o modelo fica empobrecido e é por aí que pode começar a sua ruína.

E não deixa de ser sintomático que Schelling tenha partido de Leibniz, o que se compreende. A inversão ontológica em Schelling é mais profunda e com consequências mais vastas. Segundo Schelling, Leibniz não poderia fazer proceder o mal «que de Dieu», e por esse facto se viu constrangido a fazer de Deus “la cause de la matière du péché et de n’en attribuer que la forme à la limitation originelle de la créature”<sup>391</sup>.

E é talvez o momento oportuno para introduzir o autor que nos finais do século XVII melhor condensa este universo da ordem e da regularidade, ou seja Malebranche: “Tout ce qui est conforme à l’ordre est bon, et tout ce qui lui est contraire est mauvais”<sup>392</sup>. Tudo se resume em Malebranche a esta frase “conforme à l’ordre”. Ela repete-se até à exaustão. Voltarei a este assunto mais à frente.

Também na tradição moral inglesa, muito marcada pela ideia de senso comum e de bom senso, se desenvolve a ideia de moderação e de limite. Assim, por exemplo, em Joseph Butler logo no prefácio aos Sermões se pode ler: “For certainly self - love, though confined to the interest of this life, is, of the two, a much better guide than passion, which has absolutely no bound nor measure, but what is set to is by this self-love, or moral considerations”<sup>393</sup>.

Toda a obra de Kant constitui um amplo exercício de valorização transcendental da ideia de limite, limite entendido como condição de possibilidade gnoseológica. E tudo começa pelo estabelecimento dos limites próprios do alcance e acção da razão pura. A crítica da razão pura não é outra coisa.

Já Rousseau estabelece o nexo de passagem de Leibniz para Kant:

“Conservant le schéma leibnizien qui autorise bien des subtilités et des jugements fort modérés, il se rapproche de Kant en situant le chiasme des valeurs dans la finitude humaine et l’équivalent de la Dialectique transcendantale est chez Rousseau la transgression aveugle de nos limites, quand guidés par nos passions, cessant d’être mauvais - au sens de fini - nous devenons pervers en substituant au vrai, par exemple la transparence des cœurs, l’apparence de la politesse (...) Il lui suffit de montrer que par sa finitude l’homme augmente le chiasme des valeurs. Le schème leibnizien fonctionne toujours — la science est bonne pour des intelligences célestes; en l’homme il en va autrement ”<sup>394</sup>.

---

<sup>391</sup> Schelling [*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e questões conexas*], in Gilson 1988: 173.

<sup>392</sup> Malebranche [*Œuvres. Traité de la nature et de la grâce*, III, II, XXX], in Rodi-Lewis 1992: 129.

<sup>393</sup> Butler 1900: 30. [1726]

<sup>394</sup> Philonenko 1984: 77 e 78. [vol. 1]

Philonenko reforça esta posição quando diz que “une limite n’est jamais un principe actif, mais toujours passif et qui oblige une activité à se réfléchir en elle-même”<sup>395</sup>.

Enfim em Fichte também a forma regressa à sua dignidade metafísica. Bouillier no prefácio ao texto de Fichte, *Comment arriver à la vie bienheureuse*, faz questão de sublinhar que “Fichte insiste beaucoup sur la distinction de l’être (*Seyn*) et de l’existence (*Daseyn*), c’est-à-dire de l’être en lui-même et de l’être se manifestant, se produisant en dehors. Il donne le nom général de *forme* à l’ensemble des manifestations de l’être, à tout ce qui découle en lui de son existence. L’être étant ce qu’il est, la forme ne peut pas ne pas être ce qu’elle est, puisqu’elle n’est autre chose que la manifestation de l’expression de l’être. (...) La liaison de l’être et de la forme est nécessaire et indestructible. La forme est contemporaine de l’être (...). L’existence réelle a pour expression l’être uni à la forme. L’être serait anéanti s’ils étaient séparés”<sup>396</sup>.

Claro que Fichte, na antecâmara do Romantismo, associa a ligação do ser com a forma através da força cósmica agregadora que é o amor. O amor é o laço indissolúvel que une o ser à forma e é o amor «qui pousse l’être dans l’existence», e é o amor “qui rattache l’existence à l’être, et l’empêche de constituer un nouvel être entièrement séparé de lui. Au sein de cet amour, l’être et l’existence, Dieu et l’homme se correspondent”<sup>397</sup>.

Vale a pena regressar a Schelling agora que através de Fichte entramos ligeiramente numa lógica onde se pode abandonar a ideia de limite uma vez que quando se entra na experiência romântica a questão do limite perde a sua significação ontológica imediata até porque é função do espírito romântico justamente ultrapassar todos os limites. É a categoria de absoluto que advém. E a ultrapassagem do limite aparece como uma exigência tanto ética (como em Hegel), quanto estética e religiosa. Mas não será verdade que no universo romântico, o ético-moral, o estético e o religioso constituem a totalidade, ou seja o absoluto? A ruptura com os limites é total e era inevitável para quem considerava que: o caminho do excesso é o caminho da sabedoria.

A posição de Schelling é, contudo inaugural e, por isso mesmo, contém o processo de metamorfose ao vivo se me posso exprimir assim:

“Après l’acte éternel de l’autorévélacion, tout est règle, ordre et forme dans le monde, tel que nous le voyons maintenant; mais, dans le fond, réside toujours ce qui ne suit aucune règle, comme prêt à jaillir une fois encore; jamais il ne semble que l’ordre et la forme aient été le commencement; une anarchie première semble avoir été amenée à l’ordre. Voilà, dans les choses, la base incompréhensible de la réalité le résidu à jamais indissoluble, ce que les efforts les plus grands ne permettent pas de dissoudre en entendement, mais qui demeure dans le fond de toute éternité. De cette privation d’entendement,

---

<sup>395</sup> Philonenko 1984: 65. [vol. 2]

<sup>396</sup> Bouillier 1845: 1 a 44.

<sup>397</sup> Bouillier 1845: 1 a 44.

l'entendement est né au sens propre du terme. Sans cette obscurité préalable, la créature n'a aucune réalité; il faut qu'elle hérite des ténèbres”<sup>398</sup>.

O texto é irrecusável. E vale a pena transcrevê-lo em grande parte porque nele se sintetiza o melhor das tradições da teologia metafísica e das correntes místicas e teosóficas:

“Dieu seul, Lui-même l'existant demeure dans la lumière pure, car lui seul est par lui-même. La présomption humaine se rebelle contre cette origine à partir du fond et va jusqu'à chercher des objections morales. Pourtant, nous ne connaissons rien qui puisse mieux inciter l'être humain à tendre vers la lumière de toutes ses forces que la conscience de la nuit profonde à partir de laquelle il a été élevé à l'existence. Ne pas vouloir qu'ainsi la privation d'entendement devienne la source de l'entendement et la nuit le commencement de la lumière, (...) Pour répondre à l'aspiration, au premier fond obscur, à la première impulsion d'une existence divine, une représentation réflexive intérieure s'engendre en Dieu même. Par elle, dont Dieu est le seul objet possible, Dieu se voit lui-même en son image. Cette représentation est ce qui, pour la première fois, réalise Dieu considéré absolument, même si elle ne le réalise qu'en lui-même: elle est au commencement en Dieu, elle est le Dieu même engendré en Dieu”<sup>399</sup>.

No romantismo hegeliano o dever-ser apaga os limites porque é superação dialéctica permanente. Na Lógica, Hegel afirma que se pode porque se pode. E esta expressão que se considera, naturalmente, que diz muito, está toda ela implicada na noção intrínseca do dever-ser. De facto o dever-ser é a superação dos limites e nessa altura os próprios limites (Schranke) se apagam diante da exigência moral do dever-ser.

Só com o romantismo na cultura moderna, e enquanto cultura que herda a melhor tradição mística, teosófica e ainda o legado das correntes da transcendência negativa, a ideia de limite se irá apagar completamente. E obviamente que não deixa de ser curioso que o romantismo se erga obstinadamente contra a cultura das luzes e do neoclássicismo. São, de facto, dois mundos inconciliáveis, o mundo da medida, do limite, da ordem, da moderação, da regra, da regulação sistemática, enfim o universo de pervivência do paradigma da apolinicidade, e por outro lado o mundo do ilimitado, do infinito, do indefinido, da intemperança e imoderação constitutivas, quer dizer da rebelião, do excesso ou da *ubris*, enfim o universo de pervivência do paradigma dionisiaco. (D)

---

<sup>398</sup> Schelling [*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e questões conexas*], in Gilson 1988: 165.

<sup>399</sup> Schelling [*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e questões conexas*], in Gilson 1988: 165 e 166.

## I. 2. 7. As implicações éticas e morais do limite.

### I. 2. 7. 1. A *sophrosyne*.

É no diálogo *Cármides* que Platão aborda de uma forma sistemática o conceito de moderação (*sophrosyne*). Partindo da leitura ainda arcaica de que o indivíduo *sophron* é aquele que conhece os seus limites e que justamente através desse conhecimento desenvolve a capacidade de controle, de retenção e de moderação capaz de resistir ao apelo da *ubris*, isto é do excesso, da intemperança [*akolasia* (*ἀκολασία*)]. A dicotomia moderação / *ubris* é por este meio e doravante modelo de referência para a eticidade grega, mas que (penso eu) acabou por se tornar num modelo paradigmático estruturante de toda a cultura europeia e com implicações muito para fora do estrito domínio ético-moral, ou seja com implicações estéticas, sociais e políticas que lhe conferem um papel determinante na caracterização da nossa própria civilização. A dualidade eónica, apolíneo *versus* dionísico, englobará esta dicotomia de uma forma dinâmica e os subsequentes eons, clássico, barroco e romântico não deixarão de lhe ser subsidiários. Em todos os casos o culto da moderação através do domínio das paixões e dos desejos, de um autodomínio face ao excesso, dá lugar ao culto de uma mediania senão mesmo de uma mediocridade, onde toda a evidência dionísica é negada. A *sophrosyne* (*σωφροσύνη*) aparece aqui como a virtude cardinal, aquela que pode suportar uma ciência do bem e do mal, aquela que pela sua natureza favorece uma ordenação e uma medida, que é a pedra de toque de uma felicidade puramente apolínea. A apolinicidade conecta neste ponto com a ordenação cósmica (de *κόσμος*).

Apolo ele-próprio é, como já se viu, o deus do limite, da forma, da ordem, da regulação e da regra. Ele é a oposição permanente e constante ao excesso, à tendência para os extremos. Ele é a expressão luminosa da moderação. Ele é o símbolo da oposição à *ubris*. Apolinicidade é clareza, medida, racionalidade, claro domínio do intelecto sobre as paixões. Moderação, autodomínio, serenidade, tranquilidade e paz. O contrário portanto do arrebatamento, da pulsão passional intempestiva, da desordem emocional, da intemperança, do império arbitrário da vontade<sup>400</sup>, enfim do descontrolo que configura desordem, desregulação e desmesura.

Na palavra *sophrosyne* evidencia-se o prefixo-adjectivo *sophron* que resulta da junção de *saos* com *phron*, *saos* que significa entre outras coisas são e *phron* que entre outras coisas também significa coração e espírito, onde repousam as qualidades intelectuais e passionais. Entretanto o adjectivo *sophron* significará assim o são de espírito, o que no plano ético-moral se poderá traduzir pelo sábio que conhece os seus limites e tem assim a sabedoria e até o instinto do auto-controlo, contendo-se por princípio sempre

---

<sup>400</sup> É bom ter sempre presente que o processo deliberativo aristotélico pressupõe obviamente a *orexis* (*ὄρεξις*), mas só se realiza através da relação dinâmica da *orexis* com a *dianoia* (*διάνοια*). Só assim há *proairesis* (*προαίρεσις*) e finalmente *boulesis* (*βούλησις*).

dentro do espectro comportamental imposto pelas normas estabelecidas, normas essas, éticas, morais, sociais, políticas e até religiosas. Às vezes tudo isso em simultâneo, no quadro orgânico da harmonia ecológica da *polis*.

Na palavra *sophrosyne* evidencia-se também o sufixo *syne*, que anda sempre associado a qualidade e que aparece por exemplo em *euphrosyne* (εὐφροσύνη), que significa serena disposição, e em *dikaiosyne* (δικαιοσύνη), que significa rectidão ou mesmo justiça. Não me interessa reter os múltiplos sentidos possíveis do conceito de *sophrosyne* já que ele assume sentidos diversos desde os textos de Homero e Hesíodo, nos textos trágicos, embora não contraditórios, inflectindo ora para uma dimensão mais legalista ora para uma dimensão mais religiosa, e até escatológica associando-se então à preparação do sábio para a morte. Uma coisa é certa, ela não perderá nunca a sua valência ético-moral, associada à virtude do autodomínio e do controle dos desejos e das paixões, e com o tempo acentuar-se-á mesmo uma perspectiva ligada ao conhecimento, e em particular ao autoconhecimento. Esta evolução não é alheia à tendência progressiva para a pervivência do argumento ontognoseológico, que aproxima as questões do bem e do mal das questões da verdade e do erro. Por outro lado a ligação da *sophrosyne* ao autoconhecimento, para lá deste suporte intelectualista que se acentua com Sócrates e Platão, e que recuperará a máxima de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, como expressão nuclear da *areté* clássica, é também subsidiária, da progressiva identificação política do *sophron* com o governante. Assim a identificação simultânea do *sophron* com o filósofo e homem de ciência e com o governante, o homem prático, alarga a valência da *sophrosyne* a toda a vida pública da *polis*. É o que transparece da *República*.

Quando eu colocar o problema da *phronesis*, colocarei em destaque, as dificuldades que são provavelmente insolúveis do estabelecimento de uma hierarquia das grandes *aretai*. Pessoalmente sou levado, aliás na linha de orientação de Hans-George Gadamer, a considerar que a *phronesis* é a virtude nuclear, da qual a própria *sophrosyne* é subsidiária, embora ela própria tenha oscilado, tanto na obra de Platão quanto na de Aristóteles, entre um registo puramente teórico, ao qual deve o título de nobreza, e um registo mais prático em que se confunde com a própria *sophrosyne*.

A moderação confunde-se ainda com a prudência e com a temperança. Sobretudo com a temperança. Aliás há muitos especialistas de estudos clássicos e não só que traduzirão sistematicamente *sophrosyne* por temperança.

E se se tiver em conta que a intemperança (*akolasia*) serve para definir muitas vezes a *sophrosyne* por contradição, definindo-se assim o *akolastos* como o *aphron*, isto é o não *sophron*, e também o não *kosmios* (desordenado), fica claro até pela introdução da questão da ordem e da desordem que a grande oposição religiosa e moral passa pela linha de demarcação da moderação e do excesso, ou seja da *sophrosyne* e da *ubris*. Daqui resultará uma concomitante linha de demarcação semântica com consequências sintagmáticas ao nível do discurso, e onde se evidenciam os pares: ordenado /



desordenado, regrado / desregrado, regulado / desregulado, medido / desmedido ou desmesurado. Estes sintagmas terão uma ampla vida ideológica, ao longo da cultura europeia até praticamente aos nossos dias. Assumem a meu ver um papel determinante ao nível hermenêutico, quando se tratar de proceder a injunções estéticas e éticas em épocas de grande conflitualidade ideológica como são o renascimento e o barroco, e o neoclassicismo e o romantismo, a partir do levantamento lexical dos materiais arqueológicos que repousam nos textos filosóficos, literários e ensaísticos dos períodos em análise.

A *sophrosyne* chega a colocar-se como o grande aliado da amizade ou *philia* (φιλία), uma vez que ela funciona como a mais sólida argamassa de coesão do tecido social, estimulando a conduta conforme às regras sociais em vigor.

Mas a implicação que mais me importa tem a ver com a ligação da *sophrosyne* com a questão da vida boa ou mesmo com a questão da felicidade. Tenho como um dado que, e é esse o meu propósito, a ligação da felicidade à mediania, é uma conquista essencialmente grega, que persistirá no mundo latino, através da continuidade da relevância da filosofia platónica e aristotélica, isto é através da academia e da escola peripatética, mas mais ainda através do que da filosofia clássica passou para as correntes helenísticas, sobretudo as grandes linhas de orientação moral.

Ora dentro do dispositivo ideológico da mediania, a *sophrosyne* não pode deixar de desempenhar um papel determinante. É ela mais que nenhuma outra virtude aquela que faz apelo do meio e da medida. Em boa verdade etimologicamente meio, medida e moderação são equivalentes. A moderação, a *sophrosyne* portanto, é o que combate o excesso e o defeito, o mais e o menos, e puxa permanentemente para o centro, para o meio, para o justo meio. Mas a *sophrosyne* não conecta apenas com a ideia de felicidade pela via de uma vida mediana, ela liga-se à felicidade de uma forma automática, independentemente da ideologia que a suporta, uma vez que pertence ao grupo das virtudes que uma vez negadas colocam o homem no caminho da infelicidade. São elas a intemperança, a injustiça, a cobardia e a ignorância, em particular na *República*. Ora se o *akolastos* é o *asophron*, permito-me identificar o contrário de *akolasia* com a *sophrosyne*. Basta que seja lembrado o aceso diálogo entre Sócrates e Polos no *Górgias* e onde Sócrates conclui que o tirano, ainda que na aparência tenha tudo para ser feliz, não pode sê-lo, justamente pela natureza intemperante ou imoderada. Tudo começa em 469a, com a discussão acerca de se considerar ou não a injustiça como o maior dos males: “Polos. - Que veux-tu dire, Socrate? / Socrate. - Simplement ceci, que le plus grand des maux, c’est de commettre l’injustice. / Polos. - Le plus grand des maux? Mais souffrir l’injustice, n’est-ce pas pire? / Socrate. - Pas le moins du monde. / Polos. - Ainsi, tu aimerais mieux subir l’injustice que la commettre? / Socrate. - Je ne désire ni l’un ni l’autre ; mais s’il fallait choisir entre la subir et la commettre, je préférerais la subir”<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> Platão, [*Górgias*, 469 b-c], in Croiset 1992: 140.

Polos traz o caso para o domínio do concreto e do que se conhece:

“Polos. Evidemment, Socrate, du grand roi lui-même, tu vas me dire que tu ne sais pas s’il est heureux! / Socrate. Et je ne dirai que la vérité pure ; car je ne sais ce qu’il vaut quant à l’instruction et à la justice. / Polos. Eh bien? est-ce en cela que réside la totalité du bonheur? / Socrate. Oui, Polos, à mon avis: l’homme et la femme sont heureux quand ils sont bien élevés; s’ils sont injustes et mauvais, ils sont malheureux. / Polos. Alors, d’après ton raisonnement, cet Archélaos serait malheureux? / Socrate. Oui, mon cher, s’il est injuste<sup>402</sup>. (470e, 471a. p. 142, 143) / Car le sujet de notre discussion n’est pas une chose insignifiante: c’est peut-être la question sur laquelle il est le plus beau de savoir la vérité et le plus honteux de l’ignorer. Elle se résume en effet en ceci: savoir ou ignorer qui est heureux et qui ne l’est pas. (Princípio da retribuição)<sup>403</sup> / Pour rappeler d’abord le point précis de notre débat, tu estimes qu’on peut être heureux en faisant le mal et en vivant dans l’injustice, puisque tu reconnais d’une part l’injustice d’Archélaos, et que cependant tu le declares heureux. Est-ce bien là l’opinion que nous devons considérer comme étant la tienne? / Polos. - Parfaitement<sup>404</sup>. / Socrate. Dans ce cas, il ne saurait y avoir aucune supériorité de bonheur ni pour celui qui s’empare de la tyrannie injustement ni pour celui qui est livré au châtiment; car, de deux malheureux, ni l’un ni l’autre n’est le plus heureux. Ce qui est vrai, c’est que le plus malheureux des deux est celui qui a pu échapper et devenir tyran”<sup>405</sup>.

E o desenlace adivinhava-se. Tudo culmina quando Sócrates remata assim:

“Socrate. Est-il donc plus pénible d’être injuste, intempérant, lâche ou ignorant que d’être pauvre et malade? / Polos. Cela ne me paraît pas résulter, Socrate, de la discussion. / Socrate. Il faut donc, pour être la laideur suprême, que la méchanceté de l’âme l’emporte prodigieusement par l’énormité du dommage et du détriment qu’elle cause, puisque, suivant toi, ce n’est pas par la souffrance. / Polos. Cela paraît évident. / Socrate. Or il est certain que ce qui cause le plus grand dommage est le plus grand mal qui existe. / Polos. Oui. / Socrate. Par conséquent l’injustice, l’intempérance et les autres infirmités de l’âme sont les plus grands des maux? / Polos. Je le crois”<sup>406</sup>.

E evidencia portanto tal como na *República* as grandes virtudes por contraposição: Justiça, temperança (*sophrosyne*), coragem e sabedoria.

No contexto da discussão com Cálicles Sócrates vai ainda mais longe (506c)

“Mais la qualité propre à chaque chose (...) elle résulte d’un certain ordre, d’une certaine justesse et d’un certain art, adaptés à la nature de cette chose. (...) Ainsi donc, la vertu de chaque chose consiste en une ordonnance et une disposition heureuse résultant de l’ordre? (...) Par conséquent, une certaine beauté d’arrangement propre à la nature de chaque chose, est ce qui, par sa présence, rend cette chose bonne? (...) Et par conséquent aussi, une âme en laquelle se trouve l’ordre qui convient à l’âme vaut mieux que celle d’où cet ordre est absent (...) Or une âme qui possède l’ordre est une âme bien ordonnée? (...) Et une âme bien ordonnée est tempérante et sage? (...) Donc une âme tempérante est bonne. <sup>407</sup>. (...) Si l’âme tempérante et sage est bonne, celle qui présente un caractère opposé est mauvaise or cette âme opposée à la première est celle qui est déraisonnable et déréglée (...) que l’homme sage, étant, comme nous l’avons montré, juste, courageux et pieux, soit aussi l’homme parfaitement bon; que l’homme bon fasse, en tout, ce qui est bien et beau; et qu’agissant bien et comme il faut, il ne puisse manquer d’obtenir le succès et le bonheur, tandis que le méchant, agissant mal, est misérable: or ce méchant, c’est précisément l’opposé du

<sup>402</sup> Platão, [*Górgias*, 470 e, 471 a], in Croiset 1992: 142 e 143.

<sup>403</sup> Platão, [*Górgias*, 472 c], in Croiset 1992: 145.

<sup>404</sup> Platão, [*Górgias*, 472 d], in Croiset 1992: 145.

<sup>405</sup> Platão, [*Górgias*, 473 d-e], in Croiset 1992: 147.

<sup>406</sup> Platão, [*Górgias*, 477 d-e], in Croiset 1992: 153 e 154.

<sup>407</sup> Platão, [*Górgias*, 506 C-d-e, 507 a], in Croiset 1992: 196.

sage, du tempérant, c'est l'homme intempérant et déréglé, dont tu vantais le bonheur. (...) Si cela est vrai, il me semble donc que chacun de nous, pour être heureux, doit rechercher la tempérance et s'y exercer, fuir de toute sa vitesse l'intempérance, (...) qu'on ne permette pas aux passions de régner sans mesure (...) Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement”<sup>408</sup>.

O objectivo estava logrado. Platão conseguiu provar a Polos e a Górgias e a Cálicles que os moderados são mais felizes que os intemperantes, até porque é possível colocar a justiça e a coragem do lado da *sophrosyne* e a injustiça e a cobardia como variantes da intemperança e da imoderação.

O texto de Platão é um dos textos em que a ligação ética e estética está mais e melhor conseguida. Regra, desregramento, temperança, justiça, ignorância, etc., está tudo ligado. O princípio é um princípio de ordem, de adequação à natureza própria do acto ou da coisa, onde portanto se evidenciam: adequação, disposição, justeza, arranjo. Quando mais lá para o século XVIII, moralistas ingleses, insistirem intelectualmente sobre o conceito de *fitness*, de adequação e conformidade, e até de conveniência, sabemos que estamos no domínio do léxico e da conceptualização socrático-platónica. Será assim em Shaftesbury, por exemplo, e em praticamente toda a tradição intuicionista de incidência racional e intelectual, como se irá ver que são os casos de John Balguy, Samuel Clarke, William Wollaston, Richard Price e Thomas Reid entre outros.

Esta intrínseca ligação entre o ético e o estético, repousa em última instância no papel da forma contra o informe, do papel do limite contra o caos, enfim da função limitante do uno, que introduz ontologicamente, através da medida certa simultaneamente o belo e o bem (*kalós cagathós*). Esta indestrutível ligação do bem (e eu tomo sempre o bem no sentido mais amplo que envolve o belo e a verdade) ao ser e que é o dado mais estruturante da ética platónica e eu diria como Gadamer aristotélico-platónica, aparece no *Górgias* magnificamente estruturada: “Es-tu d'accord avec nous pour reconnaître que la fin dernière de tous nos actes est le bien et que, dans toute notre conduite, nos autres buts sont subordonnés au bien, mais non le bien à ces autres buts? Ajoutes tu ton suffrage à nos deux premiers”<sup>409</sup>.

Este texto assegura antecipadamente a linha de continuidade de Platão para Aristóteles, acerca do bem, porque para Platão tanto quanto para Aristóteles o ser procura o bem como finalidade de todos os actos, porque o ser só o é enquanto realiza a sua finalidade. É essa finalidade que é o ser, ao mesmo tempo que o ser já é constitutivamente o bem enquanto ser.

Eu diria que a função ontológica do limite introduzido pelo limitante enquanto medida certa é uma função com uma imediata e também constitutiva natureza ética. O limite traz o ser ao bem, ao certo, à medida e à possibilidade gnoseológica. A natureza profunda do argumento ontognoseológico, não é

---

<sup>408</sup> Platão, [*Górgias*, 507a-b-c-d-e, 508a], in Croiset 1992: 197 e 198.

<sup>409</sup> Platão, [*Górgias*, 499 e], in Croiset 1992: 186

tanto a retórica de que o bem depende do saber, no sentido em que quem sabe, isto é quem não ignora, não pode cometer o mal, ou *mutatis mutandis* de que quando se sabe, procede-se bem, mas antes numa perspectiva mais radical, do carácter coetâneo e identitário do ser e do bem. São simplesmente a mesma coisa, até porque o que provoca a adveniência do ser ao ser é de natureza ético e estético, que a fórmula medida certa (justa) magistralmente sintetiza.

Ainda sob uma outra fórmula: o que é que o limite introduz sob a forma de uma medida justa? nem mais nem menos que o elemento que impede a desmesura e o vício, ou sob outra roupagem o mal. E portanto o bem. Para Raven, citado por Rocha Pereira, o bem para lá da aceção mais óbvia de finalidade ou alvo da vida, objecto supremo de todo o desígnio e toda a aspiração, ele é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E em terceiro, último e mais importante lugar, é a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência.

No *Fédon* e como corolário do carácter eminentemente escatológico do diálogo, consagra-se aí uma ideia de felicidade, ela própria sustentada pela dinâmica escatológica que domina o texto, e que portanto presume de uma felicidade no além, uma espécie de estadia no pleno convívio com os deuses, (81a) a par, bem entendido, de outros destinos. E que Sócrates exprime assim:

“Supposons que l’âme qui se détache soit pure et n’entraîne rien du corps avec elle, du fait qu’elle n’avait pendant la vie aucune communication volontaire avec lui, qu’elle le fuyait au contraire, et se ramassait en elle-même, puisque c’était son exercice constant cela revient à dire qu’elle pratiquait la philosophie au droit sens du terme et qu’elle s’exerçait vraiment à mourir avec tranquillité. N’est-ce pas là s’exercer à la mort? C’est tout à fait cela, dit Cébès. Si tel est donc son état, elle se dirige vers ce qui lui ressemble, vers ce qui est invisible, ce qui est divin, immortel, sage, vers le lieu où lui est réservé de trouver le bonheur, loin d’erreur, de déraison, de terreurs, de brutales amours, loin de tous les autres maux de l’espèce humaine; et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement dans la compagnie des dieux tout le reste de son temps”<sup>410</sup>.

É provavelmente o diálogo mais «gnóstico», pelo menos o mais dualista de Platão, aquele em que o dualismo aparece mais dramatizado, mas apesar disso não deixa, contudo, de continuar a desempenhar papel relevante a tradicional associação da felicidade à moderação: “Les plus heureux, reprit Socrate, ne sont-ils pas, même dans cette catégorie, ceux qui prennent la meilleure direction, car ils se sont appliqués à cette vertu sociale et civile qu’on appelle modération et justice, et qui naît de l’habitude et de la pratique, sans l’aide de la philosophie et de la réflexion ?”<sup>411</sup>.

Já no *Fedro* a *sophrosyne* é levantada à categoria de princípio de governo e direcção do espírito, e aí é sustentada a inequívoca dicotomia polarizadora do espírito apolíneo e do espírito dionisiaco, que culminará, de resto com o mito da atrelagem alada da alma:

---

<sup>410</sup> Platão [*Fédon*, 80 e, 81 a], in Vicaire 1983: 44.

<sup>411</sup> Platão [*Fédon*, 82 a-b], in Vicaire 1983: 47.

“Il faut observer qu’en chacun de nous il y a deux principes qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous suivons où ils nous dirigent; l’un est inné, c’est le désir des plaisirs; l’autre est une croyance acquise, c’est l’aspiration au meilleur. Ces deux principes, en nous, tantôt s’accordent, tantôt se combattent; tantôt l’un, tantôt l’autre l’emporte. Or, quand un jugement rationnel nous dirige vers le meilleur, et domine, cette domination s’appelle tempérance (*sophrosyne* no texto grego σωφροσύνη). Quand, déraisonnablement, un désir nous entraîne vers les plaisirs et nous gouverne, ce gouvernement reçoit le nom de démesure (*ubris*), [ὕβρις no texto grego]”<sup>412</sup>.

E também no *Fedro* a ligação da felicidade à *sophrosyne* (moderação, temperança) aparece explicitamente:

“Supposons à présent que la partie supérieure de l’esprit l’emporte, et conduise à une vie réglée et à l’amour de la sagesse: ils passent leur existence d’ici-bas dans le bonheur et l’union. Maîtres d’eux-mêmes, réglés dans leur conduite, ils ont réduit en esclavage ce qui faisait naître le vice de l’âme, et libéré ce qui produisait la vertu. A la fin de leur vie, portés sur leurs ailes, allégés, ils sortent vainqueurs de la première de ces trois manches véritablement, olympiques, et ni la sagesse humaine ni le délire divin ne peuvent donner à l’homme plus grand bien. Si au contraire ils ont vécu de façon grossière, sans l’amour de la sagesse mais avec celui des honneurs, alors sans doute dans l’ivresse du vin ou dans un autre moment d’oubli, les deux chevaux indisciplinés des deux attelages, trouvant les âmes sans défense, s’unissent pour les conduire au même but; ils choisissent ainsi, au jugement de la foule, la plus haute félicité, et arrivent à leurs fins”<sup>413</sup>.

Notar como está bem diferenciada a oposição moderação / *ubris*. A moderação ligada à vida regrada e ao amor pela sabedoria, enquanto a *ubris* na relação com a ignorância e com a ilusão das honras a que não falta a referência ao prazer do vinho, donde resulta esquecimento e indisciplina. Intui-se que a ignorância, o esquecimento estimulado pelo vinho, e a indisciplina conotam uma atmosfera de desordem e desregramento, de falta de moderação e medida.

Já no *Filebo* Platão estabelece o tema de uma forma activamente discriminatória: “Vois, en effet d’après nos façons de parler, un homme a du plaisir quand il vit sans frein, mais le sage aussi a du plaisir dans la pratique même de la sagesse; l’insensé à son tour a du plaisir, si folles que soient les opinions et les espérances dont il est plein, alors que l’homme sensé trouve sa jouissance dans sa modération même”<sup>414</sup>.

Importa considerar neste caso as escolhas e as opções que o tradutor fez: *akolaistainonta* = *Sans frein* (Portanto intemperante); *sophrononta* = *Sage* (Portanto sábio = moderado, temperante); *sagesse* = *sophronein* (Portanto sabedoria = moderação = temperança); *phrononta* = *l’homme sensé* (Portanto sensatez = prudência: de *phronesis*); *phronein* = *modération* (E agora moderação = *phronesis*)

Onde, no entanto, está claramente formalizada a ligação estrutural entre o limite e por um lado a concomitante questão ontológica, que se articula com a deusa Nemésis através da questão metafísico-

<sup>412</sup> Platão [*Fedro*, 237d-e, 238a], in Moreschini 1995: 18 e 19.

<sup>413</sup> Platão [*Fedro*, 256b-c ], in Moreschini 1995: 52. *Sagesse* / sabedoria, corresponde sucessivamente a *sophia* e a *sophrosyne*. Já *bonheur* / felicidade corresponde a *makarion*.

<sup>414</sup> Platão [*Filebo*, 12 d], in Diès 1993: 3.

religiosa do bem e do mal, e por outro lado com a questão ético-moral e estética da medida e da desmedida; é no *Filebo*. Já se viu, e já desenvolvi o nó de articulação do problema, mas nunca é demais insitir neste ponto crucial: “c’est la déesse elle-même, mon cher Philèbe, qui, voyant comment la démesure et la perversité universellement répandues ne souffrent aucune limitation des plaisirs et des assouvissements, posa la loi et l’ordre, porteurs de la limite” (26b. P. 24)<sup>415</sup>. O tradutor do diálogo, Auguste Diès, diz tratar-se de Afrodite, mas eu penso que se trata de facto de Nemésis. É a deusa Nemésis que se associa o apotegma *ne quid nimis*, que, ele sim, estabelece um claro limite ao comportamento humano. Afrodite é em Hesíodo a mãe da harmonia, e isso pressupõe um estabelecimento de limites, mas os limites estabelecidos no oráculo de Delfos, pela expressão consagrada, são mais vinculativos e mais rigorosos, além de que estabelecem um imediato cordão umbilical com a desmesura, que se conecta imediatamente com o vício e o mal, numa palavra com a ὕβρις. Mas pode tratar-se da deusa Afrodite, embora, repito, não me pareça.

Na *República*, é através do mito de Er que Platão faz a ligação entre mediania e escatologia. Platão chegará ao ponto de falar inequivocamente de uma via mediana: “Cette conviction nous apprendra au contraire à choisir l’existence moyenne, parmi toutes, à fuir les excès dans les deux sens, tant dans cette vie, si possible, que dans toute la durée qui vient ensuite. Telle est la source des bénédictions suprêmes pour l’homme”<sup>416</sup>. Na versão portuguesa o remate é mais conforme ao nosso objectivo: “deve-se saber escolher sempre o modelo intermédio, (...) evitando os excessos de ambos os lados, (...) É assim que o homem alcança a maior felicidade”<sup>417</sup>. Ao associar a salvação das almas à prática moderada e temperada, e à sabedoria de saber escolher a via da mediania, Platão opera de um modo radical a síntese entre a religião e a perspectiva escatológica e não a partir da elaboração de um percurso religioso, como o fará mais tarde o cristianismo, mas antes através de um percurso ético. Se estivéssemos já no âmbito da teologia cristã, eu diria que Platão incorreu no mito de Er na heresia pelagianista, aliás bem expressa e até radicalizada na expressão que a meio da narrativa do mito é colocada na boca de um dos Destinos [A virgem Laquesís (Tiens-les-sorts), filha da necessidade]: «A responsabilidade é de quem escolhe: A Divindade não é responsável» (617e).

Afinal de contas a felicidade e a salvação dependem estritamente do comportamento. Uma vida virtuosa em que predominam as virtudes cardeais da alma: coragem, moderação, sabedoria e justiça conduz a bom porto.

---

<sup>415</sup> Platão [*Filebo*, 26 b], in Diès 1993: 24.

<sup>416</sup> Platão [*República*, 619 a], in Cazeaux 1995 : 485.

<sup>417</sup> Platão [*República*, 619 a], in Pereira 1996 : 495.

Por todo o lado na *República* reina a ideia de uma aproximação entre os três mundos preferenciais de Platão: O da sabedoria / verdade, o da (moderação, temperança) / justiça, e o da (harmonia, equilíbrio) / beleza.

Mas não se pode deixar de reconhecer que é em Aristóteles e em particular na *Ética a Nicómaco* que a questão da mediania ganha uma dimensão mais prática, libertando-se de algumas escórias religiosas e metafísicas. Não quer dizer que essas dimensões não existam, quer antes dizer que uma vez subentendidas interessa aprofundar o domínio prático e empírico.

Antes de mais Aristóteles não considera os apetites animais, que fazem parte da natureza humana, como maus por si próprios. Somente quando deixam de estar controlados, e existe um excesso ou um defeito, é que são prejudiciais para a alma. Quando se encontram controlados, em conformidade com a mediania e a metriopatia (*aurea mediocritas*), constituem uma contribuição positiva para uma boa vida. Por outro lado, as virtudes intelectuais nunca estão em excesso, porque a sua realização aumenta sempre o bem-estar da alma inteira. Além disso, a virtude moral é o justo meio entre extremos de excesso e defeito e, em geral, a vida moral é moderada em todas as coisas, excepto na virtude.

Mas o elemento superestrutural que alberga a medida, o justo meio, a moderação e a prudência é a ideia absolutamente central em Aristóteles de Ordem e Harmonia conforme Eugene Ryan. E é sempre o intelectualismo socrático-platónico persistente que remanesce através destes dois conceitos recorrentes em todos os intelectualismos no futuro, tanto em S. Tomás de Aquino, quanto na Escolástica Peninsular, quanto em Grócio ou ainda no Neoplatonismo de Cambridge e quanto por exemplo em Malebranche. Sem ordem não há bondade nem beleza, e pelo contrário a falta de ordem conduz à maldade e à fealdade ou seja à desordem. Na *Ética a Nicómaco* Aristóteles identifica a medida com a temperança e o excesso com a intemperança (E.N. 1107 b 4-6). Não vale a pena explicitar mais o que já está, penso, sedimentado.

Penso que as linhas mais incisivas do pensamento moral socrático-platónico e aristotélico, passaram através dos séculos para as correntes morais posteriores. Apesar das sucessivas transformações e sucessivas adaptações ideológicas, há elementos estruturais que, no essencial, passaram tanto pelas correntes da filosofia helenística, como pelo neoplatonismo, como pelas grandes linhas directivas da Patrística. A ideia de moderação, de temperança, de prudência, a ideia de ordem, de regra, de regulação, etc., foram-se adaptando e marcaram a cultura europeia até aos nossos dias.

Epicuro, por exemplo, tão caricaturado por vezes, diz na Máxima vaticana XVII: “Le juste est le plus exempt de désordre, l’injuste est rempli du plus grand désordre”<sup>418</sup>.

Toda a filosofia de Epicuro é centrada na polivalência da acção da *phronesis*, e logo por aí ela é uma filosofia da moderação. É ainda uma filosofia que cultiva a modéstia e a vida discreta, bem resumida na expressão genuinamente epicurista da *lathe biosas*. O culto da vida retirada no jardim e de uma

---

<sup>418</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*, Máxima vaticana XVII], in Conche 1992: 237.

existência frugal, que, a todos os níveis, o grande sábio não só conduzia no Jardim, mas ensinava através do seu magistério e do seu exemplo, eram outras tantas expressões de moderação e regra. Existência próxima da santidade e que faziam do mestre uma verdadeira divindade.

Este modelo de vida culminava na enorme preocupação do sábio relativamente à dor. A preocupação apónica e atarácica visando um bem-estar catastemático e sereno, como se o objectivo epicurista fosse assim uma espécie de *euphrosyne*, estimulava, como em mais nenhuma outra corrente da antiguidade, a actuação da *phronesis* enquanto sabedoria prática, anunciando em larga medida a prudência moderna. É da *phronesis* epicurista associada à *epoché* céptica que sairá um dia o sentido da suspensão do juízo moderno por exemplo na filosofia de Descartes e sobretudo de Locke<sup>419</sup>.

O estoicismo fez também a seu modo o culto da moderação e da prudência. Não cultivando nem a metriopatia, nem tão pouco a moderação dos *pathe* mas, de uma forma mais segura e radical, praticando a impassibilidade e a apatia, os estóicos necessitavam menos da *sophrosyne* e da *phronesis*, mesmo assim a ideia de conformação ao destino no plano dos factos e à providência no plano geral, não aparece como o resultado de uma resignação passiva, bem pelo contrário, exige uma atitude própria do sábio, que se autodetermina em liberdade para a aceitação sem perturbação da ordem necessária com que está sempre em contacto. Neste sentido a impassibilidade, a imperturbabilidade e a tranquilidade do sábio são o resultado de uma longa formação, longa e permanente, formação essa que é suportada pelo culto da moderação e da prudência. Como por outro lado o sábio estóico não rejeita os desafios da vida activa e pública, eu diria que ele está permanentemente em contacto com o inimigo. Manter neste contexto um autocontrole e um autodomínio próprios do sábio exige o auxílio permanente da moderação e da prudência. Só elas podem combater eficazmente a permanente relação com o desassossego, com a ambição, com a vaidade, com o desejo que a vida citadina, social e política representa.

O modelo é para os estóicos, neste ponto, o mesmo que para as outras correntes clássicas e helenísticas, ou seja, uma forma de resisitir à pressão e sedução do excesso. Apenas a título de exemplo e como curiosidade trago aqui o *Hino a Zeus* de Cleanto, uma vez que me parece emblemático daquilo que digo. Aí se combina o culto da moderação com a apologia da medida e do limite assim como o desprezo pelas glórias, riquezas e honras que há-de aparecer tantas vezes também nos poemas dos nossos poetas setecentistas: “Mais toi, tu sais réduire ce qui est sans mesure, / Ordonner le désordre”<sup>420</sup>. Começar pela introdução da medida é começar pelo valor ontológico do limite e da forma. E quando se trata de traçar uma fronteira entre o bem e o mal, aparece o modelo da *ubris* como sinal e presença do que não se deve escolher: “malheureux, qui désirent toujours l’acquisition des biens (...) dans leur folie, s’élancent chacun

---

<sup>419</sup> Está hoje amplamente confirmada a ligação de Locke ao movimento neo-epicurista gaulês, aquando da sua passagem por terras de França. Ver *The influence of Gassendi on Locke's hedonism* de E. A. Driscoll (1972).

<sup>420</sup> Cleanto [*Hino a Zeus*], in Schuhl 1962: 7.



vers un autre mal: / Les uns, c'est pour la gloire (...) / les autres se tournent vers le gain (...)”<sup>421</sup>. A *ubris* tem sempre uma conotação ética, moral e metafísico-religiosa.

E quando finalmente se fundamenta a natureza do equívoco de tais comportamentos vem ao de cima a persistência de um lastro socrático-platónico que está presente em todas as escolas helenísticas, sob a forma do argumento ontognoseológico, através da exclamação: “Mais toi, Zeus, (...) / Sauve les hommes de la malfaisante ignorance (...) laisse-nous participer / À cette sagesse sur laquelle tu te fondes (...)”<sup>422</sup>. Não fora a ignorância e todo o mal poderia ser evitado.

O problema da vontade e do livre-arbítrio, assim como a dimensão da liberdade e da responsabilidade só aparecerá na Patrística, e mesmo aí, de uma forma confusa, por causa da persistência de elementos estóicos e neoplatónicos. De facto a problemática do livre-arbítrio e da liberdade só irá aparecer de uma forma consistente na escolástica. E anexada à vontade só mesmo na Escolástica Franciscana. Eu diria que mesmo em Santo Agostinho o problema é ainda colocado de uma forma ambígua e eclética. Só com Santo Anselmo e depois de uma forma definitiva com a Escolástica Franciscana é que o voluntarismo ganhará todos os contornos de uma alternativa filosófica à tradição intelectualista da cultura grega, e pelo mesmo motivo ao determinismo metafísico, intelectualista também, da tradição aristotélico-tomista.

Repare-se que não afirmo que não exista uma alternativa ao intelectualismo pagão. É claro que existe desde pelo menos a teorização Paulina. Quero dizer que uma alternativa filosófica à margem do pensamento grego sobre o bem e o mal, escravo do argumento ontognoseológico, e concomitantemente sobre o pecado, só se consubstanciará com o pensamento de Anselmo de Aosta e com a Escolástica Franciscana, e isto apesar das intuições de S. Paulo com o seu positivismo jurídico larvar, e com o esforço intelectual agostiniano, que no que ao assunto diz respeito, se limitou a continuar na linha da contribuição paulina.

Já mostrei a estreita ligação que é possível estabelecer entre o modelo que tenho vindo a analisar e a obra de Cícero. Deixarei apenas como reforço centrado não na ideia ontológica de limite mas especificamente no domínio ético-moral da medida. Cícero reconhece o papel directivo da temperança e da moderação em termos da gestão do conflito entre as paixões e a vida moral, “passions qui apportent avec elles les soucis amers du chagrin, qui dépriment l'âme et la privent, sous l'effet de la crainte, de toute énergie; ce sont elles encore qui, avec l'appétence excessive qui les caractérise, et que nous avons appelée tantôt avidité et tantôt désir, éveillent dans l'âme l'impatience de toute autorité, excitant sa révolte contre les principes régulateurs de la tempérance et de la modération”<sup>423</sup>. Não é por acaso que

---

<sup>421</sup> Cleanto [*Hino a Zeus*], in Schuhl 1962: 8.

<sup>422</sup> Cleanto [*Hino a Zeus*], in Schuhl 1962: 8.

<sup>423</sup> Cícero [*Obras. Tusculanas*], in Labre 1993: 42

Cícero é muitas vezes apresentado como um autor protocristão. É sintomático neste texto o facto de que subliminarmente inflecte o discurso moral para uma atitude de não submissão relativamente à autoridade, configurando um cenário de revolta. Já não é bem a moderação e a temperança tal como aparecem noutros textos greco-latinos. A evitação da *ubris* também não possui o significado tradicional. É como se Cícero tivesse lido S. Paulo, o que não é possível.

Num outro texto enfatiza a paz, associando-a a uma ideia de repouso. E o que é aquela paz a que se refere Chantal Labre se não que ela é sabedoria, ausência de perturbação, harmonia, equilíbrio, moderação e temperança.

Porém Cícero é um autor que deve ler-se com muito cuidado, primeiro porque não tendo os seus diálogos a clareza dos diálogos platónicos, corre-se sempre o risco de confundir o que é o genuíno pensamento do autor com o pensamento dos seus interlocutores, epicuristas, estóicos, peripatéticos, académicos etc. E isso é particularmente sensível no *De finibus*. Por outro lado porque o carácter eclético do seu pensamento conduz muitas vezes a contradições que ajudam ainda mais essa dificuldade de decodificação do texto. Por exemplo no Livro II e aí, como é anunciado, é o pensamento de Cícero contra o epicurismo previamente explanado por L. Manlius Torquatus, o nosso orador produz no espaço de apenas dez páginas duas afirmações absolutamente inconciliáveis. Assim, e parecendo que critica em simultâneo o epicurismo mas também a metriopatia peripatética, diz ele: “Est-ce qu’une passion peut recevoir des bornes? il faut la bannir et la déraciner sans pitié”<sup>424</sup>. E logo a seguir: “Appliquez les mêmes principes à la modération, à la tempérance qui est la sage mesure des passions, et qui les soumet à la raison”<sup>425</sup>. Se a primeira afirmação se coaduna com o radicalismo da apatia estóica, já a segunda se concilia perfeitamente com o sentido epicurista da moderação dos *pathe* ou com a procura sábia da medida, concretamente do justo meio aristotélico.

A verdade é que Cícero, não sei se deliberadamente por uma questão de eficácia retórica, não nos podemos esquecer que as suas obras são obras de divulgação ao mesmo tempo que de combate e polémica, confunde quando lhe convém paixão e vício. Se o não fizesse teria percebido que Aristóteles não procurou jamais encontrar o meio termo entre a virtude e o vício ou no seio do vício em si mesmo mas antes o meio termo da paixão como forma de encontrar a virtude. E a virtude para ele é o termo médio, a medida justa entre o excesso e o defeito. O excesso e o defeito é que são propriamente os vícios, e nesses não faz já sentido procurar um meio termo. O vício está fora desse cálculo, dessa possibilidade. Se o bem está no limite, o vício faz logo constitutivamente parte do *apeiron* e portanto do mal. O mal não tem meio termo assim como o bem.

---

<sup>424</sup> Cícero [*Obras. De finibus*, Liv. I], in Nisard 1864: 514.

<sup>425</sup> Cícero [*Obras. De finibus*, Liv. I], in Nisard 1864: 523.

A moral aristotélica sendo uma moral da acção, opera no plano prévio à deliberação, à *boulesis*, mas também à *proairesis*, quando ainda não há mal nem bem, quando ainda não há virtude ou vício. A virtude e o vício vão actualizar-se com a escolha. O cálculo metriopático que leva Aristóteles a propôr um justo meio, resulta justamente do culto da moderação, (repare-se que etimologicamente meio, moderação, medida e mediania, são a mesma coisa do ponto de vista do radical), e é nesse momento que o *pathe* se transforma em bem ou em mal, sendo que o bem está do lado da medida e o mal da falta dela, o bem é moderação e resultado da acção moderadora e o mal é excesso, isto é ὑβρις, e produto de um desejo desenfreado, desmesurado, desordenado, desmedido. E é portanto também nesse momento que o *pathe* se transforma em virtude ou em vício.

As paixões em si mesmas não constituem o mal. A sua desregulação é que determina o mal. Este é um dos pontos em que o carácter naturalista e empírico da moral aristotélica a leva a afastar-se do dogmatismo intelectualista platónico. As paixões são uma dificuldade mas não um obstáculo intransponível quer ao conhecimento da verdade quer ao acesso ao bem. Como Aristóteles relativamente a estas questões, e em particular à questão do bem, não sai do esquema essencial da ontologia platónica: o ser e o bem são em última instância a mesma coisa, mas como por outro lado não pode negar realisticamente a presença e até a importância dos elementos passionais, optou por uma solução prática. Evitou por este meio a aporia platónica relativamente aos *pathe*, aporia e paradoxo. Se a paixão inviabiliza o conhecimento, a paixão é um incognoscível, porque ou ela está presente e o conhecimento não é possível, ou é no mínimo obnubilado, ou o conhecimento é possível e isso significa que ela já foi removida e já não está presente e se já não está, já não é portanto passível de conhecimento.

A solução epicurista aproxima-se da solução peripatética. As paixões são incontornáveis, porque só elas estabelecem uma relação com a realidade sem mediadores. Para os epicuristas só o corpo pode actuar e sofrer o efeito das acções, por um lado, por outro lado é no corpo que se concretizam as afecções, as emoções e os fenómenos passionais. Por outro lado ainda as paixões são úteis porque é através delas, que se estimula a acção. Só o seu mau uso é funesto. Daí que se devam reduzir ao essencial, por uma questão de precaução, e que se deva sempre agir informado pela moderação e sobretudo pela *phronesis*, aqui tomada no sentido de uma sabedoria prática, prudencial e calculista. Todo o cuidado é pouco para evitar o sofrimento e a dor.

Cícero não tem em conta as muitas *nuances* tanto da moral aristotélica quanto da moral epicurista. A relativa intolerância de Cícero para com o epicurismo abriu provavelmente caminho à caricatura do medioplatónico Plutarco e depois dele às sucessivas caricaturas que a Patrística foi fazendo

do prazer catastematizado<sup>426</sup> epicurista que foi muitas vezes confundido com o prazer cinético dos cirenaicos ou de sofistas como Cálicles e Trasímaco.

É, porém, relevante sublinhar que o pensamento ciceroniano, no essencial, embora com contradições, se manteve fiel ao dispositivo apolíneo que domina quase completamente o pensamento greco-latino. E acerca disso é exemplar o que disse no *De officiis*: “Ce n’est pas là un médiocre privilège de sa nature raisonnable que l’homme soit le seul être ayant le sentiment de l’ordre, de la mesure (*métriotes*) de la convenance dans les actes et les paroles”<sup>427</sup>.

Até na filosofia cínica, a procura da felicidade deve adequar-se aos cânones da moderação: “Voilà bien la formule du bonheur, le code de la vraie réussite d’une vie. Découvrir ses limites, bien sûr, mais avec sérénité”<sup>428</sup>.

Se fosse necessário sintetizar ainda este modelo de vida, e dizer que é um modelo apolíneo, e dizer provavelmente quase tudo num breve resumo, penso que não é possível fazer mais e melhor do que fez Charles Taylor. Charles Taylor faz a síntese para a posição platónica mas que é, no essencial a posição da sabedoria grega clássica e helenística, aristotélica, desde logo, mas ainda estóica, epicurista e por maioria de razão cínica.

“Virtue is no longer to be found in public life or in excelling in the warrior agon. The higher life is that ruled by reason, and reason itself is defined in terms of a vision of order, in the cosmos and in the soul. The higher life is one in which reason — purity, order, limit, the unchanging — governs the desires, with their bent to excess, insatiability, fickleness, conflict”<sup>429</sup>. Bela síntese para caracterizar o espírito apolíneo. (E)

---

<sup>426</sup> Contudo Cícero deveria estar protegido deste tipo de caricatura, uma vez que possuía uma consciência avisada do problema. De facto Cícero compreendeu que o prazer continha estas duas acepções: uma que correspondia ao prazer em movimento, do qual Cícero dizia que era um *voluptas in motu*, cf. Cícero [*Obras, De Finibus*. II, 3, 9], in Appuhn 1933, e uma outra que Cícero apelidava de *voluptas stabilis*.

<sup>427</sup> Cícero [*Obras, De officiis*], in Appuhn 1933: 116.

<sup>428</sup> Paquet 1992: 45 e 46.

<sup>429</sup> Taylor 1989: 20.

### I. 2. 7. 2. *Phronesis* versus Prudência.

A *phronesis* é a virtude que subjaz a todas as virtudes, em particular, as virtudes cardeais. E é mais do que virtude. Ela é guia, ela é directiva. No *Ménon* começa por aparecer por exemplo identificada com a razão quando Sócrates diz: “D’une manière générale, toutes les entreprises et toutes les endurances de l’âme, lorsqu’elles sont dirigées par la raison (*phronesis* em grego), aboutissent au bonheur, et si elles sont menées par la folie, au résultat contraire”<sup>430</sup>. De facto pode questionar-se a tradução de *phronesis* por razão. Mas que alternativa nos resta no contexto do *Ménon*. Eu atrever-me-ia a traduzir por virtude simplesmente, querendo dizer com isso a guia de todas as virtudes, ou então, e seria talvez o mais sensato, a reproduzir a palavra grega, deixando *phronesis* intraduzível. O que é discutível é que no contexto, Sócrates tenha oposto razão e loucura quando usa os termos *phronesis* e *aphrosine*. *Aphrosine* é claramente o contrário de *euphrosine* (εὐφροσύνη) (serena disposição), portanto perturbação, o que corresponde a loucura. Ora a loucura é de algum modo sinónimo de imprudência, mas também de desmesura ou excesso. Sendo assim a loucura conduziria à infelicidade e a felicidade seria alcançada quando os empreendimentos fossem dirigidos por essa *phronesis*, e assim por essa qualidade da alma que traduz prudência, sentido do equilíbrio, ponderação, medida, mas também ingénita bondade e vocação para o bem. *Phronesis* seria assim o somatório numa só qualidade de moderação, medida, equilíbrio, bondade, prudência, enfim sabedoria, no sentido mais amplo da sabedoria como natural disposição para o bem, o belo e a verdade. A razão não me parece que possa sintetizar este complexo de virtualidades. Mas foi essa a opção de Alfred Croiset com a colaboração de Louis Bodin.

Por exemplo, mais problemática ainda me parece a tradução de *phronesis* por razão em 89a: “De telle sorte que, d’une manière générale, on peut dire que dans l’homme tout dépend de l’âme et que l’âme elle-même dépend de la raison (*phronesis*), sans laquelle elle ne peut être bonne”<sup>431</sup>. De facto aqui é mais explícita a conotação da *phronesis* com a bondade. Sendo verdade que em Platão aparece muitas vezes a ligação entre o elemento gnoseológico e a questão do bem e do mal, de tal modo que se pode dizer que para a bondade da alma se exercitar seria necessário que primeiro a alma estivesse no caminho da verdade, e que para isso seria necessária a intervenção da razão. Estaríamos ainda assim a fazer uma injunção arriscada, uma vez que estaríamos a conotar o conhecimento necessário para o bem com o conhecimento racional, utilizado no domínio do conhecimento de tipo estritamente gnoseológico, e por essa via a caricaturar o sentido último do argumento ontognoseológico. Porque eu penso que quando no ambiente intelectual socrático-platónico se estabelece uma relação intrínseca entre o conhecimento e o

---

<sup>430</sup> Platão [*Menon*, 88 e], in Croiset 1982: 262.

<sup>431</sup> Platão [*Menon*, 89 a], in Croiset 1982: 263.

bem, ou entre a ignorância e o mal, não é o tradicional conhecimento logrado pela razão mas justamente a clareira de conhecimento em que nos colocamos quando nos colocamos sob a orientação da *phronesis*.

Este conhecimento, mais do que conhecimento, é uma posição imediata no plano do bem e da verdade<sup>432</sup>. É um modo de se situar o ser, que envolve o bem, o belo, a verdade e o ser. Se estivéssemos no terreno de um pensamento religioso, eu diria, que o uso da *phronesis* levaria a uma espécie de estado de santidade, ou de graça, ou no plano místico a um estado de êxtase. Até porque mais à frente no texto Sócrates identifica *phronesis* com *areté*. O que quer dizer que identifica — nesse sentido em que a virtude, neste caso a excelência, virtude síntese de todas as virtudes, *areté* de todas as *aretai* — o que se alcança pela acção da *phronesis*. Só pode ser algo mais que a razão, algo mais que a prudência, se entendermos a prudência como cálculo. Talvez que seja pensamento puro produzido directamente pelo *nous* (νοῦς), ou intuição intelectual dos valores éticos, estéticos e noéticos transcendentais. É aliás este o sentido em que *phronesis* aparece no *Fédon* (sobretudo em 68a e 69b). É esse o sentido que Paul Vicaire prefere traduzir, na linha do que faz J. Moreau em *La construction de l'idéalisme platonicien*. No contexto em que aparece é claro que a *phronesis* é qualquer coisa de absoluta e transcendente, de tal ordem que ela pressupõe uma íntima ligação à alma sem qualquer contacto com o corpo, sem qualquer mistura. E daí a pertinência da opção por «pensamento puro». Mas este pensamento puro que, melhor do que na vida terrena, se pode encontrar depois da morte, o que é? Esta acepção de *phronesis* ilumina as considerações que fiz antes e reforça a minha ideia de que não faz sentido traduzi-la por razão. Quando muito por *nous*, como acontece quase sempre no *Filebo*<sup>433</sup>.

Mas o sentido é proto-religioso na medida em que se articula com uma visão imediata do transcendente, através da colocação imediata do ser na clareira do bem, da verdade e do belo. Aliás o transcendente em Platão precisa ainda desta fenomenologia ética, estética e gnoseológica.

Também no *Fedro* o tradutor que volta a ser Paul Vicaire prefere a expressão pensamento puro<sup>434</sup>. E assim volta a privilegiar o sentido de saber teórico puro próximo da função do *nous* (νοῦς).

Não pode deixar de ser curioso que neste texto Vicaire traduza *sophrosyne* por *sagesse*, portanto sabedoria. Ora esta sabedoria parece ter, por contraposição ao pensamento puro que a *phronesis* simboliza, uma clara dimensão prática, e nesta conformidade seria a *sophrosyne* que teria mais tarde na cultura latina dado lugar à prudência. Até porque noutro momento da sua tradução Vicaire prefere conotar a *sophrosyne* com a moderação, o que a coloca inequivocamente no contexto de uma virtude prática. Já Léon Robin, no prefácio, utiliza antes o termo medida para designar a *sophrosyne*, o que me parece

---

<sup>432</sup> Há sempre uma relação entre o bem e a verdade: τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν, in Aristóteles [*Ética a Nicómaco* 114b7]

<sup>433</sup> Onde aparece com a dupla qualidade de inteligência pura e vontade de excelência. Em boa verdade muito próximo do sentido de *phronesis* enquanto pensamento puro. Se por pensamento puro nós quisermos, como parece óbvio, identificar um pensamento ao mesmo tempo intelectual e ético-moral.

<sup>434</sup> Platão [*Fedro*, 250 d], in Moreschini 1995: 43.

ajustado, pelo facto de que tanto moderação como medida remetem para o mesmo radical de meio, *mésotes*. De facto é a moderação que ao actuar aponta para a medida certa, apropriada, justa. Tanto a moderação quanto a medida apontam para o meio. Para a conveniência do meio. Conveniência estética, ética e política do meio. Convenhamos que é muito complicado traduzir este tipo de textos que ao assentarem em conceitos tão ricos e semanticamente tão polivalentes pode gerar situações eventualmente ambíguas. Pode-se utilizar este exemplo só para que se possam ver os perigos que este tipo de traduções encerra: Léon Robin diz assim: “le bon cheval aime la gloire, mais avec sagesse et mesure”<sup>435</sup>. No texto Paul Vicaire traduz assim: “il aime l’honneur en même temps que la modération et la reserve”<sup>436</sup>. O texto em grego é τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης τέ καὶ αἰδοῦς.

Será que *sagesse* corresponde a *modération* e medida corresponde a reserva? (reserva é aqui discrição, obscuridade). É possível. Mas mostra uma enorme flutuação na fixação da tradução destes vocábulos, embora o sentido flutue muito menos. Mostra ainda alguma intermutabilidade, que se favorece o discurso não favorece o rigor. Por mim prefiro traduzir sempre *phronesis* por prudência quando parece que o vocábulo tem um alcance prático e por Sabedoria quando parece que tem um alcance essencialmente teórico, próximo do conhecimento puro da *theoria* (θεωρία) e do *nous* (νοῦς). Já *sophrosyne* traduzirei sempre por moderação ou temperança. Mas de preferência por moderação. Medida é μέτριον e justa medida é ἀλλὰ μέτριον

No entanto é óbvio que quando se quer dizer justa medida no sentido de não desregrado, de proporcionado, de harmonioso e equilibrado, enfim, de moderado e temperado, *sophrosyne* pode muito bem ser utilizado num contexto moral, enquanto harmonia pode ser usado num contexto estético. Embora também se saiba que a dimensão ética e a dimensão estética estejam muitas vezes interpenetradas, particularmente no *Filebo*.

Não estando no texto pode-se, ainda assim, admitir que o autor reservaria para *sophia* a dimensão teórica propriamente gnoseológica. Vale a pena transcrever globalmente o texto em análise:

“Il faut observer qu’en chacun de nous il y a deux principes qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous suivons où ils nous dirigent; l’un est inné, c’est le désir des plaisirs; l’autre est une croyance acquise, c’est l’aspiration au meilleur. Ces deux principes, en nous, tantôt s’accordent, tantôt se combattent; tantôt l’un, tantôt l’autre l’emporte. Or, quand un jugement rationnel nous dirige vers le meilleur, et domine, cette domination s’appelle tempérance (*sophrosyne* no texto). Quand, déraisonnablement, un désir nous entraîne vers les plaisirs et nous gouverne, ce gouvernement reçoit le nom de démesure [*ubris* (ὕβρις) no texto]”<sup>437</sup>.

<sup>435</sup> Léon Robin [*Fedro* (Introdução ao Fedro)], in Moreschini 1995: CXIX.

<sup>436</sup> Vicaire [*Fedro* (Tradução do Fedro)], in Moreschini 1995: 48.

<sup>437</sup> Platão [*Fedro*, 237d, 237e, 238 a], in Moreschini 1983: 18 e 19.

A *sophrosyne* (moderação ou medida ou neste caso sobretudo temperança), é a vitória em que se traduz o julgamento racional, mas a vocação desse julgamento para o melhor, pressupõe uma qualidade directiva. Eu identifico essa qualidade com a *phronesis*. E é justamente quando a *phronesis* não está presente que falta o julgamento racional que orienta a alma para o bem, para o melhor e que por isso mesmo acaba por triunfar o desejo do prazer, ligado aos sentidos. A temperança ou moderação é já o produto da direcção teórica do pensamento puro, que imediatamente coloca o ser na clareira do bem, e da virtude, e da verdade, e do belo. Essa orientação da inteligência (*nous*) imediatamente para o bem, a sua vocação transcendental, orientadora, iluminante e directiva é que é a *phronesis*.

Tudo leva a crer é no seio da obra moral aristotélica que o conceito de *phronesis* sofre a sua transformação mais radical. Ela passa de uma acepção puramente teórica para uma sabedoria prática, mais tarde fixada no mundo latino pelo conceito de prudência. Na ética a Eudemo a *phronesis* ainda guarda no essencial a sua valência teórica e unificadora. Ela aparece muito associada ao *nous* (νοῦς). O *logos* próprio da *phronesis* levaria a cabo a unificação das *aretai*, numa palavra, identificar-se-ia com a *areté*.

No *Protréptico* (fr. 52) a *phronesis* mantém o sentido teórico de verdadeira intuição intelectual do bem, o bem entendido como um valor ético ao mesmo tempo transcendente e transcendental. A *phronesis* teria assim a capacidade noética de colocar o ser imediatamente em contacto com os *eide* ético-morais. De facto no *Filebo* a *phronesis* anda muito associada ao *nous* (νοῦς), até ao limite de se lhe substituir como forma mais elevada de conhecimento, eu diria eidético. A *phronesis* teria um carácter transcendental uma vez que o bem também o tem. Na *Ética a Eudemo* a *phronesis* oferece dificuldades ao nível da tradução mas na minha opinião ainda oferece mais dificuldades na *Ética a Nicómaco* onde o seu sentido de sabedoria prática e de prudência restringida à esfera moral se concretiza, mas com algumas ambiguidades. Na *Ética a Eudemo*, Vianney Décarie traduz *phronesis* por *sagesse*, mas confessa que hesitou entre sabedoria e conhecimento. Segundo o *Index Aristotelicus* de Bonitz, *phronesis* aparece até conformada com *gnose* e *episteme*. No *De la sensation*, fala-se da *phronesis* dos inteligíveis e portanto identificada com o *nous* (νοῦς). Pierre Aubenque seguirá Cícero e usará prudência, o que não resolve o problema dada a própria ambivalência do termo latino. Ricœur preferiu sapiência, termo demasiado iniciático, para um uso tão democrático e popular. Saber, virtude, excelência, bem, prudência. De algum modo um pouco de tudo, consoante o caso.

Se se fizer uma separação radical entre o saber teórico e o saber prático, jamais se encontrará o sentido próprio de *phronesis* no seio de uma cultura em que o teórico mobilizava qualidades práticas (*aretai*) e em que a sabedoria prática exigia pelo menos uma qualidade puramente intelectual. Essa qualidade puramente intelectual, na fronteira da intuição transcendental do bem, mas cujo objectivo é prático, é que é para mim a *phronesis*. Quando eu falo em objectivo prático quero dizer o ético-moral que



visa a excelência. Simplesmente o objectivo último do pensamento grego é esta excelência. Um conhecimento teórico desligado do destino da *polis* é no quadro da cultura grega absurdo.

O pensamento prático é um pensamento puro que visa qualquer coisa que é exterior a si mesmo. Ainda quando se define, e pode-se fazê-lo, a *phronesis* pela virtude do saber prático, não se pode esquecer que este saber prático se condensa numa exemplaridade que só faz sentido em torno de uma vida de filósofo e de figura pública, como é por exemplo a vida de Sócrates. Para essa exemplaridade converge uma sabedoria que é total, teórica e prática e onde é quase estultícia querer descriminar nela o que se deve a um tipo de sabedoria e o que se deve a outro.

Toda a sabedoria é formativa. Se houvesse uma ordem de precedência, a prioridade caberia à *phronesis*, porque é ela que guia o sábio. Porque o sábio é aquele que pode ser usado como exemplo no espaço público da aparência. Já vimos que o sábio é o *sophron*, portanto o ser dotado de temperança, moderação, e eu diria, justiça. Qual o segredo desta sabedoria, qual a chave que abre este caminho, e que coloca logo o ser na clareira da exemplaridade cívica, total? Eu atrevo-me a dizer que é essa virtude nuclear, essa prudência que é como que iluminação do caminho, intuição do desenlace, visão imediata da finalidade: a *phronesis*. Por isso Platão lhe chamou a verdadeira *areté* da accção humana. No *Ménon*, em 88e e 89a e prefiro para já a paráfrase, Sócrates, ou Platão, como se preferir, identifica a alma com a *phronesis* e esta com a excelência. Traduzo do francês tendo em conta o texto grego com alguma liberdade, respeitando o que me parece ser o sentido: “Duma maneira geral pode-se dizer que no homem tudo depende da alma, e que a própria alma depende da *phronesis*, sem o concurso da qual a alma não pode ser boa”<sup>438</sup>. Mas fecho a referência citando o *Ménon* a partir de Gadamer: “φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι!” O que significa: “dizemos que a *phronesis* é uma *areté* e pouco importa que o seja totalmente ou apenas em parte”<sup>439</sup>. O que é relevante é que tudo leva a crer é a *phronesis* que coloca no caminho do bem. Sem *phronesis* nem a alma é boa. Ela é, ainda que não habitualmente referida como tal, a virtude cardeal por excelência. Embora se considere que em Aristóteles a *phronesis* se transforma em sabedoria prática ou prudência, e é assim que é considerada por quase todos os tradutores, eu penso que ela oferece muitos sinais de ambiguidade. E até que ela mantém muito do significado que acabei de mostrar no *Ménon*.

Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles diz que “l’œuvre de l’homme s’accomplit par l’effet de la prudence et de la vertu morale. La vertu fixe à l’être son vrai but, et la prudence les moyens d’atteindre ce but”<sup>440</sup>, e assim valoriza a dimensão prática da *phronesis*. Mas em contrapartida um pouco à frente, Aristóteles produz esta afirmação ambígua, relativamente a tudo o que vem dizendo sobre a prudência

---

<sup>438</sup> Tradução de Platão [*Menon*, 88 e, 89 a], in Croiset 1992: 263.

<sup>439</sup> Gadamer 1994: 41.

<sup>440</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XII, 6], in Voilquin 1965: 186.

(*phronesis*) desde o princípio da Parte VI, e mesmo desde o princípio do cap. XII: “la solution la meilleure n’apparaît qu’à l’homme de bien. Car la perversité bouleverse le jugement et nous fait tomber dans l’erreur, en ce qui concerne les principes de l’action. Ainsi est-il clair qu’on ne peut être prudent sans être vertueux”<sup>441</sup>. Esta é a aporia central da ética de Aristóteles e que ele não logra resolver. A prudência tanto é instrumental como é muito mais do que isso. Esta ambiguidade é reforçada no capítulo seguinte, o XIII, em particular nos pontos 2 e 3:

“(…) il y a deux variétés de la faculté morale: l’une, l’aptitude innée, l’autre, la vertu proprement dite, et cette dernière ne peut exister sans la prudence. Aussi quelques-uns affirment-ils que toutes les vertus sont des formes de la prudence. Socrate lui-même poussait d’un côté ses recherches dans la bonne voie, mais d’un autre côté, il faisait fausse route; il faisait fausse route en pensant que toutes les vertus étaient des formes de la prudence, mais, en proclamant qu’elles ne pouvaient exister sans prudence, il avait raison”<sup>442</sup>.

Enfim ao mesmo tempo que critica Sócrates adere ao ponto de vista do *Ménon* que acabei de desenvolver. Não há virtude sem prudência. O que para já quer dizer que não se pode ser prudente sem ser virtuoso e também não se pode ser virtuoso sem se ser prudente. É lógico que a prudência aparece como uma condição de possibilidade da virtude, mas também como um epifenómeno da própria virtude. Não querendo aceitar que todas as virtudes são formas de prudência, Aristóteles atribui já à prudência a qualidade de uma condição transcendental para a ocorrência da virtude. Mas mais à frente irá ainda mais longe ao dizer que “D’après ce que nous venons de dire, on voit clairement qu’il n’est pas possible d’être, à proprement parler, homme de bien sans prudence, non plus que d’être prudent sans vertu morale; (...)”<sup>443</sup>.

A verdade é que ao dizer que não há o bem sem a prudência o que Aristóteles está a dizer é aquilo que já intuí acerca da prudência há muito. É impossível uma boa deliberação que coloque no caminho do bem se o homem não for iluminado previamente por uma faculdade que está logo pela sua natureza ligada ao ser, ao bem e à verdade, e essa faculdade é a *phronesis*, isto é a prudência. Aliás quando Aristóteles reconhece que a sabedoria que ele identifica como teórica, a *sophia*, não desempenha um papel relevante na obtenção da felicidade, “la sagesse (σοφία) ne porte son attention sur rien de ce qui rendra l’homme heureux — car son rôle n’est pas de créer”<sup>444</sup>, e ao reconhecer que esse desiderato compete à *phronesis*, está automaticamente a atribuir à *phronesis* um papel mais relevante na medida em que a finalidade do homem, a realização da sua natureza, e o seu supremo bem é a felicidade. A ambiguidade é ainda maior porque, apesar de tudo, Aristóteles reconhecendo o carácter de parede mestra do edifício, tão depressa diz que não há virtude nem bem sem prudência, conferindo-lhe uma transcendentalidade, que faz dela a

---

<sup>441</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XII, 10], in Voilquin 1965: 187.

<sup>442</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XIII, 3], in Voilquin 1965: 188.

<sup>443</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XIII, 6], in Voilquin 1965: 189.

<sup>444</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XII, 1], in Voilquin 1965: 185.

rainha das virtudes como, por uma hipostase inversa lhe sonega o carácter de virtude conferindo-lhe apenas o papel de uma faculdade do espírito auxiliar: “Or la droite raison s’accorde avec la prudence. Tous semblent donc convenir qu’une telle disposition, quand elle s’accorde avec la prudence, est la vertu. Il nous faut cependant nous placer à un autre point de vue. Non seulement la disposition morale qui s’accorde avec la droite raison est une vertu, mais celle aussi qui s’accompagne de droite raison. Par conséquent, la prudence est, dans ces questions, la droite raison”<sup>445</sup>.

A virtude é um hábito moral relacionado com a razão recta. O que é afinal a *phronesis*? aquilo que faz de uma disposição moral uma virtude? a recta razão portanto? uma vez que é a recta razão que faz de uma disposição moral uma virtude. Portanto a virtude segundo Aristóteles é o resultado de uma convergência de três factores: uma disposição moral, a recta razão que é a prudência, e o hábito segundo o qual o indivíduo age accionando a disposição moral tutelada pela prudência, tutelada ou assistida?

Assim tão depressa a *phronesis* é auxiliar da virtude, tão depressa é ela mesma uma virtude, tão depressa é subalterna relativamente à sophia, etc.

Em resumo e definitivamente: o bem é o objectivo, a excelência, ora o bem está sempre já subentendido, a sabedoria acerca do bem está já em jogo quando se desencadeia uma investigação sobre o bem. Procura-se o bem porque já se conhece. Só se procura o que se conhece. Em última instância o bem é um conhecimento que se possui já de antemão. O que significa que ele pressupõe uma pré-compreensão, em tudo semelhante de resto à pré-compreensão hermenêutica. E tal como na pré-compreensão hermenêutica desenha-se um círculo vicioso digamos. A compreensão pressupõe uma compreensão, que por sua vez etc., assim *ad infinitum*. Procurar o bem e a excelência é já estar dentro do círculo iluminado do (e pelo) bem e da (e pela) excelência. É essa pré-compreensão que ilumina imediatamente as nossas escolhas, ou melhor que lança luz sobre as nossas escolhas. Escolhe-se o bem porque já se conhece, ou talvez porque já se tem a intuição do que seja.

Esta *prolepsis* do bem pressupõe uma faculdade que o intua, e porque o intui escolhe o caminho apropriado, faz as escolhas certas, aconselha correctamente como se instantaneamente possuísse a visão de todos os desenlaces. Esta faculdade só pode ser a *phronesis*. E é por isso que lhe chamamos uma sabedoria. E é prática apenas porque não incide sobre um conhecimento abstracto mas sobre o conhecimento decisivo através do qual o homem se coloca no caminho de toda a sabedoria. Eu diria: até mesmo da sabedoria teórica e do dito conhecimento puro. Chamar-lhe prudência é mesmo o mais óbvio, é mesmo o conceito que melhor lhe casa, se entretanto fizermos abstracção da corrosão pragmática, utilitária e instrumental de que o conceito foi vítima. Recupere-se o sentido de lucidez, de convicção avisada, sendo que nesse aviso entra toda a sabedoria. Nada é metaforicamente mais prudente que o caminho certo. Ora o caminho certo é a única sabedoria e a total sabedoria.

---

<sup>445</sup> Aristóteles [*Ética a Nicomaco*, VI, XIII, 4, 5], in Voilquin 1965: 188, 189.

A questão de identificar a *phronesis* como prática ou teórica é assim pelo que disse uma falsa questão. Para Vanier ela é saber prático, mas sendo prática ela age “par rapport à ces choses qui sont bonnes ou mauvaises pour l’homme (1140b5)”<sup>446</sup>. Ora esta acção é de todas as acções a mais importante, uma vez que ela “est la vertu intellectuelle qui détermine la droite règle et nous fait agir en vue d’une fin (1145a6)”, e apesar de Aristóteles considerar que ela não é superior à *sophia*, é ela que “veille à la faire naître”. Ela, a prudência, não dá ordens à *sophia*, mas tudo o que ela manda e ordena é em função da *sophia* (1145a7). Ela é assim instrumental por um lado relativamente à sabedoria teórica, mas esta instrumentalidade é a condição de possibilidade para que a *sophia* faça sentido. Para que a *sophia* seja mais do que um amontoado de conhecimentos dispersos e inúteis, para que se inscreva no quadro de uma verdadeira sabedoria, ao serviço da *areté* e da *paideia* concomitante, é necessário que a *phronesis* comande e dê sentido, verdadeiramente cívico, humano, em ordem à completude do sábio.

Esse sentido é enformado por um saber prático, na medida em que só na acção que visa o bem individual e o da *polis*, a sabedoria faz sentido. Saber é saber para o bem. A verdade e o bem são convergentes. Nesta acepção posso dizer que a *phronesis* é a faculdade central na cultura grega. E portanto ponderar os modos de passagem por parte da *phronesis*, do estatuto de uma sabedoria teórica, determinante no platonismo e ainda presente na *Ética a Eudemo*, para o estatuto de uma sabedoria com um sabor mais prático, na *Ética a Nicómaco*, não faz muito sentido, porque essa passagem não significou sequer uma desvalorização, bem pelo contrário. Sendo por um lado uma forma de conhecimento antecipado, na medida em que é uma forma de racionalidade, que calcula e nesse cálculo conhece os desenlaces, a *phronesis* é um saber teórico-prático puro. Penso que entendendo as coisas assim o *logos* da *phronesis* é o princípio racional da prudência, como diz Gadamer, mas também a intuição transcendental do bem, aquilo que coloca imediatamente o ser no caminho do bem.

Ora o bem como já se disse é em si mesmo transcendental, porque o bem é sempre já subentendido. Há uma pré-compreensão do bem. E o saber o bem é o saber supremo, tanto em Platão quanto em Aristóteles. O bem é *megiston mathema*. Saber o bem é uma forma de conhecimento teórico-prático, que releva no entanto de uma sabedoria prática, que como Montoya diz, e a propósito de Aristóteles, “deve ocupar-se con todas las posibilidades de la vida, tanto generales como individuales”<sup>447</sup>. Ela é a verdadeira excelência da inteligência e do carácter. Como em Aristóteles ser e dever-ser estão sempre imbricados, porque a natureza do ser é a sua finalidade, o seu *telos*, a sabedoria prática que trabalha na realização integral do *telos* e que faz para isso as escolhas apropriadas, consubstancia sempre a deliberação correcta com vista a conseguir o bem supremo, que é a realização do ser. Esse é o papel da *phronesis*, já que o seu *logos* é o princípio racional da prudência. A *phronesis* é racionalidade prática e

---

<sup>446</sup> Vanier 1965: 141.

<sup>447</sup> Montoya 1985: 144.

intelectualidade pura. Possui a intuição imediata e transcendental de que o ser é o bem, e possui a capacidade racional para lograr atingir o bem, ou seja a realização do ser enquanto ser.

E que não se esqueça, essa finalidade máxima que é o bem e a perfeição é nas éticas eudemonistas como é o caso da ética aristotélica e eu acrescentaria no essencial em toda a filosofia grega, a felicidade, isto é a *eudaimonia*.

Muitas destas ambiguidades esclarecem-se no neoplatonismo.

Também Plotino ao referir-se às almas, diz que algumas são prudentes e belas enquanto outras são insensatas e feias<sup>448</sup>. Ao colocar a prudência do lado da beleza e, poderia também acrescentar, da bondade, e ao opor à prudência a insensatez, mostra que a prudência, no sentido de *phronesis*, aparece não com as características instrumentais, adjacentes à racionalidade prática, como se entende hoje, mas como algo de constitutivo, ingénito à natureza da alma, da alma própria do sábio. A prudência é ser, é excelência, é bondade e beleza. E Plotino vai mais longe e diz que é da prudência que vem a beleza à alma. O que significa que a *phronesis* é a faculdade directora (φρονήσει ἄρα τὸ καλὸν περὶ ψυχῆν)<sup>449</sup>. Só que quando Plotino se pergunta a si mesmo em E. I o que é que a prudência é quando está no voûς, ele afirma: “simplement l’acte et l’essence de l’intelligence”<sup>450</sup>. E quando está na alma ela é a visão da inteligência. Eu poderia traduzir para o meu problema dizendo que a *phronesis* quando é usada pelo homem é uma virtude que conecta imediatamente o homem com o voûς, e uma vez no voûς ela é a essência do voûς, o que significa que a *phronesis* é, no limite, o sinal próprio do bem na alma, já que o bem que não abandona o uno tem a sua marca na inteligência. (“l’intelligence est placée en avant du principe premier par rapport à nous; vestibule du Bien, elle nous fait connaître toutes choses; car tout est en elle; mais elle est comme une empreinte du Bien dans le multiple, tandis que le bien reste absolument dans l’unité”)<sup>451</sup>. E é porque o bem deixou impresso na alma uma marca sua, que a alma possui a intuição intelectual do bem e denodadamente o persegue, como se soubesse antecipadamente o caminho para ele, como se ao procurar o bem a alma procurasse uma memória sua. A *phronesis* é a consciência dessa marca, a intuição intelectual do que a essa marca corresponde.

Plotino chega mesmo a dizer que “La prudence est la pensée qui se détourne des choses d’en bas et conduit l’âme vers le haut”<sup>452</sup>. Ela é portanto a faculdade humana directiva, por excelência. Ela está na

---

<sup>448</sup> Plotino [*Eneíadas*, V, 9, 2], in Bréhier 1931: 162.

<sup>449</sup> Plotino [*Eneíadas*, V, 9, 2], in Bréhier 1931: 162. Se bem que em Plotino acima da *phronesis* se situe o *nous* (voûς), uma vez que o voûς é o vestíbulo do bem.

<sup>450</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, 2, 6], in Bréhier 1989: 57.

<sup>451</sup> Plotino [*Eneíadas*, V, 9, 2], in Bréhier 1931: 163.

<sup>452</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, 6, 6.], in Bréhier 1989: 166.

alma, mas guarda um vínculo fundamental com a inteligência, ou seja com o νοῦς. Ela tem um pé na terra e o outro pé no céu.

E Plotino acaba por dizer que a prudência (*phronesis*), é a virtude através da qual o ser imita o ser divino:

“n’est-ce pas parce que l’âme est mauvaise tant qu’elle est mêlée au corps, qu’elle est en sympathie avec lui et qu’elle juge d’accord avec lui, tandis qu’elle est bonne et possède la vertu si cet accord n’a plus lieu, et si elle agit toute seule (action qui est la pensée et la prudence), si elle n’est plus en sympathie avec lui (et c’est là la tempérance), si le corps une fois quitté, elle ne ressent plus la crainte (c’est le courage), si la raison et l’intelligence dominent sans résistance (c’est la justice). L’âme, ainsi disposée, pense l’intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu; car l’être divin est pur de tout corps et son acte également; l’être qui l’imite possède donc la prudence”<sup>453</sup>.

E o assunto fica completamente esclarecido no texto sobre a dialéctica, onde Plotino afirma: “La dialectique, dit Platon, est le plus pur de l’intelligence et de la prudence. Étant la plus précieuse de nos facultés, elle se rapporte par conséquent à l’être et à la réalité la plus précieuse, à savoir la prudence à l’être, et l’intelligence à ce qui est au-delà de l’être”<sup>454</sup>. E basta.

Em Cícero, e em particular no *De officiis*, a sabedoria é ao mesmo tempo prática e teórica e envolve: regra, justa medida, moderação, temperança, verdade, ordem, ciência do comportamento e até prudência, etc. O eclectismo e a retórica de Cícero estão como peixe na água neste vasto mas ambíguo campo semântico herdado dos gregos e que os próprios gregos usaram com pouca parcimónia.

Mas há um ponto sobre o qual não tenho dúvidas. Há uma fronteira muito nítida, e muito bem demarcada no pensamento grego e latino de influência grega, a fronteira que separa a moderação para o dizer numa palavra da *ubris* (ὕbris). É a fronteira que separa a regra do desregramento, a ordem da desordem, a *sophrosyne* da *akolasia*, a justa medida da desmesura, o limite do ilimitado, o finito do infinito, etc. E é por aí que passa a fronteira entre o bem e o mal, e a fronteira entre a beleza e a fealdade. E de tal ordem a fronteira é a mesma porque são as mesmas as categorias que servem para caracterizar as duas dicotomias que muitas vezes o bem e o belo se associam naturalmente assim como a maldade e a fealdade: O bem do lado do belo, *agathon* (ἀγαθόν) do lado de *kalon* (καλόν) e o mal do lado do feio, *kakon* (κακόν) do lado de *aiscrós* (αἰσχρός) ou *aiscrótes* (αἰσχροτέες). De facto o conceito de *aiscrós*, além de feio, também significa impróprio e desonroso, exprimindo assim a dupla valência ético-estética.

No epicurismo o conceito de *phronesis* precisa-se e embora mantendo uma elevada dignidade, fixa o seu sentido predominante na prudência, no sentido mais prático e instrumental do termo. Jean Brun sintetiza assim: na presença de tantas armadilhas que estendem ao nosso repouso estes desejos, que não se

---

<sup>453</sup> Plotino [*Eneidas*, I, 2, 3.], in Bréhier 1989: 54.

<sup>454</sup> Plotino [*Eneidas*, I, 3, 5.], in Bréhier 1989: 65.

impõem ou que são decepcionantes, também na presença de condições exteriores mais difíceis, convém substituir a sabedoria instintiva por uma sabedoria fundada sobre a prudência (*phronesis*), que é a virtude suprema.

A *phronesis* na sua dimensão prática adquire no epicurismo um valor absolutamente central, e compreende-se que assim seja, uma vez que o sábio epicurista é aquele que deve rejeitar muitas vezes o prazer, quando sabe que esse prazer pode vir a ter um efeito contrário ao pretendido. Isso significa que de cada vez que o sábio epicurista toma uma decisão ela deve ser tomada com muita ponderação, quer dizer com muita prudência. E o que é que isso significa? Significa que se deve sempre proceder a uma muito reflectida consideração acerca de qualquer prazer, na perspectiva de que ele não possa tornar-se mais tarde fonte de dor e sofrimento. Este cálculo, esta ponderação, pode representar sacrifícios no presente, embora na perspectiva de uma tranquilidade acrescida no futuro. É neste sentido que vai o comentário de Torquatus e a resposta de Cícero no *De finibus*. E é neste sentido que o epicurismo é geralmente interpretado. É uma interpretação errada, uma vez que parte do pressuposto de que o *telos* da filosofia epicurista é a procura do prazer, entendido este numa perspectiva cinética, quer dizer dinâmica e activa como acontece na escola cirenaica, o que é falso.

O prazer em Epicuro é *catastemático* (καταστηματικός). Ora *katastema* (κατάστημα) quer dizer condição, constituição. Sendo assim, o prazer para Epicuro não é um prazer adquirido, mas estático, essencialmente constitutivo, conatural, como se não fosse mais do que a natural e equilibrada saúde física e moral do indivíduo. No fundo, a perspectiva hedonista de Epicuro, tão reprovada pelos seus adversários, não seria mais do que a afirmação da mais ilustrativa norma da paideia grega: alma sã em corpo sã. Ora “*katastematic pleasure differs from Kinetic pleasure in being continuous rather than intermittent. (...) also differs from kinetic pleasure in not having an object. A prominent Epicurean example of a katastematic pleasure is ataraxia, unperturbedness or tranquility, which is a pleasure without an object (...) Another prominent example of a katastematic pleasure in Epicurean literature is aponia, literally the absence of toil and hardship (ponos)*”<sup>455</sup>. Portanto o prazer em Epicuro é sempre definido pela negativa sob a forma de uma privação: τὸ μήτε ἀλγεῖν χατὰ σῶμα μήτε τὰ τάραττεσθαι κατὰ ψυχὴν, o que quer dizer que o prazer existe quando o corpo não sofre e a alma não está perturbada.

É também inequivocamente verdade que através da leitura, em particular da *Carta a Meneceu* só se pode concluir que Epicuro distingue sem ambiguidades o prazer *catastemático* do prazer activo e dinâmico que é o prazer cinético ou prazer em movimento (ἐν χίνησει) e que é pelo primeiro que se determina. O *telos* da filosofia epicurista é ascético. O sábio epicurista procura somente a ataraxia. Na economia da sua ponderação não entra a dialéctica da depleção e enchimento, simplesmente porque o

---

<sup>455</sup> Preuss 1994: 166 e 167. Aponia (ἀπονία) é ausência de ponos (πόνος) ou seja de dor.

enchimento não é positivo mas negativo. O sábio epicurista procura não ter dor, não ter medo, não ter perturbação, e é justamente por isso que o seu comportamento é ascético, a sua alimentação frugal, a sua vida simples e retirada. Não há uma procura do prazer porque “quand nous ne souffrons pas, nous n’avons plus besoin du plaisir”<sup>456</sup>.

A *phronesis* desempenha um papel relevante não porque seja instrumental num cálculo dos prazeres e das suas consequências, mas no cálculo de tudo o que possa ter consequências dolorosas no futuro incluindo até os prazeres. O que o sábio epicurista procura é a total ausência de perturbação, a tranquilidade absoluta, se possível idêntica à ataraxia dos deuses que vivem em total tranquilidade nos espaços intergalácticos. A filosofia de Epicuro é uma *Imitatio dei*. Ora os deuses não sofrem nem têm medo, nem se perturbam. Mas o sábio não vive nesses espaços entre os mundos, vive no nosso mundo e é aí que a prudência entra. Ela deve ajudar sempre a fazer a escolha que se traduza por aponia (ἀπονία) e ataraxia (ἀταραξία). É a escolha que conduz ao prazer do repouso (ἀταραξία καὶ ἀπονία).

Sabe-se que o exemplo de virtude e de carácter personificado em Epicuro se tornou numa verdadeira lenda. Consta que mesmo depois da sua morte os seus discípulos o veneravam ainda a tal ponto que se repreendiam uns aos outros dizendo: “Live as though the eye of Epicurus were upon thee”<sup>457</sup>. As acusações de deboche, feitas pelos seus inimigos, estão hoje completamente desmascaradas e já não colhem crédito. De resto o desmentido está na sua própria obra: “Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l’interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l’âme, de n’être pas troublée”<sup>458</sup>. Epicuro foi um dos sábios mais temperados da antiguidade que recomendava como forma exemplar de vida a *lathe biosas*, uma vida discreta, modesta e comedida, apagada mesmo.

A *phronesis* epicurista é uma sabedoria prática como toda a filosofia epicurista. Enquanto em Demócrito o atomismo era de carácter determinista, em Epicuro é intencionalmente introduzido um elemento de indeterminação. Uma espécie de liberdade no movimento dos átomos. Através deste elemento não determinista Epicuro devolve a centralidade ao homem. É por isso que se diz que a filosofia epicurista é o resultado do cruzamento bem ponderado do atomismo de Demócrito e Leucipo e da filosofia moral de Sócrates. O resultado é uma moralidade profundamente humanista, ligada por um lado à liberdade de acção geradora de uma componente de autonomia por parte dos homens mas ao mesmo tempo desligada do medo dos deuses, a quem é atribuído um papel absolutamente neutro e passivo, relativamente às coisas humanas. Uma espécie de humanismo laico *avant la lettre*. Como nos diz Glotz:

---

<sup>456</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*, §128], in Conche 1992: 221.

<sup>457</sup> Glotz s/d : 162.

<sup>458</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*. § 132], in Conche 1992: 223.



“The challenge was to place atomic indeterminacy in the context of a system that for the first time, was more humanistic than scientific, and that, perhaps for the first time in history, truly made human experience «the measure of all things» (Protagoras, Fragg. 1)”<sup>459</sup>.

Epicuro subordinou a física à moral e esse foi o seu golpe de génio. O mais importante para os homens é viver uma vida feliz, “car c’est pour cela que nous faisons tout: afin de ne pas souffrir et de n’être pas troublées”<sup>460</sup>.

Ora a felicidade não é uma questão intelectual e teórica mas uma questão prática, essencialmente e eminentemente prática. O busílis é viver. Se a questão é prática o homem precisa de uma faculdade intelectual e racional mas prática. É a *phronesis*.

Por um lado o sensismo e o sentido empírico da posição teórica de Epicuro conduz ao reconhecimento de que todos os seres, e os homens não fogem à regra, evitam a dor, e isso é já um prazer. Os homens procuram prazer através da evitação da dor. É o que fica claro numa importante passagem da *Carta a Meneceu*: “Tout plaisir donc, du fait qu’il a une nature appropriée «à la nôtre», est un bien; tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n’est pas telle qu’elle doive toujours être évitée. Cependant, c’est par la comparaison et l’examen des avantages et des désavantages qu’il convient de juger de tout cela”<sup>461</sup>. Comparação e exame, quer dizer ponderação e cálculo. A *phronesis*, na perspectiva de uma prudência, quer dizer, de uma sabedoria prática é a qualidade intelectual que faz este tipo de operações.

É o próprio Epicuro quem o diz: “Le principe de tout cela”, ou seja o raciocínio (*raisonnement*) sobre a procura das causas de todas as escolhas e de todas as recusas, e que é ao mesmo tempo o maior bem, é isso que “est la prudence”<sup>462</sup>. Ela é mesmo “plus précieuse même que la philosophie, (...) de laquelle proviennent toutes les autres vertus, car elle nous enseigne que l’on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence”<sup>463</sup>.

Ter em conta que a *phronesis* serve justamente para regular os *pathe* (e não os prazeres o que seria contraditório com a essência da filosofia epicurista). Ela é de grande importância no epicurismo já que ele não nega a evidência, a inevitabilidade e até a necessidade das paixões (*pathe*). O epicurismo contrariamente ao estoicismo não é a procura da apatia, da asfixia das paixões. Também não é uma metriopatia, a procura de uma justa medida. Através da *phronesis*, isto é da prudência, o homem sensato faz a regulação das paixões.

---

<sup>459</sup> Glotz s/d : 163.

<sup>460</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*. § 1128], in Conche 1992: 221.

<sup>461</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*. § 130], in Conche 1992: 223.

<sup>462</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*. § 132], in Conche 1992: 225.

<sup>463</sup> Epicuro [*Cartas e máximas, Carta a Meneceu*. § 132], in Conche 1992: 225.

No fim de contas trata-se antes de procurar o caminho da felicidade através de uma simplificação da vida renunciando apenas ao que é vão e supérfluo. A *lathe biosas* é assim tanto quanto a procura de uma vida modesta, simples, ousa mesmo dizer medíocre no sentido clássico do termo, uma vida que encontra o segredo daquilo que é essencial e no acordo com a natureza.

O essencial é o que traz felicidade e permite evitar a dor, tanto a dor física, como a dor intelectual, psicológica e moral. A ausência de todo o tipo de perturbação.

É já um lugar comum verificar-se que existe uma relação muito estreita entre a apologia do modelo da mediania e as posições intelectualistas, e ao mesmo tempo a referência ao argumento ontognoseológico, onde às paixões se atribui o nefasto papel de obscurecer o trabalho do intelecto ou da razão. É por exemplo o que acontece no universo ideológico malebranchista da ordem. Todo o mal vem das paixões: “Mais le pêcheur, aveuglé par ses passions, oublie Dieu, ses vengeances et ses récompenses, et emploie tout le mouvement que Dieu lui donne pour le vrai bien, à courir après des fantômes”<sup>464</sup>, até porque a cristianização do modelo atribui a ordem a Deus e ao comportamento regrado, regulado, ordenado do cristão, através do exercício do intelecto, e portanto a desordem confina com o pecado isto é com as paixões desordenadas que cegam.

Com o tempo a *phronesis* foi perdendo completamente a sua dimensão teórica, transcendental e metacientífica para adquirir exclusivamente uma conotação prática com a prudência. E mesmo a própria prudência foi-se despidendo de virtualidades ético-morais teóricas, que ainda estavam latentes na prudência latina tanto em Cícero como em Séneca, como de uma maneira geral na Patrística.

Em Hutcheson por exemplo a sabedoria (prática) já não é mais do “que la capacité de poursuivre” certos fins pelos melhores meios. E os fins tanto podem ser ético-morais ligados ao comportamento, como os negócios, particulares ou do estado.

E em Locke por exemplo acentua-se um fenómeno que já se adivinhava no neoplatonismo de Cambridge, e que consiste na transferência da capacidade prudencial para o domínio de um poder regulador. Aquilo que em Cudworth se designava pelo *autexiousy power*, e que em Locke se define como poder de suspensão:

“The Power to suspend the Prosecution of any Desire makes way for Consideration. There being in us a great many uneasinesses, always soliciting and ready to determine the will, it is natural, as I have said, that the greatest and most pressing should determine the will to the next action; and so it does for the most part, but not always. For, the mind having in most cases, as is evident in experience, a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has; and from the not using of it right comes all that variety of mistakes, errors, and faults which we run into in the conduct of our lives, and our endeavours after happiness, whilst we precipitate the determination of our wills, and engage too soon, before due examination. To prevent this, we have a power to suspend the prosecution of this or that desire, as everyone daily may experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that which is (as I think improperly) called free-will.

---

<sup>464</sup> Malebranche [*Obras completas, Tratado de moral*, II, XIV, III], in Rodi-Lewis1992: 644.

For, during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due examination, we have judged, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and it is not a fault, but a perfection of our nature, to desire, will, and act according to the last result of a fair examination”<sup>465</sup>.

Insinua-se por detrás deste poder de suspender, o tal poder regulador ou de controle, o tal «autexious power», e isso é possível dada a relação indirecta de Locke com Cudworth<sup>466</sup> e sobretudo com a sua obra. Mas, de facto, também se insinua a *phronesis* grega, se bem que na perspectiva mais prudencial e prática, e até, porque não dizê-lo, a *epoché* do cepticismo antigo. Também a *epoché* era um poder de suspender o juízo e recuar para terreno mais sólido e seguro. E se é verdade que a *epoché* céptica tem um claro sabor gnoseológico ou mesmo epistémico, não deixa de ser verdade que na cultura grega, pelo facto da intrínseca ligação entre o problema do bem e o problema do erro, esse poder de suspensão também possui uma implicação ética e moral. De resto para os cépticos antigos a *epoché* visava a ataraxia e esta era entendida como a grande condição de possibilidade da vida feliz. Ora a felicidade identificava-se em larga medida com o bem, uma vez que todas as correntes helenísticas eram em parte eudemonistas.

Se se revisitar a ilustração católica volta-se a encontrar para a prudência o mesmo tipo de reflexão que já se tinha encontrado relativamente à moderação. Muratori é agora até mais incisivo, quando diz que “ser sábio e conduzir a vida segundo a norma da prudência é o ofício da filosofia moral”<sup>467</sup>, e ao longo de muitas páginas se esforça por demonstrar que o papel da prudência é o de auxiliar a razão prática.

A mesma posição relativamente à questão da moderação e da prudência encontra-se em Thomasius. Os homens podem desejar coisas que podem não servir o princípio de conservação. Assim “las personas sensuales apetecen el alimento, la bebida y el sexo y rechazan una vida continente; los ambiciosos apetecen con exceso esfuerzos y peligros (...) y desprecian los esfuerzos moderados y carentes de peligro”<sup>468</sup>.

É evidente a rejeição do modelo dionisiaco da *ubris*, do excesso, da incontinência, do perigo etc. e em contrapartida por antinomia o elogio da moderação, da continência isto é da temperança, e da medida.

---

<sup>465</sup> Locke 1995: 184 e 185 [1690].

<sup>466</sup> A ligação do Neoplatonismo de Cambridge com Locke, mas também com Shaftesbury e Newton estabeleceu-se através da filha de Ralph Cudworth, Lady Mashan.

<sup>467</sup> Muratori 1737: 7.

<sup>468</sup> Serra 1994: 71.

## I. 2. 8. *Sophrosyne* e *phronesis* na filosofia helenística e nas poéticas do século de Augusto.

### I. 2. 8. 1. Horácio.

A obra de Horácio representará para sempre a culminação da ideologia medíocre na cultura antiga. Se não inventou a *aurea mediocritas*, tendo inventado a expressão, inventou pelo menos exaustivamente, através de paradigmas temáticos que persistem como modelos definitivos, (*beatus ille, carpe diem, hoc erat in votis*, etc.), o suporte ideológico de uma cultura da mediania, pela disseminação, através de múltiplos textos, dos elementos estruturais dessa ideologia: simplicidade, modéstia, mediocridade, retiro, tranquilidade, serenidade, autarcia, ociosidade por vezes, embora este seja o tema mais contraditório e mostrarei à frente porquê, autocontrole, autodomínio, vida discreta, etc.

Como ele próprio diz e François Richard salienta: “Le bonheur est dans une vie simple, sans excès d’aucune sorte, même de vertu”<sup>469</sup>. Esta moderação da própria virtude, já não é socrático-platónica, nem mesmo aristotélica, acrescento eu. Esta moderação é helenística, e mais propriamente epicurista. Tudo isto está explícito ou latente na Sátira VI do Livro II, que apetece citar por inteiro, uma vez que ela é um modelo simultaneamente tanto para a vida simples, como para a vida retirada, ou para o *carpe diem*: Ela abre com o celeberrimo *hoc erat in votis: modus agti non ita magnus, Hortus ubi, et tecto vicinus jugis aquae fons; Et paululum syvae super his foret*: “Mes souhaits? Les voici: une terre dont l’étendue ne serait pas tellement grande, un jardin, près de la maison une source, enfin un bouquet de bois”<sup>470</sup>; e continua: “Je bornerai ma joie et mon bonheur à ce que je possède”<sup>471</sup>.

Esta ausência de ambição e eu diria de desejo, configura uma resignação que é quase cristã, embora a apolinicidade estrutural da sátira como de toda a obra horaciana, fique logo confirmada um pouco à frente, “En quittant la Ville pour chercher un abri dans mes montagnes, qu’ai-je de mieux à faire que des satires, inspirées par ma muse familière? Là, je ne suis pas la victime de l’ambition mauvaise”<sup>472</sup>.

Ser vítima da ambição, eis um dos pruridos constitutivos da ideologia apolínea. Jean Cazeneuve inscreve esse temor como uma das traves mestras do comportamento social dos indivíduos, no contexto de uma sociedade dominada pelos valores do espírito apolíneo. O homem feliz é o que não se diferencia da massa.

E o modelo acentua-se com o sentido apolíneo do repouso, da tranquilidade e da paz: “Ma journée se perd dans ces misères, et je fais des souhaits: «O campagne, quand te reverrai-je? quand pourrai-je oublier, ces agitations et goûter la douceur d’un vieux livre, d’une bonne sieste, des heures

---

<sup>469</sup> Richard 1967: 26.

<sup>470</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 198.

<sup>471</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 199.

<sup>472</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 199.

passés à ne rien faire?»<sup>473</sup>. Ao mesmo tempo que a atração pelo repouso, pela simplicidade, e pelo anonimato medíocre, a rejeição da *ubris* está expressa na vontade de esquecer a agitação, e esta agitação é a da cidade ligada ao cortejo das tradicionais ambições e desejos.

Há uma valorização da vida de reflexão ociosa relativamente aos negócios onde inevitavelmente se evidenciam as grandes preocupações helenísticas: a felicidade, o bem, a vida boa, a virtude, etc.: “puis nous causons (...) de sujets qui nous intéressent davantage et qu’il est fâcheux de ne pas traiter: est-ce la richesse ou la vertu qui donne le bonheur? est-ce l’intérêt ou le bien qui est le fondement de l’amitié? qu’est-ce que le bien ? qu’est-ce que le souverain bien ?”<sup>474</sup>. Estas eram sem dúvida as questões que, na atmosfera intelectual do pós-socratismo, por um lado, e no contexto de uma crise social e axiológica decorrente da mudança da *polis* tradicional para o cosmopolitismo emergente com a decadência do império de Alexandre, por outro, se enraizaram na cultura grega tardia, e daí passaram para o universo da cultura latina. São também os primeiros sinais de crise que resultam das guerras civis que marcam o fim da República romana e o advento do Império. E a crise estimula este tipo de reflexões.

A sátira fecha com a célebre parábola do rato do campo e do rato da cidade, paradigmática no modo como articula um *carpe diem* não epicurista mas cirenaico, por que ancorado no gozo e no prazer, apesar dos perigos, com uma conclusão bem epicurista e medíocre: “Alors le paysan: «Oh! Oh! dit-il, cette vie ne fait mon affaire. Adieu. A l’abri du danger dans mon trou de forêt, je me consolerais avec mes maigres lentilles.»”<sup>475</sup>.

O verdadeiro sentido do papel da *phronesis* na ideologia epicurista, está aqui. A prudência calculista, que actua para minorar o mal, o sofrimento, a dor, enfim o perigo, não deixa margem para dúvidas. Se há um sentido do prazer em Epicuro, isto é em Horácio, ele apenas resulta de uma ideologia em que se evitam as dores, as preocupações e os perigos. O valor central é o da tranquilidade, ainda que a procura dessa tranquilidade, obrigue a rejeitar coisas boas. Acompanhando a rejeição dessas coisas boas vão outras que colocam em perigo o valor dominante: a ataraxia. A vida mediana, a mediocridade, o retiro e a *lathe biosas*, de que esta sátira faz eco, preservam melhor e de forma mais segura esse ideal. E é por isso que devem ser escolhidas como paradigma de vida boa. O prazer, em Horácio, tal como em Epicuro, não é cinético, não é cirenaico. Pelo contrário ele é catastemático, e é por ser catastemático, isto é constitutivo do ser que deve ser preservado. Ao prazer catastemático sacrificam-se todas as formas de prazer cinético, uma vez que estas em última instância acabariam por sacrificar aquele, se acaso fossem procuradas, mas também porque as formas de prazer cinético correspondem a estados voláteis e ilusórios. A estabilidade, a serenidade, a tranquilidade só se encontram através do prazer constitutivo do ser.

---

<sup>473</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 200.

<sup>474</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 200.

<sup>475</sup> Horácio [*Obras, Sátiras*, II, VI], in Richard 1967: 201.

A felicidade está ainda para Horácio “dans le contentement de soi-même, auquel on arrive plus aisément dans une condition modeste que dans une situation élevée; il est dans cet état moyen, cette mediocritas (...)”<sup>476</sup>. Como ele diz a Licinius, naquela que é a mais emblemática ode subordinada ao tema da *aurea mediocritas*, o melhor caminho é sempre o caminho do meio, “suivre le bon chemin dans la vie, Licinius, c’est ne pas vouloir toujours gagner la haute mer, c’est aussi ne pas rester, par crainte de la tempête, trop près du rivage semé d’écueils. Quiconque choisit le juste milieu, précieux comme l’or, vit en sécurité sans souffrir de la pauvreté et de ses laideurs; il vit dans la modération loin des palais que le vulgaire envie”<sup>477</sup>.

Também a evitação da inveja é um dos traços estruturais considerados por Cazeneuve como alicerçando o espírito apolíneo. Ora a melhor forma de não estimular a inveja dos outros, reside na perseguição de uma vida simples, discreta, anónima, isto é mediana e medíocre. O próprio contentamento consigo mesmo, isto é a consciência serena de uma auto-satisfação, provavelmente até ao limite de uma consciência resignada, fomenta a paz, a serenidade, o repouso, o ócio, e situa-se nas antípodas das consciências agitadas, em permanente conflito com o desejo, com a ambição, uma vez que é a insatisfação, que promove o desejo e a satisfação deste que promove a depleção e o concomitante desejo, num ciclo infernal e em certos casos titânico. A auto-satisfação e a resignação põem termo a esta equação perversa e instauram a paz.

Enfim a felicidade «c’est la modération, c’est le juste milieu», tal como a virtude que é «un moyen terme entre deux extrêmes, également éloigné de l’un et de l’autre». François Richard releva os pressupostos ontológicos e metafísicos, da ideologia mediana que se ostentam na obra de Horácio, que imediatamente se articulam com o pensamento epicurista, mas que à distância têm que ver com o socratismo, na sua vertente platónica e mais ainda na vertente aristotélica.

É na *Epístola a Lollius* (Epístola I, XVIII) que Horácio constrói de uma forma sistemática a ideologia mediana. Depois de caracterizar a virtude como termo médio à maneira de Aristóteles, mas também de Epicuro, o que de resto conecta directamente também com o limitante platónico que contém o limite no *Filebo*, definido como a medida certa, Horácio traça um verdadeiro plano de comportamento mediano em todos os níveis de actuação da vida social, do género: «Ne fais pas l’éloge de tes goûts», ou «celui qui se fait ruiner par les femmes, (...) qui, par vanité, a des vêtements et des parfums au-dessus de ses moyens, que dévorent sans relâche la faim et la soif d’or, la honte de la pauvreté et le désir d’y échapper», ou ainda «quand on a un caractère sombre, on n’aime pas les gens qui rient, ni, si l’on est gai, ceux qui sont tristes»; enfim a mediania na perspectiva da não evidência. E culmina com esta recomendação claramente na linha do *odi profanum vulgus, et arceo*:

---

<sup>476</sup> Richard 1967: 26.

<sup>477</sup> Horácio [*Obras, Odes*, II, X, 5], in Richard 1967: 76.

“surtout, li les livres des philosophes; informe-toi auprès de ceux que tu connais: demande-leur par quels procédés tu peux rendre douce ton existence; qu’ils te disent si vraiment tu dois, toujours misérable, te laisser agiter et tourmenter par la cupidité, par la crainte de perdre, par l’espoir d’acquérir des biens indifférents; si la vertu s’obtient par l’étude, ou est un don de la nature; comment diminuer tes soucis, te procurer le contentement de toi-même, la tranquillité, la sérénité; s’il faut, pour atteindre ce but, rechercher les honneurs ou se contenter d’un petit gain, réalisé sans peine, aimer les chemins écartés, les sentiers d’une vie ignorée”<sup>478</sup>.

Este desvio, este retiro, este viver ignorado, é o genuíno sentimento da *lathe biosas* epicurista. E o que é que deseja aquele que já traçou as suas fronteiras no quadro da mediania? não seria difícil imaginar os últimos versos desta Epístola, mas vale a pena deixá-los aqui: “Pour moi, (...), Puisse-je garder ce que je possède aujourd’hui, et même moins encore! Puisse-je vivre pour moi pendant les années qui me restent, si les dieux m’en accordent encore, avoir des livres en quantité suffisante, des provisions jusqu’à la prochaine récolte, pour n’éprouver ni crainte ni inquiétude devant les incertitudes de l’avenir!”<sup>479</sup>.

É portanto pela virtude, virtude da moderação e do termo médio, da justa medida enfim, que o homem logra colocar-se à margem dos golpes da fortuna. Essa é a posição elevada a que sonha alcandorar-se o sábio. À boa maneira epicurista, Horácio concorda que a fortuna pouco pode sobre o sábio, desde que este se refugie sob a protecção da moderação, da medida e da mediania. E o segredo da felicidade está aí. Se o sábio logra um tal estado de tranquilidade e segurança de tal modo que através dele se coloca ao abrigo dos golpes da fortuna atingiu praticamente o estado da ataraxia dos deuses. E a vida transforma-se verdadeiramente numa *Imitatio dei*.

Pelo menos num ponto Horácio afasta-se do pensamento epicurista e cede aos pergaminhos do pensamento estóico, que neste plano é ainda mais preocupado com a segurança que o próprio epicurismo. Ou pelo menos aposta na segurança pelo caminho mais radical e mais curto: “Ne s’émouvoir de rien, c’est, Numicius, le meilleur moyen et même presque le seul de trouver et de conserver le bonheur”<sup>480</sup>. Ora esta impassibilidade, que nos coloca no caminho da apatia por princípio, é estóica e jamais epicurista.

Eu não abandonaria Horácio, ainda que apenas por agora, sem referir aquele texto que sendo um dos que melhor define a geórgica horaciana, é também emblemático do espírito apolíneo e do culto da mediania, concretamente o texto que deu nome ao paradigma temático do *beatus ille: beatus ille procul negotiis...* “Bienheureux celui qui, loin des affaires, comme les générations d’autrefois, travaille avec ses bœufs les champs paternels, sans souci de l’usure”<sup>481</sup>. É, talvez, ainda um dos textos de Horácio em que de uma forma mais edificante se promovem os valores da domesticidade, chegando a alcançar aqui e

---

<sup>478</sup> Horácio [*Obras, Epístolas*, I, XVIII], in Richard 1967: 239.

<sup>479</sup> Horácio [*Obras, Epístolas*, I, XVIII], in Richard 1967: 239 e 240.

<sup>480</sup> Horácio [*Obras, Epístolas*, I, VI], in Richard 1967: 219.

<sup>481</sup> Horácio [*Obras, Epístolas*, II], in Richard 1967: 130.

além um sabor quase moderno da felicidade burguesa: “supposez maintenant qu’à côté de moi une chaste épouse veille sur la maison et sur les enfants chéris”<sup>482</sup>.

Paralelamente, em parte, à tradição que se mantém fiel ao dispositivo que promove a ideologia da mediania e que, no essencial se confunde com a tradição intelectualista da cultura europeia, vai-se evidenciando uma poderosa genealogia que não só combate com denodo a tradição intelectualista no plano religioso, metafísico e moral como opera uma verdadeira inversão ontológica, uma verdadeira revolução copernicana contudo às avessas. No lugar do limite irá surgir o valor do papel do ilimitado e do infinito; no lugar da medida insinuar-se-á a importância do que não tem medida, do que não tem bornes, do que é irrepresentável, pelo que não tem figura nem forma, etc. (F)

---

<sup>482</sup> Horácio [*Obras, Epístolas*, II], in Richard 1967: 130.



## I. 2. 9. *Sophrosyne* e *phronesis* na cultura tardo-antiga.

### I. 2. 9. 1. Santo Agostinho.

Já se percebeu que o essencial da ideologia mediana — partindo da ideia de limite, reforçando-se com a ideia de medida e de justo meio, aglutinando progressivamente as ideias de forma e de figura — acaba por convergir numa dicotomia estrutural em que se opõem dois termos irreconciliáveis: moderação e excesso. Essa dicotomia aparece ainda com uma enorme força persuasiva nas obras de juventude de Santo Agostinho, em particular nos *Diálogos de Cassiciaco*, como é o caso do *De beata vita* (*Diálogo sobre a felicidade*). Com a curiosidade que resulta do facto de que Santo Agostinho mostra o que para mim se foi evidenciando ao longo da minha estadia na filosofia patrística e escolástica e de que de resto já fiz aqui menção, a saber, a cristianização do modelo clássico da mediania:

“«Moderação» (isto é modéstia) deriva de «medida» e «temperança» de «proporção». Existe uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos. Essa é a plenitude, que apresentámos contrária à indigência e que é muito melhor do que se disséssemos «abundância»<sup>483</sup>. Mas no processo de cristianização das virtudes greco-latinas do paganismo, um pouco acima no texto, Santo Agostinho diz que, citando Túlio, ou seja Cícero, a temperança e a moderação significam a frugalidade e esta é a rainha das virtudes (*Merito etiam virtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: ut volet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem id est modestiam et temperantiam, virtutem maximam iudico*)<sup>484</sup>. A tradução de modéstia por moderação está correcta, mas a moderação clássica acabará por dar um dia lugar à modéstia cristã.

Mais à frente Santo Agostinho precisa ainda mais a sua dívida para com o classicismo, sobretudo grego, ao dizer: “a sabedoria é, então, a plenitude e se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na sabedoria. Daí aquela excelente máxima, não sem razão propalada como a mais importante para a vida: «nada em demasia»<sup>485</sup>, ou seja: *ne quid nimis*.

Na sua obra sobre o bem Santo Agostinho vai ainda mais longe na valorização do papel da moderação, como mostra Mário Santiago de Carvalho: “de facto, as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem têm, menos boas são”<sup>486</sup>.

Coerentemente Santo Agostinho reconhece que o excesso corresponde ao imódico, àquilo a que faltaria modo, mas logo corrige porque não pode reconhecer a existência de alguma coisa fora da alçada

---

<sup>483</sup> Santo Agostinho [*De Beata vita*, IV, 32], in Carvalho 1988: 81.

<sup>484</sup> Santo Agostinho [*De Beata vita*, IV, 31], in Carvalho 1988: 80.

<sup>485</sup> Santo Agostinho [*De Beata vita*, IV, 32], in Carvalho 1988: 83: «Modus ergo animi sapientia est. (...) In plenitudine autem modus, modus igitur animo in sapientia est. Unde illud praeclarum est et non inmerito diffamatur: *hoc primum in vita esse utile, ut ne quid nimis*».

<sup>486</sup> Santo Agostinho [*A natureza do bem*], in Carvalho 1992: 41.

de Deus. E diz assim: “Mas é forçoso que também estas estejam compreendidas num certo modo «sob Deus, que tudo dispôs com medida, número e peso»”<sup>487</sup>.

Mas se já se insistiu suficientemente sobre a ideia de moderação, de temperança, de modéstia e de medida (*modus*), faltava para a clara definição da dicotomia clássica a questão do excesso. Ser feliz é ser sábio e ser sábio é possuir a moderação da alma, isto é, ser *sophron*. Porque a moderação da alma consiste na sua própria ponderação, “a fim de que nada se derrame, nem de mais nem de menos, do que o exige a plenitude. A alma derrama-se na luxúria, nas ambições e no orgulho e outros excessos deste género com que as almas dos desregrados e infelizes julgam obter prazeres e poderes”<sup>488</sup>.

Mário A. Santiago de Carvalho reconhece a filiação aristotélica da *modestia*, já que se trata de uma justa medida (*nec plus est quidquam nec minus*)<sup>489</sup>. Já Teógnis dizia “Não te esforces demasiado, o meio é sempre o melhor”<sup>490</sup>. Como se pode verificar, Santo Agostinho está completamente amarrado não só ao léxico do classicismo mas também ao espírito e à lógica da ontologia clássica. E não só ao platonismo mas também ao aristotelismo. Eu já disse que o medioplatonismo foi talvez mais importante que o platonismo e que o neoplatonismo para a formação dos primeiros padres, e no medioplatonismo coabitam Platão e Aristóteles e até alguma filosofia helenística, sobretudo o estoicismo mas também um certo epicurismo moderado. A explicação para o eclectismo da Patrística parece-me residir, nesta interpretação da transmissão da cultura antiga, ou seja na transmissão eclética do eclectismo medioplatónico. Em conclusão, “esta segunda parte termina com a afirmação de que a Felicidade se identifica com a sabedoria e que esta, consistindo na moderação, na virtude da justa medida, tem como resultado a ausência de perturbação (*«ulla commotus inatitate converti»*), de medos (*«pertimescit»*) e a posse de um espírito justo capaz de discernir o Ser (Deus) do não-ser (*«simulacrorum fallaciam»*)”<sup>491</sup>.

Finalmente Santo Agostinho identifica a Suprema medida com Deus e a posse de Deus com a moderação da alma. Cristo é a verdade e a sabedoria de Deus, que é por sua vez a suprema medida. Há claras semelhanças com a ontologia platónica do limite no *Filebo*. A ideia de que o ser advém ao ser através do limite que é a medida certa. Esta medida certa é no fundo a suprema medida.

As características propriamente agostinianas do poder moderador só se solidificam conceptualmente no âmbito do poder do livre arbítrio. Entretanto é a vontade que faz a sua entrada em cena de uma forma decisiva. Temos ainda um pé no intelectualismo socrático-platónico da medida, da ponderação, da proporção, da harmonia e do equilíbrio, mas ao mesmo tempo um outro pé, no voluntarismo nascente. Mas ele começa por ser mitigado no início quando ainda se atribui ao livre arbítrio um papel moderador

---

<sup>487</sup> Santo Agostinho [*A natureza do bem*], in Carvalho 1992: 57.

<sup>488</sup> Santo Agostinho [*De Beata vita*, IV, 33], in Carvalho 1988: 83.

<sup>489</sup> Carvalho 1988: 187-222. (aquilo que não é nem demais nem de menos)

<sup>490</sup> Teógnis [I, 335-336], in Rocha Pereira 1990: 141.

<sup>491</sup> Carvalho 1988: 198.

auxiliar da vontade. É nesses termos que o entende Guido Mancini: “Un potere moderatore, il libero arbitrio, presta il suo concorso alla volontà, che sollecitata nello stesso tempo dall’alternativa del dovere o da quella delle passioni, non saprebbe libertarsi dall’influsso di queste, se non intervenisse il libero arbitrio che ha il potere di sospendere la determinazione della volontà per dare alla ragione il tempo di presentare l’idea del dovere con colori tali da renderlo più attraente delle passioni: allora esso sceglie tra il bene e il male e determina la volontà”<sup>492</sup>.

Por enquanto o livre arbítrio não é ainda uma liberdade no sentido que tomará com Santo Anselmo e depois com a Escolástica Franciscana. Nessa altura o voluntarismo atingirá o seu cume. Por enquanto apresenta uma fisionomia que o faz aparentar com uma espécie de *phronesis*, uma *sagesse*, uma sabedoria prática próxima da prudência. Supra racional e anterior à razão. Penso que é o mínimo que a tradição cultural do ocidente deve à *epoché* do cepticismo, suspensão momentânea do juízo e da acção. Pelo modo e tempo de actuação o livre arbítrio tem um papel transcendental, porque à priori, anterior à razão, supra racional, e é ele que cria e condiciona as regras da razão. A sua semelhança com a *phronesis* do classicismo tem a ver com esse carácter transcendental e iluminante do caminho. Mas não é menos verdade que se assemelha também com o poder moderador do exercício da autonomia que virá a possuir no Neoplatonismo de Cambridge e ainda com o poder de suspensão que estará presente no pensamento moral de Locke.

---

<sup>492</sup> Mancini 1919: 264.

### **I. 2. 9. 2. *Sophrosyne e phronesis*. Intellectualismo, neo-aristotelismo e humanismo.**

Entretanto em autores como Boécio de Dácia e Maimónides, ambos muito marcados pelo pensamento antigo, e em particular por Aristóteles, a linguagem da moderação e da odem, da regra e da regulação regressa com determinação:

Em Boécio de Dácia é evidente a pressão do finalismo aristotélico e da ideia de felicidade cosubstancial à ideia de natureza:

“De même que, par rapport à une loi, toutes les actions sont droites et comme il se doit lorsqu’elles tendent vers le but de cette loi, et (qu’elles sont) meilleures selon qu’elles sont plus proches de l’intention de cette loi, et que les actions qui s’opposent au but de cette loi, - soit qu’elles sont de moindre valeur n’étant pas parfaites selon les préceptes de la loi, soit qu’elles (sont) indifférentes, c’est-à-dire ni oppoées au but de la loi ni conformes à ses préceptes - de même donc que toutes ces actions sont péché par rapport à cette loi, cependant à des degrés divers, comme il appert de ce qui a été dit; il en est de même pour l’homme: toutes les intentions et délibérations, tous les désirs et actions de l’homme qui tendent vers ce souverain bien possible à l’homme, comme on l’a déjà dit, (o autor refere-se à felicidade) sont droites et comme il se doit. Et lorsque l’homme agit de cette façon, il agit selon la nature parce qu’il agit en vue du souverain bien pour lequel il est né. Et lorsqu’il agit de la sorte, il s’insère dans l’ordre (de la nature) [bene ordinatus est], parce qu’il est alors ordonné à sa fin la meilleure et la plus élevée. Et toutes les actions de l’homme qui ne sont pas ordonnées à ce bien ou celles qui ne sont pas de nature à rendre l’homme plus fort et plus disposé aux actions ordonnées à ce bien, sont péché pour l’homme. Par conséquent, l’homme heureux n’accomplit rien, si ce n’est les actes de la félicité ou les actions par lesquelles il se rend plus fort ou plus apte aux actes de la félicité. C’est pourquoi l’(homme) heureux, qu’il dorme, qu’il veille, ou qu’il mange, vit dans le bonheur, pourvu qu’il exécute ce qui le rend plus fort pour les actes de la félicité”<sup>493</sup>.

Embora com algumas expressões que conotam paradoxalmente com a tradição positivo-voluntarista, estou a pensar na adequação à lei, (até porque a presença nestas considerações sobre a lei de palavras como finalidade e intenção da lei, o que a afasta do carácter absolutamente arbitrário e artificial da lei na concepção positivista) o essencial prende-se com a tradição intelectualista do finalismo aristotélico-tomista. O que aparece em todo o seu esplendor no trecho que se segue : “Par suite, toutes les actions humaines qui ne tendent pas vers ce souverain bien de l’homme, comme on l’a déjà dit, sont péché pour l’homme, soit qu’elles lui soient opposées ou indifférentes. Pourtant (ces actions sont péché) à des degrés divers, ce qui en soi est clair. Et l’origine de toutes ces actions est le désir mal ordonné. Il est aussi l’origine de tous les maux dans le domaine moral. (...) Ce désir mal ordonné de l’homme est aussi la cause qui empêche le plus l’homme (d’accéder) à l’objet de son désir naturel”<sup>494</sup>.

O determinismo metafísico aristotélico-tomista, com o eudemonismo que lhe subjaz, está bem vincado na convicção de que sendo a ideia de bem indissociável da própria realização da natureza das coisas e aqui em particular da natureza humana, por oposição o mal representa a não realização do *telos* que é constitutivo dessa mesma natureza, uma vez que o ser é *dever ser* na perspectiva de que aí o *dever ser* não é nunca uma possibilidade aleatória mas a realização de um *dever ser* que é constitutivo do ser. A

---

<sup>493</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 161.

<sup>494</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 161 e 162.

não realização por parte do ser da sua própria essência aparece então como uma dupla desordem, como uma dupla desregulação, uma que é ontológica, uma vez que a natureza perversamente não realiza a sua própria determinação, outra que é moral, porque só por uma perversão do desejo o ser se afasta da sua finalidade.

Mas mesmo esta perversidade volitiva não tem os contornos de uma má vontade que atiraria Boécio de Dácia para os braços da tradição paulina e agostiniana do voluntarismo, mas é intelectualmente o resultado de uma desordem. E tal como S. Tomás, apetece dizer que esta desordem resulta de um comportamento que não tem em conta a regra. Mas não parece que se trate de uma fuga deliberada e intencional à ordem ou à regra, do exercício portanto de uma má vontade. Antes de uma desregulação, de uma desordem, como disse, como resultado de quem não teve a regra e a ordem na devida conta. Uma levandade que roça a insubordinação. Claro que tem de haver um responsável por essa desregulação ou desordem, e esse responsável só pode ser o desejo. Há assim uma falha no sistema moderador, que é por natureza um sistema regulador. Se estivéssemos no ambiente do pensamento clássico, eu diria que a falha está no exercício da *sophrosyne* e da *phronesis* (sobretudo desta), e o responsável estaria no desequilíbrio desencadeado pelos *pathe*.

Mas enquanto em S. Tomás, porque teólogo, tudo acaba, em última instância, subordinado à ideia de uma felicidade que só se realiza plenamente fora do contexto da vida presente, terrena e mundana, até porque em S. Tomás a felicidade transmuta-se em beatitude, no caso alcançável apenas através do conhecimento perfeito de Deus, em Boécio vemos que a felicidade humana é puramente imanente, ainda que não seja negada a dimensão da beatitude. Há uma nítida separação das duas esferas, que decorre das diferenças da filosofia relativamente à teologia.

O carácter imanente da felicidade em Boécio de Dácia promove o exercício das virtudes e o papel da sabedoria teórica e contemplativa bem na linha de Aristóteles. Não excluindo o destino sobrenatural do homem Boécio de Dácia preocupa-se com a promoção de uma felicidade que está ao alcance dos homens durante a sua vida terrena, e fá-lo pela valorização das qualidades próprias do homem, a inteligência e a razão. Uma felicidade que é portanto o fruto do esforço do homem e que consiste na contemplação filosófica.

Tal como Aristóteles, Boécio de Dácia procura colocar a felicidade humana no caminho da realização da perfeição da sua própria natureza. Ora a natureza é duas, se me posso exprimir assim: a razão e a realização do supremo bem, ou seja curiosamente a felicidade. Quer dizer, o homem realiza a felicidade, realizando o *telos* da sua própria natureza, porque é da perfeição da natureza humana, da sua total realização, ser feliz. Simplesmente a realização da perfeição da natureza do homem, está nas suas próprias mãos. É uma operação sua, através da utilização dos seus próprios meios.

Mais tarde ou mais cedo, Boécio de Dácia teria que atribuir o bem à sabedoria e o mal à ignorância, e culminaria na valorização do dispositivo intelectual enquanto dispositivo regulador. Como se pode ver:

“Alors que tous les hommes, en effet, désirent naturellement savoir, il y en a cependant un très petit nombre, ce qui est affligeant, qui se consacrent à l’étude de la sagesse, à cause du désir mal ordonné qui les empêche (d’accéder) à un si grand bien. Nous (en) voyons en effet certains s’abandonner à la paresse, d’autres aux détestables voluptés sensibles et d’autres encore au désir des biens du hasard. Et de cette façon le désir mal ordonné empêche de nos jours tous les hommes (d’accéder) au souverain bien, excepté un très petit nombre d’hommes d’exception [viril], dignes d’éloges. Je les appelle dignes d’éloges, parce qu’ils méprisent le plaisir des sens et suivent le plaisir et le désir de l’intellect, suant sang et eau pour la connaissance de la vérité des choses. Je les appelle encore dignes d’honneurs, parce qu’ils vivent selon l’ordre de la nature”<sup>495</sup>.

E o elemento de regulação das próprias virtudes intelectuais é a natureza, como anunciei. Esta natureza não é no entanto a natureza dos estóicos ou dos epicuristas, é simplesmente a natureza intelectual, repositório da finalidade dos actos e suporte do dever ser. É o filósofo que pelo saber faz convergir os seus actos e comportamentos com a finalidade da natureza, o que significa com a realização metafísica da natureza das coisas. O filósofo sabe e ao saber adequa-se à realização do *telos* que está determinado. Adequa-se à ordem, adequa-se à regra.

A legitimidade da regra e da ordem é do domínio do intelectual tal como o esforço para se lhe adequar. Os que permitem que a legislação intelectual, e repito, legislação essa que visa a realização da finalidade da própria natureza, se subordine aos apetites inferiores, deixam que entre a desordem e a desregulação e pecam inevitavelmente. Pecam no fundo essencialmente contra si próprios, porque se afastam da sua própria realização enquanto natureza, porque ludibriam o seu próprio *telos*. Como se pode ver: “Et le reste des hommes vivant selon les fonctions inférieures et choisissant leurs actes et les plaisirs qui accompagnent ces actes ne sont pas ordonnés d’une manière conforme à la nature et pèchent (donc) contre l’ordre naturel. Rejeter l’ordre naturel est péché pur l’homme, et le philosophe parce qu’il ne se détourne pas de cet ordre, de ce fait, ne pèche pas contre l’ordre de la nature”<sup>496</sup>.

O filósofo acabará, muito logicamente, por se render ao argumento ontognoseológico clássico. Sem ambiguidades, quando afirma, desde logo, e trata-se do cerne do argumento, de que quem sabe não peca, e quem não sabe peca, e de que, por conseguinte, o bem e o mal são uma questão que, afinal, transita para o domínio do certo e do errado: “D’après les critères de l’éthique [moraliter loquendo], le philosophe est vertueux pour trois raisons. La première : il est conscient de la turpitude de l’action qui constitue le vice et (il connaît) la noblesse de l’action qui constitue la vertu. Pour cette raison, il lui est plus facile de choisir l’une et d’éviter l’autre, et d’agir toujours selon la droite raison. Celui qui agit ainsi

---

<sup>495</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 162.

<sup>496</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 163.

ne pèche jamais. Cela n'arrive pas à l'ignorant, car il est pénible pour l'ignorant d'agir droitement"<sup>497</sup>. Depois subordina o prazer dos sentidos ao prazer intelectual na linha do que Aristóteles faz na *Ética a Nicómaco*, quando no Livro X, acaba por reconhecer que o soberano bem é indissociável do contemplativo e do teórico. Assim:

“La seconde raison: celui qui a goûté un plaisir plus grand méprise tout plaisir moins grand. Or le philosophe a savouré le plaisir intellectuel par sa spéculation sur la vérité des êtres, qui dépasse le plaisir des sens; pour cette raison il dédaigne les plaisirs des sens. Et bien des péchés et des vices résident dans l'excès du plaisir sensible. (...) La troisième (raison): dans l'intellection et la spéculation il n'y a pas de péché. En effet, dans ce qui est un bien de façon absolue, ni excès, ni péché ne sont possibles; or l'action du philosophe est la spéculation sur la vérité; donc le philosophe est plus aisément vertueux qu'un autre. (...) C'est pourquoi le philosophe vit de la manière pour laquelle l'homme est né et selon l'ordre de la nature, puisque toutes les fonctions inférieures et leurs actions sont chez lui orientées vers les fonctions supérieures et leurs actions, et toutes d'une façon générale sont orientées vers la fonction suprême et l'action la plus élevée: à savoir la spéculation sur la vérité et la jouissance en elle, et particulièrement sur la vérité première; l'appétit de savoir n'est en effet jamais comblé aussi longtemps que l'être incréé n'est pas connu”<sup>498</sup>.

Em última análise só o sábio em quem a razão atinge o mais elevado grau realiza totalmente a natureza humana, que reside na razão e no desenvolvimento dos poderes intelectivos. A marca da cultura clássica mostra-se também e é até o que mais interessa por agora na conotação do pecado com o excesso, o que subentende a estreita relação entre o bem e a moderação. O espírito da moderação que prevalece intocável está neste texto subordinado em termos semânticos à ordem e à regra, mas é evidente que a regra e a ordem se opõem ao excesso tal como a moderação e a prudência. O universo da regra e da ordem, é o universo que decorre da acção moderada e prudente, porque não contaminada pelo excesso, ou seja pela *ubris* (ὕβρις), porque essa é sinal da presença do mal, e o mal é desregulação e desordem.

Num plano completamente distinto, Maimónides o judeu filósofo levou a cabo uma aproximação da filosofia antiga e da tradição bíblica e talmúdica. Contrariamente a S. Tomás por exemplo não visou a utilização da filosofia para confirmar e reforçar a verdade revelada e transcendente, contrariamente a Siger de Brabante e a Boécio de Dácia também não visou a separação completa da filosofia e da teologia, e muito menos o esforço intelectual de conciliação dos dois tipos de verdades. Ele visou a pura confrontação. Mas é evidente que esse confronto produziu o reforço intelectual da verdade bíblica e talmúdica pela via de uma conceptualização formal, sem que se tivesse logrado, porque não era esse o objectivo, atingir os pressupostos de uma teologia dogmática, como fizeram cada qual a seu modo, S. Tomás e Santo Anselmo e provavelmente produziu também um reforço da interrogação antidogmática no corpus da filosofia antiga. Dito por outras palavras, questionou pela via do esforço de formalização

---

<sup>497</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 163.

<sup>498</sup> Boécio de Dácia [*Do soberano bem ou da vida filosófica*], in Imbach 1986: 163 e 164.

conceptual o domínio do incondicional e dogmático, e introduziu uma centelha de transcendência no domínio tendencialmente científico e hiper humanista da cultura pagã.

O que me interessa particularmente, é contudo ver o quanto Maimónides ficou preso do dispositivo da mediania, e o modo como se apropriou dele, reelaborando no plano lexical alguns ajustamentos adequados. Veja-se por exemplo a questão do excesso:

“Les qualités rationnelles appartiennent à la partie intellectuelle (de l’âme); telles sont la sagesse, qui est la science des causes éloignées et prochaines d’un fait dont on connaît déjà l’existence et dont on cherche les causes; ensuite la raison, qui comprend la raison spéculative, laquelle nous est innée, j’entends par-là (toutes) les notions premières, et l’intellect acquis, dont ce n’est pas ici le lieu de parler; puis la sagacité, la vivacité d’esprit qui consiste à saisir rapidement une chose sans aucun délai ou dans un temps très rapproché. Les défauts de cette faculté sont l’inverse de ces qualités ou leurs contraires.—Les qualités morales (vertus) ne se rencontrent que dans la partie attractive (de l’âme); la partie sensitive (la sensibilité) n’étant à cet égard qu’au service de la partie attractive. Les qualités de cette partie sont très nombreuses, telles sont la continence, la générosité, l’honnêteté, la mansuétude, l’humilité (modestie), le contentement, le courage et d’autres encore; les vices de cette partie (de l’âme) consistent dans le défaut ou excès de ces qualités”<sup>499</sup>.

É relevante não só a enumeração das virtudes que segue no essencial a enumeração dominante na cultura antiga, mas o facto de que se assiste, como já disse e era previsível, a uma como que reapropriação ideológica dessas mesmas virtudes, através da atribuição de nomes mais conformes com a moral religiosa e a sua piedade própria. Assim a generosidade que conecta claramente com o amor pelo próximo e com a caridade, e que veio substituir a tradicional *philia* ou *amicitiae*, assim também a humildade no sentido de modéstia que substitui a moderação ou *sophrosyne*. Também a continência se liga estreitamente à moderação e à prudência. Por outro lado a dicotomia moderação / excesso, está delineada nos termos aristotélicos e até pela introdução do defeito, que tal como o excesso foge à medida certa. O defeito é excesso relativamente ao justo meio. O defeito está para lá do limite tal como o excesso.

E acrescenta em termos absolutamente aristotélicos: “ Les bonnes actions sont celles qui, gardant le juste milieu, sont également éloignées des deux extrêmes, lesquels sont tous deux un mal, l’un pêchant par excès et l’autre par défaut; et les vertus sont des dispositions de l’âme et des habitudes acquises tenant le milieu entre deux dispositions mauvaises dont l’une pêche par excès et l’autre par défaut”<sup>500</sup>. Está aqui tudo.

Por outro lado, e nesse plano é de um exemplar rigor intelectual, procede à discriminação dos vícios que decorrem do mau uso das paixões, do uso excessivo, quer dizer, por defeito ou por excesso propriamente dito. É uma longa citação mas justifica-se porque mostra o quanto Maimónides compreendeu melhor que Cícero o que está em jogo na metriopatia aristotélica.

“De ces (différentes) dispositions résultent ces actions (diverses). Ainsi la continence (= chasteté) est une disposition qui tient le milieu entre la passion et l’insensibilité ou l’indifférence, donc la continence

<sup>499</sup> Maimónides [*O tratado dos oito capítulos*], in Munk 1979: 649 e 650.

<sup>500</sup> Maimónides [*O tratado dos oito capítulos*], in Munk 1979: 651.



est au nombre des bonnes actions, et la disposition de l'âme d'où résulte la modération est une vertu morale; la passion, qui est l'un des extrêmes, et l'indifférence [totale], qui en est le second, sont l'une et l'autre absolument mauvaises. Ces deux dispositions de l'âme d'où résultent la passion et l'indifférence, la première disposition péchant par excès et la seconde par défaut, sont toutes deux au nombre des vices moraux. De même la générosité est également éloignée de l'avarice et de la prodigalité; le courage tient le milieu entre la témérité et la pusillanimité; l'enjouement est également éloigné de la bouffonnerie et de la gaucherie; l'humilité tient le milieu entre l'orgueil et la bassesse; la magnificence tient le milieu entre la profusion et la sordidité; la modération dans les désirs (litt.: l'acte de se suffire) tient le milieu entre la cupidité et la paresse; la mansuétude (= patience) tient le milieu entre la colère et l'apathie; la pudeur est entre l'impudence et la fausse honte (ou timidité); et ainsi des autres qualités morales, et les choses n'ont pas besoin d'avoir des noms qui leur soient nécessairement attribués quand les idées sont claires et compréhensibles”<sup>501</sup>.

Maimónides mostra bem que o meio termo nunca é, tal como já acontecia em Aristóteles, entre virtude e vício, como Cícero procurou caricaturar, mas antes que o meio termo é a própria virtude. O meio termo é sempre entre dois vícios, porque é entre dois extremos, e são os extremos, isto é os excessos, que representam o vício e o mal.

E mostra como afinal os textos sagrados estão cheios deste léxico tão sábio:

“Mais notre loi qui est parfaite et qui nous conduit à la perfection, selon le témoignage qu’a porté sur elle celui qui l’a connue à fond, [disant d’elle]: «La loi de l’Éternel est parfaite, restaure l’âme, donne la sagesse au simple» (Psaumes 19 :8) cette loi, dis-je, n’ordonne rien de pareil; elle vise uniquement à ce que l’homme vive conformément à sa nature, suive la voie moyenne, qu’il mange avec modération ce qu’il lui est permis de manger, boire avec modération ce qu’il lui est permis de boire, use avec modération des plaisirs charnels, qu’il habite dans les villes en pratiquant la justice et l’équité, et non pas qu’il se retire dans les cavernes et les montagnes, non pas qu’il se revête de laine et de poil, non pas qu’il mortifie son corps et lui inflige des tourments. Elle interdit toutes ces exagérations d’après ce que nous rapporte la tradition à propos de l’abstème I. La loi dit: «Le pontife le fera absoudre de ce qu’il a péché contre lui-même» (Nombres 6:1-21 ) et ils (les docteurs) se demandent: «Mais en quoi celui-ci (l’abstème) a-t-il donc péché envers lui-même? — En se privant de vin. — Et, dans ces termes [de la loi] n’y a-t-il pas [les prémisses] d’un raisonnement à fortiori ? Si celui qui s’est privé de vin a besoin d’expiation, à plus forte raison celui qui se mortifie, en se privant de tout.» ”<sup>502</sup>.

É muito evidente que há correntes que são aqui severamente criticadas, aquelas que promovem um ascetismo radical e uma vida de anacoretas á margem da vida no seio da comunidade. E tudo isto a partir do conceito nuclear de moderação e vida média. Um filósofo pagão, excepção feita aos cínicos e aos epicuristas não diria mais nem menos, nem melhor. A condenação da vida retirada é muito sintomática.

Espantoso é o facto de Maimónides ter aderido incondicionalmente aos prestígios gregos do argumento ontognoseológico: “Ces grands maux que les hommes s’infligent les uns aux autres, à cause des tendances, des passions, des opinions et des croyances, découlent tous d’une privation; car tous ils résultent de l’ignorance, c’est-à-dire de la privation de la science”<sup>503</sup>.

<sup>501</sup> Maimónides [*O tratado dos oito capítulos*], in Munk 1979: 651 e 652.

<sup>502</sup> Maimónides [*O tratado dos oito capítulos*], in Munk 1979: 655.

<sup>503</sup> Maimónides [*O tratado dos oito capítulos*], in Munk 1979: 435.

Com o advento do humanismo cristão da renascença e assim com a insistência e continuidade do regresso ao pensamento antigo, na linha que venho desenvolvendo, atinge o auge a presença do intelectualismo grego na cultura europeia. É a vários títulos dessa presença a obra de Dante.

Depois de reconhecer que todas as virtudes possuem uma mesma raiz e que o papel da virtude é conduzir à felicidade, Dante passa a enumerá-las. O que imediatamente ressalta é que afinal apesar da imensa variedade todas as virtudes acabam por poder sintetizar-se numa só, a moderação. Veja-se como Dante as caracteriza:

“Ces vertus nommées par le Philosophe sont au nombre de onze. La première s’appelle Force, laquelle est arme et frein à gouverner notre audace et timidité, dans les choses qui sont corruption de notre vie. La seconde est Tempérance, qui est règle et frein de notre gourmandise et de notre abstinence parfois outrée dans les choses qui conservent notre vie. La troisième est Libéralité, laquelle est gouverneresse du donner ou du recevoir choses temporelles. La quatrième est Magnificence, laquelle est gouverneresse des grandes dépenses, faisant et soutenant icelles jusqu’à un certain terme. La cinquième est Magnanimité, laquelle est gouverneresse et gagneresse des grandes honorances et de la renommée. La sixième est Aimeresse d’honneur, laquelle nous gouverne et ordonne en vue des dignités de ce monde. La septième est Mansuétude, laquelle gouverne notre courroux ou patience outrée envers les maux extérieurs. La huitième est Affabilité, laquelle nous fait vivre en bon commerce avec les autres. La neuvième est appelée Vérité, laquelle dans les paroles nous retient de nous vanter par delà ce que nous sommes et de nous rabaisser par delà ce que nous sommes. La dixième est appelée Eutrapélie, laquelle nous gouverne dans les jeux et soulas pour que nous les offrions à autrui ou en usions nous-mêmes comme il se doit. La onzième est Justice, laquelle nous apprête à aimer et pratiquer droiture en toutes œuvres”<sup>504</sup>.

É evidente o papel da *sophrosyne* na elaboração do mapa das virtudes em Dante. Depois passa para a elaboração do esquema da metriopatia aristotélica em termos que não o afastam um milímetro do mestre. Como se segue:

“Et chacune de ces vertus a deux ennemis à ses côtés, à savoir: deux vices, l’un en trop et l’autre en trop peu; et chacune est le milieu entre ceux-là; et toutes naissent d’un seul principe, c’est-à-dire notre habituelle disposition au choix de ce qui est bon: d’où vient qu’on peut dire en général de toutes qu’elles sont constante affection à choisir le juste milieu. Et ces vertus sont ce qui fait trouver aux hommes dans leurs oeuvres la béatitude, autrement dit le bonheur, comme dit le Philosophe au premier livre de l’Éthique, quand il définit la félicité, disant que «Félicité est une opération selon vertu, en perfection de vie»”<sup>505</sup>.

Finalmente e sem surpresa Dante acabará por identificar a virtude guia, como sendo a prudência. E esta prudência não pode deixar de ser a *phronesis*, até pelo reconhecimento de que já não se trata de uma virtude moral mas de uma virtude intelectual. O modo como a define vai no sentido, já explicitado por mim, do reconhecimento do seu papel ao mesmo tempo motor e transcendental: “Sans doute maints philosophes posent-ils Prudence, c’est-à-dire bon sens, comme étant une vertu morale, mais Aristote dénombre celle-là parmi les intelleauelles; encore qu’elle soit conduieresse des vertus morales, et montre la voie par où icelles se font maîtresses d’elles-mêmes, en sorte que sans celle-là elles ne peuvent être”<sup>506</sup>.

---

<sup>504</sup> Dante [Obras completas, O Banquete], in Pézard 1965: 496.

<sup>505</sup> Dante [Obras completas, O Banquete], in Pézard 1965: 497.

<sup>506</sup> Dante [Obras completas, O Banquete], in Pézard 1965: 497.

Na *Vida Nova* depois de comprometer o espírito apenas com a parte racional da alma, sede do intelecto e da vontade, e de reconhecer também a dupla actividade do espírito, a especulativa e a prática, identifica a moralidade com o uso prático do espírito, afirmando que ele deve agir virtuosamente, o que quer dizer “avec prudence, avec *tempérance*, avec force et avec justice”<sup>507</sup>

Em contrapartida o uso especulativo, que também se pode designar por contemplativo ou teórico é: “non pas d’ouvrer quant à nous, mais de considérer les oeuvres de Dieu et de la nature. Et celui-ci d’accord avec cet autre est notre béatitude et souveraine félicité comme on le peut voir; laquelle est la douceur de la semence ci-dessus notée, comme il apparaît manifestement désormais; mais à cette douceur, maintes fois ladite semence ne parvient pas parce qu’elle est mal cultivée et que ses pousses s’en vont à tort et à travers”<sup>508</sup>.

E não podendo renegar a existência do apetite irascível e concupiscente dirá que ele mesmo deve obedecer à razão “laquelle le guide par frein et par éperons, comme un bon chevalier. Elle use du frein quand il s’emporte, et ce frein s’appelle *tempérance*, laquelle montre le terme jusqu’où il y a lieu de s’emporter”<sup>509</sup>. A temperança ou a moderação parece-me.

Na mesma linha do humanismo de Dante, se move o humanismo de Erasmo de Roterdão. Desde logo o seu humanismo, e em clara oposição ao movimento lutero-calvinista, fará apelo das qualidades intelectuais do homem reconhecendo que, apesar de obscurecidas pelo pecado, não foram destruídas: “Cette puissance de l’âme par laquelle nous jugeons (peu importe d’ailleurs que tu préfères l’appeler Noûs, c’est-à-dire esprit, intelligence, ou Logos, c’est-à-dire raison), le péché l’a obscurcie mais il ne l’a pas éteinte”<sup>510</sup>.

São muitas as circunstâncias em que Erasmo mostra a sua profunda ligação à cultura clássica, quer através do léxico quer através das preferências intelectuais, pela medida, pela harmonia ou pela moderação como quando diz por exemplo: “et pour ma part je préfère la mesure”, ou “que répondrait Dieu ? Peut-être simplement: Parce que je l’ai trouvé bon et que cela convenait à la beauté et à l’harmonie de l’univers” ou ainda “Chez Adam, c’est surtout la volonté qui semble avoir été corrompue par l’amour immodérée qu’il portait à son épouse, dont il préféra satisfaire le désir plutôt que le commandement de Dieu. Cependant je crois que cela implique du même coup la corruption de la raison d’où procède la volonté”<sup>511</sup>. Ao mesmo tempo que aproveita para reafirmar a precedência da razão relativamente à vontade.

No prefácio Pierre Mesnard sintetiza com elegância e rigor o essencial da posição erasmista:

---

<sup>507</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*], in Pézard 1965: 511.

<sup>508</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*], in Pézard 1965: 511.

<sup>509</sup> Dante [*Obras completas, Banquete*], in Pézard 1965: 528 e 529.

<sup>510</sup> Erasmo [*Livre arbitrio*], in Mesnard 1970: 213.

<sup>511</sup> Erasmo [*Livre arbitrio*], in Mesnard 1970: 255.

“Disons tout d’abord que le climat religieux général de la Diatribe est d’un augustinisme tempéré et d’un paulinisme réfléchi, ce qui rapproche autant Erasme de saint Thomas que cela l’écarte de l’Augustin manichéen et du saint Paul exaspéré que Luther introduira comme parrains du Serf Arbitre (...) Si Erasme ne suit pas exactement saint Thomas dans l’analyse des différentes espèces de grâces, il faut nous rappeler que le Docteur angélique n’accorde lui-même qu’une importance secondaire à cette question, qui donnera plus tard lieu aux débats si confus mentionnés dans les Provinciales. Par contre, sur toutes les positions essentielles, L’Essai Sur le libre arbitre tombe d’accord avec la Somme théologique. La théologie érasmiennne repose en effet sur l’idée centrale de la Perfection divine. Un Dieu Tout Puissant et infiniment bon a fait éclater à la fois sa puissance et sa bonté dans l’ordre de la création. Ses créatures lui doivent tout: c’est donc insulter leur auteur que de mettre en doute la réalité subsistante de l’ordre de la nature. Mais par un excès de bonté et malgré le rejet de ses avances initiales, Dieu accorde à l’homme la possibilité d’obtenir le privilège exceptionnel de la béatitude finale: la nature déchue de l’homme a doublement besoin pour y parvenir d’une infusion de vie surnaturelle. Telle est l’œuvre de la grâce, qui restaure la nature et la porte au-dessus d’elle-même en éclairant et fortifiant le libre arbitre. L’homme a donc tout reçu de Dieu, cela ne l’empêche pas d’être homme, et tout en s’estimant serviteur inutile, de porter dans sa conduite la dignité d’un agent libre et raisonnable, créé à l’image de Dieu”<sup>512</sup>.

Era evidente e totalmente previsível a ligação de Erasmo a S. Tomás, expressão medieval do pensamento do Estagirita. Todo o humanismo intelectual está presente em Erasmo, tanto quanto em Dante ou no Doutor angélico. A graça não aparece no discurso de Erasmo para destruir as funções próprias das qualidades humanas. E aos poucos fui reconstruindo uma verdadeira genealogia do pensamento ocidental. Mas esta família tem continuadores na modernidade.

---

<sup>512</sup> Mesnard 1970: 192.

## **I. 2. 10. As implicações éticas e morais do limite. *Epoché* e modernidade.**

É talvez o momento oportuno, parece-me, para introduzir a problemática das paixões na modernidade. Eu penso que, no essencial, a modernidade colocou este tipo de questões, recorrendo, no essencial ao património clássico. A verdade é que no plano estritamente moral, a modernidade pouco avançou até à revolução kantiana, relativamente ao classicismo, e assim foi-se alimentando das sucessivas revivescências da moral antiga: os neoplatonismos, os neoaristotelismos, os neoepicurismos e os neoestoicismos, sobretudo estes, ainda que na maior parte dos casos contaminando-se mutuamente em formas de pensamento eclético.

Torna-se assim inevitável trazer aqui o pensamento moral de Descartes e trazê-lo justamente a partir da análise das paixões. Afinal o seu pensamento inaugura uma forma de reequacionar o papel das paixões, se bem que recorrendo como já disse a perspectivas antigas. Já se viu que à parte a posição radical do estoicismo, centrada na ideia de apatia (*apatheia*), todas as outras orientações procuraram negociar o seu papel e função. A moderação epicurista dos *pathe*, a carga da prudência, a metriopatia aristotélica, a *epoché* céptica, etc. pode-se dizer que convergem para a ideia moderna da suspensão do juízo e da acção. Esta ideia com um período de maturação longo culmina no pensamento de Locke. Ora eu penso que os momentos arqueológicos mais decisivos foram o cartesianismo e o neoplatonismo de Cambridge, sendo que ainda por cima Descartes é a figura moderna tutelar na gestação do pensamento dos *Cambridge Platonists*.

## I. 2. 10. 1. Descartes.

Descartes sustenta duas ideias fundamentais. Uma consiste na convicção de que as paixões são, em si mesmas, boas. E a outra consiste na certeza da possibilidade e necessidade da suspensão do juízo, como forma de controle sobre as paixões, quer dizer sobre os seus efeitos nefastos.

Na meditação sexta, Descartes considera que sendo as paixões instituídas pela natureza, são em princípio boas. De facto através do seu uso incita-se a alma a consentir e a contribuir para as acções que podem servir para a conservação do corpo ou a torná-lo de qualquer modo mais perfeito. E, portanto o papel da alma não é tanto o de as rejeitar liminarmente ou mesmo de as contrariar, mas antes utilizá-las e dominá-las.

Na quarta meditação conclui-se que por um lado o entendimento nunca nos engana. O erro vem da vontade isto é do uso (mau uso) do livre-arbítrio. E isto porque “par l’entendement seul je n’assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu’il ne se trouve jamais en lui aucune erreur”<sup>513</sup>. Ao certificar ou negar é que surge o erro porque sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento ela acaba muitas vezes por se estender às coisas que não entende e aí escolher o mal como se fosse o bem e o falso como se fosse verdadeiro<sup>514</sup>. Descartes não se queixa de Deus “Isto porque, com efeito, não é uma imperfeição em Deus o ter-me dado a liberdade de formular o meu julgamento, ou de não o formular, sobre determinadas coisas cujo conhecimento claro e distinto não colocou no meu entendimento; mas em mim é sem dúvida uma imperfeição, visto que não a uso correctamente e pronuncio temerariamente o meu julgamento sobre coisas que apenas concebo com obscuridade e confusão”. Descartes deve até agradecer a Deus porque como ele diz “se por um lado não me concedeu a virtude de não falhar, pelo primeiro meio que mais acima referi, que depende de um conhecimento claro e óbvio de todas as coisas das quais posso deliberar, deixou-me pelo menos na capacidade o outro meio, que é o de firmemente *reter* a resolução de nunca dar o meu julgamento sobre coisas cuja verdade me não é claramente conhecida. Isto porque, embora note, na minha natureza, esta fraqueza de não conseguir ligar continuamente o meu espírito a uma mesma ideia, todavia, posso, através de uma meditação atenta e amiúde reiterada, fixá-lo tão fortemente na memória que nunca deixe de me recordar a cada vez que precisar dela e, destarte, adquirir o hábito de não falhar”<sup>515</sup>. Reter não tem aqui o mesmo sabor que suspender, isto por um lado. Por outro lado o *nunca* pressupõe um ponto final na questão.

Ora no processo deliberativo lockeano este *nunca* não faz sentido uma vez que está um processo de decisão em marcha. Penso que a diferença essencial entre Descartes e Locke nesta matéria é que em

---

<sup>513</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 304.

<sup>514</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 305 e 306.

<sup>515</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 60 e 61.

Locke a suspensão, quer do juízo quer do desejo que lhe é correlata, aparece ao serviço de uma sabedoria prática e assume assim os contornos de uma prudência, enquanto em Descartes não saímos ainda do quadro de uma reflexão puramente teórica. (Aqui, porque noutros pontos da obra cartesiana há suspensão e o objectivo é praticamente o mesmo que em Locke).

Daí que possa ser retida e não apenas suspensão, daí que possa nunca dar-se o julgamento. É que ele não faz falta na economia das decisões práticas que essas sim são vitais. Em Locke, mais utilitarista, há decisões a tomar e por isso a suspensão do juízo tem a característica de uma *epoché*, momentânea e provisória. Urge continuar. Esta sabedoria prática, esta prudência, assemelha-se muito, aliás, ao processo deliberativo aristotélico que partindo da intromissão da *dianoia* (διάνοια), no apetite (*orexis*) culmina na *proairesis* e na *boulesis*. É de um processo deliberativo que se trata. Não é uma questão teórica ou abstracta.

Pelo contrário em Descartes trata-se da procura da verdade e o modo como fecha a quarta meditação não deixa dúvidas a esse respeito: “De resto, não aprendi hoje só o que tenho de evitar para não voltar a falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da *verdade*. Isto porque decerto lá chegarei se detiver suficientemente a minha atenção em todas as coisas que concebo perfeitamente e se as separar das outras que somente compreendo confusa e obscuramente. Coisa com a qual terei, doravante, muito cuidado”<sup>516</sup>. O fim da quarta meditação e o texto que citei acima sobre a retenção do juízo sofre desmentidos noutras partes mais práticas da obra de Descartes. Descartes chegará ao ponto de preferir a decisão insuficientemente fundamentada do que a inacção.

Ainda na quarta meditação, Descartes afirma que, a uma grande luz que se fez no seu espírito se seguiu uma grande inclinação na sua vontade. Quer dizer que a vontade está subordinada às evidências, ao contrário do que diz o português Vernei que subordina a vontade às inclinações mas não subordina estas ao entendimento, nem a uma razão teórica nem a uma razão prática. Para Descartes, no entanto, basta julgar bem para agir bem, «*omnis peccans est ignorans*» e para julgar bem é necessário dissipar a ignorância e portanto o problema do mal e do pecado é reconduzido à tese socrático-platónica de que ninguém é mau voluntariamente. Mas para Descartes, conforme expressa no *Tratado das paixões da alma*, as paixões são em si mesmas boas<sup>517</sup>. E ainda que “l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté”<sup>518</sup>. Acabando mais tarde ou mais cedo por se referir às paixões nos mesmos termos em que o

---

<sup>516</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 62.

<sup>517</sup> Descartes [*Œuvres, Les passions de l’âme*, Art. 211], in Meyer 1994: 175.

<sup>518</sup> Descartes [*Œuvres, Les passions de l’âme*, Art. 52], in Bridoux 1953: 723.

faria Epicuro<sup>519</sup>, por exemplo, chamando a atenção para a problemática do excesso: “Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n’avions auparavant; car nous voyons qu’elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n’avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès”<sup>520</sup>.

Esta posição optimista relativamente às paixões enraiza-se numa gnoseologia optimista em si mesma uma vez que directamente ligada à vontade de Deus. Nada se encontra nas sensações, “qui ne fasse paraître la puissance et bonté de Dieu qui les a produits”<sup>521</sup>.

Isso não impede, no entanto, que o autor reconheça que há coisas que parece que a natureza lhe ensinou, não directamente dela mas a partir do defeito que consiste em julgar inconsideradamente. Segundo a sexta meditação (§ 26), nesses casos e só nesses pode acontecer que se introduza a falsidade.

Muito curiosamente depois de inundar páginas e páginas com um optimismo que chega a ser excessivo, Descartes deixa uma nota de algum pessimismo ao fechar a sexta meditação, quando diz que a necessidade “des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l’homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l’infirmité et la faiblesse de notre nature”<sup>522</sup>.

As paixões são naturais ao homem, tal como o próprio corpo. Recorde-se o que a propósito do corpo e da sua ligação à alma diz Descartes na sexta meditação. A metáfora do piloto e do seu navio é exemplar. A alma não habita o corpo como o piloto que ocupa um lugar no seu navio. A alma confunde-se com o próprio corpo, está intrinsecamente misturada com ele. Daí que sejam ingénuas todas as estratégias que visam desfazer do corpo ou desfazer das paixões o que na circunstância é o mesmo. Esta separação artificial seria mais do que ilusória porque seria simplesmente e totalmente inútil. Inútil e prejudicial já que «elas levam a alma a querer as coisas que a natureza nos diz serem úteis», e que

---

<sup>519</sup> Descartes não foi completamente estranho ao neo-epicurismo do seu tempo. E isso pode ser comprovado pelo teor dos artigos décimo e décimo primeiro da sexta meditação. E no *Tratado das paixões da alma* ele confirma totalmente a minha convicção quando diz que as paixões existem e tal como as crenças, (...) exprimem o humano. A liberdade consiste então em admitir os estados de paixão e aderir à ordem que faz com que eles afectem os homens, e não em suprimi-los, o que, quase sempre, é feito em vão. (*Tratado das paixões da alma*, & 41, 45, 50). A aceitação das paixões, por um lado, associada à ideia de que seria sempre inadequado tentar suprimi-las, afasta Descartes de uma perspectiva neo-estóica e aproxima-o, de uma forma inequívoca do epicurismo. É como se Descartes tivesse a percepção do carácter paradoxal das paixões. Libertar das paixões é necessário e impossível. A paixão é o obstáculo. Enquanto está lá não permite que se pense bem e é portanto impossível removê-la. Se se removeu é porque afinal não era um obstáculo. Uma vez não estando lá não pode ser pensada. Se não pode ser pensada, de certo modo não existe e é portanto um falso problema. Para poder ser questionada deve reaparecer, mas ao reaparecer torna-se de novo o obstáculo que impede que se possa pensar bem e que se possa mesmo pensá-la. Pensar a paixão, mesmo enquanto obstáculo, é já um exercício absurdo, porque a paixão é justamente o que impede que se possa pensar, ou no mínimo que se possa pensar bem. Pensar bem seria pensar sem os condicionalismos que o obstáculo suscita. ‘Condicionalismos’ parece-me mesmo um eufemismo, porque o obstáculo que a paixão representa não condiciona o pensamento. Posso até dizer que o inviabiliza. É essa a sua natureza. E é por isso que pensar a paixão é uma contradição radical nos seus termos.

<sup>520</sup> Descartes [*Œuvres, Les passions de l’âme*, Art. 211], in Bridoux : 793 e 794.

<sup>521</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 332.

<sup>522</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 334.



“l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté”<sup>523</sup>.

Mesmo quando não resiste a colocar as paixões no quadro do seu papel tradicional, que é o de obstáculos, dotadas de um carácter enganador, uma vez que tudo leva a crer que embora originadas nos sentidos parece que se originam na alma, mesmo neste caso em que Descartes reconhece que as paixões são uma fonte de perturbação do juízo a sua posição relativamente às paixões é sempre globalmente positiva. Se por um lado as paixões são uma fonte de perturbação do juízo, e se por outro lado embora aparentemente radicadas na alma elas têm a sua origem no corpo, o que coloca a questão de como fugir à influência do corpo; a verdade é que se acaba no âmbito da quarta meditação por reconhecer que é esse tipo de contradições que faz de nós humanos. E é aqui justamente que o «mal» que as paixões parecem significar se transforma numa forma de superioridade de tipo humanista, ainda que baseada numa inferioridade. Sem paixões seríamos divinos<sup>524</sup>.

Uma vez divinos deixaríamos de falhar. Mas essa perfeição não seria um mérito nosso, não seria um privilégio do bom uso do nosso livre-arbítrio e portanto não teria propriamente valor. (Por várias vezes Descartes toca o pensamento Aquiniano).

É ainda no Artigo 211 da Paixões da Alma que Descartes aconselha que “il faut s’abstenir d’en porter sur l’heure aucun jugement e mais à frente chega a propor que a vontade seja levada a considerar «et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente». As paixões são de tal modo boas que «en sorte que les hommes qu’elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu’ils y peuvent aussi trouver le plus d’amertume lorsqu’ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu’elle enseigne à s’en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d’adresse, que les maux qu’elles causent sont fort supportables, et même qu’on tire de la joie de tous»”<sup>525</sup>.

Descartes afasta o problema de uma natureza mal feita afirmando a confiança na natureza do espírito. Desde logo porque Deus garante soberanamente o que o espírito concebe clara e distintamente. Deus não nos engana desde que usemos bem as nossas faculdades. Simplesmente nem sempre nós as usamos bem donde que por vezes nos enganamos. Como Descartes afirma na Quarta Meditação que pelo entendimento nós nunca erramos, o erro aparece associado à vontade. E quando me olho mais de perto

“et considérant quelles sont mes erreurs (...), je trouve qu’elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d’élire, ou bien de mon libre arbitre: c’est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l’entendement seul je n’assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, qui je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu’il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu’on prenne le mot d’erreur en sa

---

<sup>523</sup> Descartes [*Œuvres, Les passions de l’âme*, Art. 52], in Bridoux:723. Cf. Meyer 1994: 175.

<sup>524</sup> Meyer 1994 : 177.

<sup>525</sup> Descartes [*Œuvres, Les passions de l’âme*, Art. 212], in Bridoux 1953 : 794 e 795.

propre signification. (...) Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes"<sup>526</sup>.

Cá está o problema da ausência dos limites e o mal que daí deriva. De todas as nossas faculdades a única que é infinita é a vontade (Ser infinita devia ser muito negativo segundo a tradição clássica, mas Descartes, e é de algum modo um paradoxo, atribui-lhe um carácter positivo, isto é, atribui-lhe o valor da liberdade, ou melhor ainda do livre arbítrio: "il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grand, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu"<sup>527</sup>. Mas é contraditório porque é a sua infinidade que a aproxima de Deus, embora seja também pelo seu carácter infinito que somos levados a errar. E depois de concluir que esta faculdade é também irrepreensível, e que não é por si causa dos nossos erros, tal como não era a potência do entendimento, Descartes acaba por concluir, como já referi, pela interacção entre o entendimento e a vontade. Assim: "D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche"<sup>528</sup>.

E o paradoxo reside no facto de que Descartes depois de enfatizar o papel do infinito acaba por acrescentar que a falta de limites o conduz ao *égarement* e que por isso se pode escolher o mal em vez do bem. O ser não controla a vontade, porque ela não tem limites mas é ela que pela sua ilimitação aproxima de Deus. E isto é moderno e denuncia Kant.

Daqui se concluiria tranquilamente que o erro seria afinal facilmente evitável. Bastaria para tanto suspender o juízo relativamente a todas as questões onde a vontade não fosse suficientemente bem informada pelo entendimento, atendendo ao facto de que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. O problema ficaria resolvido. Mas é aqui que o espiritualismo de Descartes dá lugar ao seu humanismo radical. De que modo?

A verdade é que se Deus nos tivesse criado de tal modo que possuíssemos um entendimento perfeito capaz de produzir sempre ideias claras e distintas como as evidências e uma vontade adequada estritamente ao entendimento, nós nunca erraríamos, mas em contrapartida seríamos apenas máquinas perfeitas, e não haveria na nossa perfeição nenhum mérito. É neste ponto concreto que o intelectualismo cartesiano relativamente à questão do erro e do pecado se afasta do determinismo metafísico de base teleológica de S. Tomás de Aquino para, doseado pelo papel da vontade, se aproximar da tradição

---

<sup>526</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 304.

<sup>527</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 305.

<sup>528</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 306.

voluntarista que, de Santo Anselmo até Duns Scoto, trilhou um caminho próprio e original primeiro na filosofia inglesa e mais tarde na própria tradição ocidental no seu conjunto. É que o facto de a vontade se exercer fora dos limites impostos pelo entendimento claro e distinto pode inevitavelmente conduzir ao erro, mas também pode por outro lado dar expressão à minha liberdade de afirmar ou negar de assentir ou recusar.

No exercício desta liberdade eu posso tropeçar no erro mas também é na procura da evitação do erro que eu expesso a minha vontade de perfectibilidade. Porque eu sou responsável pelo erro é a mim que compete evitá-lo. O erro é apenas um mau uso da liberdade. Para um uso cada vez melhor da liberdade eu disponho de dois caminhos que de resto não se excluem, o progresso do conhecimento por um lado e a suspensão do juízo nos casos em que o conhecimento é insuficiente.

A desproporção<sup>529</sup> entre o entendimento e a vontade mobiliza assim tanto a sabedoria teórica como a sabedoria prática. Se a liberdade no seu acto de escolha, isto é de exercício do livre arbítrio, tivesse como referência um entendimento perfeito e infinito ela exercer-se-ia sempre nos limites do conhecimento claro e distinto e nunca erraria. Sendo assim o homem seria divino<sup>530</sup>. A diferença entre Deus e o homem passa portanto por esta desproporção entre a finitude do nosso entendimento e o infinito da nossa vontade. Mas é nesta desproporção que se insinua a vontade de infinito e por essa via a vontade de perfeição e de sublime. O infinito da vontade em Descartes tem assim os contornos da *Razão Prática* de Kant. É através dele que entra o desejo. Ora o desejo não é nem podia ser condenado na economia do pensamento, uma vez que as suas virtualidades positivas estão implícitas na sua própria natureza. Daí que Descartes considere as paixões boas. Mas também porque através deste desejo que se insinua por detrás da vontade, está a perseguição da nossa perfeição, não de uma perfeição dada imediatamente na nossa natureza, mas de uma perfeição conquistada, excedendo os limites da nossa natureza, aprendendo a verdade e o bem através de um processo algumas vezes doloroso em que caímos no erro. Não me atrevo a dizer no mal, porque para Descartes mesmo o erro quando é o resultado da decisão livre da vontade é em si mesmo um bem. Não foi por acaso que ele escreveu : “Que la principale perfection de l’homme est d’avoir un libre arbitre, et que c’est ce qui rend digne de louange ou de blâme”<sup>531</sup>. Portanto é o exercício da vontade, que faz a nossa humanidade. Se ficarmos atidos ao entendimento ficaremos muitas vezes manietados na inacção uma vez que ele, pelo seu carácter finito e limitado, não nos informa sobre tudo. É necessário agir.

---

<sup>529</sup> Relativamente a esta questão Rousseau, no *Émile*, segue Descartes. É evidente e clara a ligação. É na desproporção entre os desejos e as faculdades que consiste a nossa miséria (Rousseau, *Emile*, II, 47). Até parece que estou a citar a quarta meditação cartesiana.

<sup>530</sup> Meyer 1994: 177.

<sup>531</sup> Descartes [*Œuvres, Les principes de la philosophie*. I, 37], in Bridoux 1953: 587.

Em carta a Isabel, Descartes não deixa de considerar positivas estas decisões da vontade mesmo quando insuficientemente informada: “(...) touchant les actions importantes de la vie, lorsqu’elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu’on doit faire, il me semble qu’on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu’il est utile d’avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d’ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir”<sup>532</sup>. É evidente que isto contraria claramente algumas passagens em que Descartes recomenda muito categoricamente a retenção do juízo. Trata-se agora de uma moralidade da intenção muito próxima da moralidade de Duns Scoto.

Mas aqui entra-se especificamente na problemática da Sexta Meditação Metafísica. Uma vez que a alma não está alojada no corpo à semelhança do piloto em seu navio, “mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui”<sup>533</sup>, significa que as paixões, sendo da alma mas simultaneamente do corpo, pelo menos na aparência, conferem ao universo da passividade e da afetividade uma razoável dose de obscuridade. Mas também aqui o homem, quer dizer a alma, não pode ficar paralisado mas antes tomar a iniciativa, não para destruir as paixões, o que de resto não é desejável, porque elas podem fazer as doçuras desta vida, mas adquirindo um poder sobre elas e dominando-as e assim delas tirar proveito.

Enfim: Descartes situa a razão do nosso relativo fracasso, não na nossa natureza corrupta, nem no pecado do nosso primeiro pai, ao contrário da tradição voluntarista e positivista subordinada ao integrismo metafísico-religioso agostiniano, mas antes na desproporção que existe entre o entendimento e a vontade. O entendimento ao contrário do entendimento de Deus que é infinito, é no nosso caso finito. Se ao entendimento finito correspondesse uma vontade finita o erro não surgiria mas em contrapartida ficaríamos paralisados na maior parte das situações da nossa vida tanto no plano cognitivo como no plano existencial, isto é prático, ou melhor ainda, quer dizer pior, ao nível da acção. Mas acontece que a vontade e portanto a nossa liberdade, ou seja o livre arbítrio, é infinito. Em carta a Hyperaspistes, Descartes sintetiza muito bem a natureza desta desproporção: “On confond ici les fonctions de la volonté et celles de l’entendement: en effet, il n’appartient pas à la volonté de concevoir, mais seulement de vouloir; et, bien que nous ne puissions jamais rien vouloir sans en avoir quelque conception, comme je l’ai déjà reconnu, l’expérience montre assez que nous pouvons vouloir plus de choses pour un même objet que nous n’en pouvons connaître”<sup>534</sup>. E isto sintetiza de resto o que nos é dito na quarta meditação.

---

<sup>532</sup> Descartes [*Obras, Lettre a Isabel*, (November 1646)], in Bridoux 1953: 1244.

<sup>533</sup> Descartes [*Œuvres, Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 326.

<sup>534</sup> Descartes [*Lettre a Hyperaspistes*], in Bridoux 1953: 1136.

## I. 2. 10. 2. Neoplatonismo de Cambridge.

Em Cudworth e na linha de todo o Neoplatonismo de Cambridge a vontade e através dela a onnipotência divina, tão cara às correntes puritanas, é desvalorizada ao ponto de se dizer que «omnipotence itself cannot make a non-entity to be an entity». Isto é absolutamente inaceitável por uma teologia mais marcada pelas teses agostinianas. Isto é mesmo inaceitável por correntes mais moderadas como a dos nossos pensadores setecentistas. Jamais encontrei, no pensamento português de Setecentos, uma tão profunda desvalorização da vontade relativamente ao intelecto e à razão.

A posição de Cudworth tem óbvias consequências morais. Ao bem e ao mal correspondem verdadeiras naturezas, as quais não podem ser alteradas pela vontade ou pela opinião. Os princípios morais existem na mente eterna e infinitamente. Para Cudworth todas as coisas incluindo, eu diria sobretudo, a moralidade “are what they are, not by will but by nature. (...) nothing is Morally Good or Evil, just or unjust by meer will without Nature”<sup>535</sup>. Pelo contrário as propriedades morais dependem necessariamente da natureza das coisas, neste ponto tal como para Aristóteles e S. Tomás de Aquino; e as naturezas são eternas e imutáveis. Pode-se mudar o nome das coisas mas não se muda a sua essência. As essências são imutáveis. São elas que fazem com que as coisas sejam o que são. Depois, e era inevitável, e na linha tanto da Escolástica Peninsular, como por exemplo de Grócio o próprio Deus fica como que amarrado a esta lógica intelectualista transcendental e essencialista segundo a qual ele-próprio age em conformidade com ideias morais existentes na sua própria mente.

Em resumo, Deus pode fazer com que as coisas existam ou não, mas não pode fazê-las diferentes da sua essência ou natureza. Mas atenção que isto não significa que as coisas são segundo Cudworth independentes de Deus. Significa que as coisas dependem da sabedoria de Deus e não da sua vontade. Todo o pensamento de Cudworth e de todo o Neoplatonismo de Cambridge vai no sentido da recusa total e radical do voluntarismo e do positivismo ético-jurídico. De qualquer modo, esta conformação de Deus que faz com que Deus não possa fazer um triângulo que não possua a triangularidade constitutiva, ou fazer uma coisa boa sem a essência da bondade, e muitos mais exemplos poderiam ser dados, coloca Cudworth numa posição de radical anti-voluntarismo, que jamais se encontrará no pensamento setecentista português. Jamais se encontrará em Portugal também uma posição convergente com a clara supremacia da bondade.

---

<sup>535</sup> Não deixa de ser curioso que pela mesma época correntes de pensamento tão distantes no espaço e até em muitas das preocupações centrais, chegavam a conclusões semelhantes. Refiro-me à Escolástica Peninsular, aos primórdios do Direito Natural Moderno com Grócio e aos *Cambridge Platonists*. Suarez é de facto bastante mais novo, mas publica o *De legibus* apenas em 1612, se bem que as *Disputationes* tenham sido publicadas ainda no século XVI (1597). Quando o *De legibus* é publicado já Grócio tinha 29 anos. Cudworth nasce no ano da morte de Suarez e Whichcote o mais novo dos C. P. já era vivo. A sequência é esta: Suarez (1548-1617); Grócio (1583-1645); Whichcote (1609-1683); Cudworth (1617-1688). Entre 1597, ano da publicação do *De legibus* e o *Antidote* de More em 1653, decorre aproximadamente meio século. A arqueologia da grande tradição racional e intelectualista da modernidade passa por aqui.

Cudworth chega ao ponto de hesitar na possibilidade de que se possam atribuir dois atributos morais a Deus, que a si parecem contraditórios: a bondade e a justiça. Na sua perspectiva o exercício da justiça que teria que ser punitiva entraria em conflito com o atributo moral que é constitutivo de Deus e através dele dos homens e que é a bondade. De facto para Cudworth, bondade, moralidade e amor são do ponto de vista prático a mesma coisa.

Se nalgum ponto Cudworth influenciou o nosso Setecentismo foi através do *autexousious power* (τὸ αὐτεξούσιον), capacidade muito parecida, de resto, com a suspensão do juízo, ou mesmo da acção e que do meu ponto de vista na modernidade culmina no pensamento de Locke, mas que encontra a primeira pré-figuração na *proairesis* aristotélica e em toda a cultura antiga de cada vez que a decisão, o juízo e a acção se submetem à avaliação prudencial de uma espécie de sabedoria prática consubstanciada no conceito de *phronesis*. E que também aparece embora desfigurada no pensamento estóico através do conceito de *hegemonikon*. Trata-se em síntese de um poder de autodeterminação. Um auto-poder, um princípio de governo, mas cuja função é de tipo regulador. E aí sim encontra-se algum eco na cultura portuguesa do século XVIII, tanto na literatura como no pensamento, filosófico, moral e jurídico.

Tal como Kant, Cudworth sustenta que a ética deve ser fundada na *Razão Pura Prática*, o que aliás permite situá-lo numa linha intelectual diferente daquela que mais tarde se configurou nas obras de John Balguy, Samuel Clarke e Richard Price. No entanto a aproximação ao pensamento de Kant esgota-se aí, já que em Cudworth a razão prática não se sustenta numa pura formalidade mas numa dinâmica motivacional. E é por causa disso que surge o *autexousious power*. Sendo a fonte da motivação o amor, aquele poder aparece como um poder de regulação autónomo. Entregue à força motivacional o homem correria o risco de agir em função estrita dos desejos correntes. É um facto que Cudworth abre a porta ainda que dissimuladamente à vontade e ao seu papel. É porque o homem pode agir segundo o instinto imediato, segundo o desejo irreflectido, segundo a vontade em última instância que ele reconhece a necessidade de um poder de moderação que é de natureza intelectual, uma vez que esse poder de moderação passa em revista todos os motivos, antecipa cenários e desenvolvimentos possíveis e aponta para um juízo motivado, mas de maneira a que esta motivação salvguarde o bem no seu conjunto e não os bens isolados que muitas vezes não conduzem a bom porto. Este cálculo assemelha-se ao cálculo prudencial da *phronesis* no epicurismo antigo.

Está claro em Cudworth que a motivação amorosa é uma verdadeira lei imanente que condiciona a liberdade, mas Cudworth define a liberdade muito à maneira de Santo Anselmo, como um poder de não fazer, como um poder de não fazer certas escolhas. São os que podendo seguir o caminho do amor próprio ou o caminho do amor pelo bem, e que se interditam a seguir uma das possibilidades e reconhecem que a liberdade é seguir o caminho do bem, podem tornar-se a lei para si próprios. É que é nesta obediência que, embora se possa ver uma necessidade constringente, não há servidão nem ausência de liberdade, e por

isso se pode dizer que eles se podem tornar a lei para si próprios, ou melhor, talvez que assim eles se tenham tornado a fonte da sua própria lei. A lei estando inscrita na sua própria mente ou no seu próprio coração, pressupõe, e neste ponto obviamente que Cudworth faz mais uma vez eco do património platónico e até mesmo aristotélico, que obedecer-lhe vai no sentido da sua própria realização e esse é o sentido da liberdade, uma vez que a escolha contrária significaria a destruição e a morte. Em Deus tudo isto é tão evidente e perfeito que Deus não necessita do *autonomous power* mas os homens são seres racionais imperfeitos, não são regulados, como Deus, por uma razão prática pura, ou seja, pelo amor puro.

Também na cultura portuguesa jamais se encontra uma posição tão desculpabilizante relativamente ao problema do bem e do mal, e portanto também do pecado. Para Cudworth só nos casos em que se escolhe a alternativa que é, evidente e obviamente, a pior alternativa é que nos colocamos sob o império do mal e assim do pecado<sup>536</sup>.

Quando somos imorais entramos em contradição com os nossos próprios princípios constitutivos, com a nossa própria razão. Eu diria mesmo com a nossa própria natureza. O erro resultante da ignorância, que por sua vez é a não realização da natural vocação da nossa razão, ou o seu mau uso, abre o caminho ao mal. Esta abertura ao mal mais do que um episódio conjuntural e da natureza moral no sentido estrito simboliza o princípio de um falhanço, de uma não realização. A não realização do *telos* da nossa natureza fecha completamente o caminho da perfeição e da luz. E sendo assim fecha também o caminho da salvação. O ser privado da luz que conduz à salvação é um ser eternamente perdido e à deriva. Daí que o argumento gnoseológico seja ontológico na cultura pagã mas se transmute em argumento soteriológico na filosofia cristã, sobretudo, em particular, naquela que mais expressamente recebeu o património socrático-platónico e também aristotélico.

Pelo contrário ser salvo significa viver de acordo com aquilo que nós próprios vemos como sendo certo, uma vez que viver dentro deste acordo gnoseológico também significa viver de acordo com a finalidade da nossa própria existência. Ou seja conhecimento, bem e ser são peças do mesmo xadrez. O conhecimento intelectual através do bom uso da razão coloca-nos inevitavelmente no caminho do bem, por que ele é praticamente homólogo da própria essência do ser. Ir na direcção do mal é além do mais ir num caminho contraditório é ir na direcção contrária à realização de nós-próprios, é ir no caminho estruturalmente errado o mais radicalmente errado que se possa conceber porque é ir no sentido da auto-destruição, e não no sentido da realização. É até um caminho não natural. Eu diria mesmo contranatura.

Como se pode ir vendo a vontade assim como os instintos e as paixões aparecem pouco no universo semântico do neoplatonismo de Cambridge. Ora ele nunca deixa de estar presente no nosso pensamento setecentista. Perceber-se-à seguramente melhor esta diferença se tivermos em conta que alguns autores de capital importância na história do pensamento cristão desempenham papéis bem

---

<sup>536</sup> Cudworth [*Tratado sobre o livre-arbítrio*], in Hutton 1996: 196 e 197.

diferentes nos dois casos. E o exemplo mais paradigmático é Santo Agostinho. Ele está sempre presente em quase toda a nossa reflexão, e é muito menosprezado pela escola de Cambridge. Reaparecerá porém com força na reflexão Jansenista o que não será por acaso. É a Patrística que desempenha o papel predominante na reflexão dos *Cambridge Platonists*, e sobretudo a Patrística grega, aquela onde o património platónico e neoplatónico mais se fez sentir.



### I. 2. 10. 3. Malebranche

Já em Malebranche a ideia nuclear é como vimos a ideia de ordem, e portanto também a ideia concomitante de desordem. Os adjetivos, desordenado, desregrado e desregulado, tornam-se assim recorrentes para caracterizar todas as situações viciosas.

“La raison de ceci est que tout homme, quelque déréglé qu’on le suppose, pourvu néanmoins que la Raison ne soit point entièrement éteinte en lui; tout homme, dis-je, sait du moins d’une manière extrêmement confuse et obscure, d’un côté que Dieu est juste, qu’il veut l’ordre, qu’il ne peut récompenser le désordre; et de l’autre que les corps sont indignes d’amour, qu’ils ne peuvent être le bien des esprits, et qu’ainsi Dieu ne peut rendre heureux ceux qui les aiment. Car on sait naturellement que l’on a un maître, que ce maître aime l’ordre; et l’on ne s’abandonne jamais à ses passions sans en appréhender les suites”<sup>537</sup>.

Mas é o pecado que é a fonte por excelência de todos os desregramentos. E portanto “ce qui a été sagement établi de Dieu pour conserver l’homme dans son innocence, et pour lui fournir quelque sujet de mérite, est devenu, par le péché et en conséquence de l’ordre immuable de la justice, le principe de tous ses dérèglements”<sup>538</sup>.

Assim a ordem é divina e a desordem é produzida pelo pecado. A instância do divino é a da regra e de tudo o que é regrado enquanto o vício e o mal são da família do desregramento e da desregulação. Assim o amor pela ordem é a virtude nuclear e capital e, por exemplo, um coração desregrado é simplesmente um coração mais disposto ao mal que ao bem.

No tratado de moral Malebranche formula o seu ocasionalismo<sup>539</sup>. No auge do seu intelectualismo de clara proveniência aquiniana surge mesmo a possibilidade de formulação de um anti-voluntarismo e antipositivismo radical. Tudo em nome da Ordem. Assim: Depois de evidenciar a nossa racionalidade e dela inferir a submissão à ordem afirma:

“Dieu étant juste, il est nécessaire qu’il fasse sentir le plaisir de la jouissance et par là qu’il rende heureux celui qui par son application pénible recherche la connaissance de la vérité, et qui par le bon usage de sa liberté et par la force de son courage, se conforme à sa loi, l’Ordre immuable; malgré les efforts de la concupiscence: supportant les douleurs, méprisant les plaisirs, et rendant cet honneur à la Raison de la croire sur sa parole, et de se consoler sur ses promesses. Chose étrange, l’homme sait bien qu’il ne dépend point immédiatement de ses désirs de jouir du plaisir, ni d’éviter la douleur: il sent au contraire qu’il dépend de lui de bien penser et d’aimer de bonnes choses; que la lumière de la vérité se répand en lui lorsqu’il le souhaite, et qu’il dépend de lui d’aimer et de suivre l’Ordre (Je suppose encore un coup les secours nécessaires qui ne manquent à ceux qui ont la foi, que par leur négligence.) Et cependant l’homme ne cherche que le plaisir, et il néglige le principe de son bonheur éternel, la connaissance et l’amour semblables à la connaissance et à l’amour de Dieu, la connaissance de la vérité et l’amour de l’Ordre: car comme j’ai déjà dit, celui-là connaît et aime comme Dieu connaît et aime, qui connaît la Vérité et qui aime l’Ordre. (XIX) (...) Nous sommes raisonnables, notre vertu, notre perfection c’est d’aimer la Raison, ou plutôt c’est d’aimer l’Ordre. (...) C’est principalement la connaissance et l’amour des rapports de perfection, ou des vérités pratiques, qui fait notre perfection. Appliquons-nous donc à connaître, à aimer, à suivre l’Ordre: travaillons à notre perfection. À l’égard de notre bonheur, laissons-le entre les mains de

---

<sup>537</sup> Malebranche [*Obras, Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XIV], in Rodi-Lewis 1992: 292.

<sup>538</sup> Malebranche [*Obras, Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XIV], in Rodi-Lewis 1992: 337.

<sup>539</sup> O ocasionalismo é, no essencial, uma reformulação das causas segundas aquinianas.

Dieu, dont il dépend uniquement. Dieu est juste, il récompense nécessairement la vertu. Tout le bonheur que nous aurons mérité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir. (XX). C'est l'obéissance que l'on rend à l'Ordre, c'est la soumission à la loi divine qui est la vertu en tout sens. La soumission à la nature, aux suites des décrets divins, ou à la puissance de Dieu est plutôt nécessité que vertu. On peut suivre la nature et se dérégler, car maintenant la nature est dérégulée. On peut au contraire résister à l'action de Dieu, sans contrevenir à ses ordres: car souvent l'action particulière de Dieu est tellement déterminée par les causes secondes ou occasionnelles, qu'en un sens elle n'est point conforme à l'Ordre<sup>540</sup>.

Malebranche coloca em contacto o amor próprio e o amor da Ordem, não para condenar o primeiro mas para o subalternizar. No amor próprio não há sombra de virtude, apenas necessidade. Só o amor intelectual pela ordem é a virtude. É aliás a única virtude, a virtude nuclear a partir da qual toda a acção virtuosa decorre. Não há mais nenhuma virtude senão o amor pela Ordem.

O amor pela ordem é acompanhado, deve ser acompanhado, pelo sacrifício do amor próprio, quer isto dizer que a procura da felicidade por exemplo não consagra nenhum mérito, uma vez que ela pertence ao domínio da determinação e da necessidade:

“Chercher son bonheur, ce n'est point vertu, c'est nécessité: car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux, et la vertu est libre. L'amour-propre, à parler exactement n'est point une qualité qu'on puisse augmenter ou diminuer. On ne peut cesser de s'aimer: mais on peut cesser de se mal aimer. On ne peut arrêter le mouvement de l'amour-propre: mais on peut le régler sur la loi divine. On peut, par le mouvement d'un amour-propre éclairé, d'un amour-propre soutenu par la foi et par l'espérance, et animé para la charité sacrifier ses plaisirs présents aux plaisirs futurs, se rendre malheureux pour un temps, afin d'éviter la vengeance éternelle du juste juge. Car la grâce ne détruit point la nature, le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bien en général, ne s'arrête jamais. Les pécheurs et les justes veulent également être heureux. Ils courent également vers la source de leur félicité: mais le juste ne se laisse ni tromper ni corrompre par les apparences qui le flattent. L'avant-goût des vrais biens le soutient dans sa course. Mais le pécheur aveuglé par ses passions, oublie Dieu, ses vengeances et ses récompenses, et emploie tout le mouvement que Dieu lui donne pour le vrai bien, à courir après des fantômes. (IV). Ainsi l'amour-propre, le désir d'être heureux n'est ni vertu ni vice: mais c'est le motif naturel de la vertu, et qui devient dans les pecheurs le motif du vice. Dieu seul est notre fin, Dieu seul est notre bien, la Raison seule est notre loi”<sup>541</sup>.

Esta ideia de que o nosso comportamento, que de facto não pode deixar de ser intuitivamente coordenado pelo desejo da felicidade, porque isso é constitutivo da nossa natureza, pode acontecer à margem da regra, isto é da ordem, ou pode dar-se tendo o horizonte da ordem, da *regula* aquiniana em toda a conta. Esta ideia, dizia, é a genuína ideia de S. Tomás de Aquino da submissão à *regula*, para evitar o mal. O mal não é substancial, ele ocorre no quadro do processo da procura do bem. Mas a leviandade ou a vaidade ou até mesmo o orgulho, daquele que ao agir resolve ou se esquece não ter a regra em linha de conta, acaba por desencadear uma acção desregulada, desregrada, e é isso que é o mal. É o que a expressão «on peut le régler sur la loi divine», significa. Porque as acções só são boas quando são

---

<sup>540</sup> Malebranche [*Obras, Traité de morale*, I, XVIII a XX], in Rodi-Lewis 1992: 430 a 432.

<sup>541</sup> Malebranche [*Obras, Traité de morale*, II, XIV (III e IV) ], in Rodi-Lewis 1992: 644 e 645.

conformes à Ordem: “elles sont méritoires, parce qu’elles sont accompagnées du sacrifice qu’on fait de l’amour propre à l’amour de l’Ordre”<sup>542</sup>.

Agir por conta própria e não ter a lei em conta, quer dizer a regra, quer dizer, o amor pela ordem, pode conduzir e conduz regularmente a qualquer coisa de desregulado e desregrado. O eudemonismo aristotélico-tomista subjaz a esta construção intelectualista e ocasionalista em Malebranche. Mas o que se continua a vislumbrar ao longe, embora com roupagens conceptuais e semânticas diferentes e novas é a velha ideia de que o nosso comportamento deve ser regulado pela moderação e pela temperança, e assim enformado virtuosamente, porque se obedecer apenas ao instinto eudemonista do amor próprio, não terá nenhum valor, uma vez que o reino da necessidade expulsa a virtude, «car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux».

Só a virtude é livre. E só a liberdade compromete enquanto escolha. E a única escolha virtuosa possível é que é aquiniana: regular o nosso amor próprio pela lei divina. É nesta modéstia, nesta humildade, quer dizer, recuperando o léxico antigo, nesta moderação, temperança e prudência, que reside o sentido do acto virtuoso. Porque o sentido do limite que enforma a *areté* tradicional é pela rejeição do excesso, ou seja da *ubris*, uma recolocação do ente no âmbito dos seus poderes, que não são divinos, mas humanos.

Esta nova *areté*, acaba por ir no mesmo sentido. Ao regular os seus actos pela sobredeterminação da lei e da ordem, o homem reconhece uma instância tutelar, que o excede e aquém da qual se deve colocar. Está implícito o reconhecimento das duas instâncias e da superioridade de uma relativamente à outra. Também na moral clássica o homem recua para dentro de limites e assim obedece aos deuses. E também aí transgredir equivale a um sentimento homólogo do orgulho.

Situar-se no plano da *ubris* é pretender-se ao estatuto de uma semelhança com os deuses. Não ter em conta a lei ou a regra, ou a ordem, é também pretender situar-se no plano da autonomia divina, num plano de auto-suficiência a que de facto só Deus acede. A falta de humildade, a arrogância, o orgulho são idênticos, independentemente do nome que se lhe queira dar. E aliás o léxico que Malebranche escolhe, até pela sua conformidade com o intelectualismo de raiz clássica, aproxima-o da dicotomia clássica da moderação *versus* excesso [*sophrosyne* (σωφροσύνη) / *ubris* (ὕβρις)]. Desregramento ou desregrado, desordem ou desordenado e desregulação, só falta mesmo a desmesura. Mas nem precisa uma vez que é a falta de medida que enforma o conteúdo moral de todos estes adjectivos.

Malebranche coloca também no domínio da necessidade a submissão ao poder divino, querendo com isso significar que só é virtuosa a acção voluntária de adequação intelectual à Ordem. O amor

---

<sup>542</sup> Malebranche [*Obras, Traité de morale*, II, XIV (III)], in Rodi-Lewis 1992: 458.

intelectual pela Ordem é que é a chave da posição malebranchista. Mas o amor pela ordem é intelectual porque pressupõe um conhecimento dessa mesma Ordem. Malebranche exprime-se assim:

“La connaissance de l’Ordre qui est notre loi indispensable, est mêlée d’idées claires et de sentiments intérieurs. Tout homme sait qu’il vaut mieux être juste que riche, que souverain, que conquérant. Mais tout homme ne le voit pas par idée claire. Les enfants et les ignorants savent bien quand ils font mal. Mais c’est le reproche secret de la Raison qui les reprend: ce n’est pas toujours que La lumière les éclaire. Car l’ordre, pris spéculativement et précisément en tant qu’il renferme les rapports de perfection, éclaire l’esprit sans l’ébranler; et l’Ordre, considéré comme la loi de Dieu, comme la loi de tous les esprits, considéré précisément en tant qu’il a force de loi, car Dieu aime, et veut invinciblement qu’on aime l’Ordre, ou toutes choses à proportion qu’elles sont aimables: l’Ordre, dis-je, comme principe et règle naturelle et nécessaire de tous les mouvements de l’âme, touche, pénètre, convainc l’esprit sans l’éclairer. Ainsi on peut voir l’ordre par idée claire, mais on le connaît aussi par sentiment: parce que Dieu aimant l’Ordre, et nous imprimant sans cesse un amour, un mouvement pareil au sien, il est nécessaire que nous soyons instruits par la voie courte et sûre du sentiment, quand nous suivons ou abandonnons l’Ordre immuable”<sup>543</sup>.

Ficamos com a ideia, bem nítida, de que Malebranche deposita o último poder de regulação na razão e não no sentimento. A luz, o instinto, o sentimento, o amor mesmo, desempenham um papel muito importante, mas podem falhar. Nessa altura só a razão pode vir em auxílio do homem. E tudo isso se desmorona justamente pela presença do pecado, que introduz o desregramento e a desordem.

“Mais il faut prendre garde que le péché qui a introduit la concupiscence, rend souvent peu sûre la voie de discerner l’Ordre par sentiment ou par instinct: parce que les inspirations secrètes des passions sont de même nature que ce sentiment intérieur. Car, quand on agit contre l’opinion et la coutume, on sent souvent des reproches intérieurs assez semblables à ceux de la Raison et de l’Ordre. Avant le péché le sentiment du reproche intérieur n’était point un signe équivoque: car alors il n’y avait que ce sentiment qui parlât en maître. Mais depuis le péché les inspirations secrètes des passions ne sont point soumises à nos volontés. Ainsi il est facile de les confondre avec les inspirations de la vérité intérieure lorsque l’esprit n’est point éclairé de quelque lumière. C’est pour cela qu’il y a tant de personnes qui de bonne foi défendent des erreurs abominables. Une fausse idée de religion et de morale qui s’accommode avec leurs intérêts et leurs passions leur paraît la vérité même: et convaincus par le sentiment intérieur qui justifie leurs excès, ils poussent leur zèle indiscret et téméraire avec tout le mouvement de l’amour-propre”<sup>544</sup>.

Ora, como já se viu, a moralidade não pode repousar em cima do amor próprio, uma vez que este, que outra coisa não é do que o desejo de ser feliz, não é nem virtuoso nem vicioso em si mesmo. Mas ele desempenha um papel absolutamente relevante, porque é ele que põe o ser no caminho da virtude ou do vício. Sem esse desejo egoísta, à priori, o problema do bem e do mal não chegaria a colocar-se, e para Malebranche nem mesmo a procura de Deus. Neste ponto Malebranche coloca-se na linha de pensamento de Santo Agostinho, que relacionava o desejo de felicidade, com o desejo de perfeição. Sem esse desejo, espécie de semente insaciável, o homem provavelmente perderia a sua dimensão de perfectibilidade ontológica e espiritual.

---

<sup>543</sup> Malebranche [*Obras, Traité de morale*, I, V (XIX)], in Rodi-Lewis 1992: 469 e 470.

<sup>544</sup> Malebranche [*Obras, Traité de morale*, I, V (XX)], in Rodi-Lewis 1992: 470.

Note-se agora como ao abandonar a genealogia intelectualista e racional, quer dizer, ao abandonar a tradição aquiniana as coisas se começam logo a passar de outro modo. Veja-se a título de exemplo o que se passa no pensamento e na obra do jansenista Pascal.

O registo da rejeição da *ubris* continua e é completo em Pascal e no seu Jansenismo. Mas agora a rejeição do excesso e de todas as formas de espírito dionisíaco aparecem associadas pelo integrismo religioso a um desprezo pelo mundo. Tudo é considerado vão e inútil. Tudo é vaidade. Estamos no quadro de uma rejeição radical, de um *contemptus mundi*. Dá-se assim (e contudo) um deslocamento para um registo de tipo proto-existencialista e que a mim me parece exprimir um certo estilo barroco retardatário, aliás bem sintetizado na pervivência e proeminência de dois temas recorrentes do barroco, a vaidade e a ilusão. Este *contemptus mundi* é típico do barroco: “qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même”<sup>545</sup>. Sente-se por perto, de resto, a mesma sombra tutelar do barroco, ou seja Santo Agostinho. E devo salientar que este pensamento se insere num capítulo subordinado à ideia bem pascaliana da impossibilidade de ser feliz, no âmbito mais vasto da condição miserável do homem.

A hipervalorização do repouso, vai no mesmo sentido. Reconhecendo-se, porém, que o problema não está tanto no repouso ou no movimento mas na lógica infernal da equação que correspondendo a uma alternância obsessiva entre repouso e movimento, empurra o ser para uma existência miserável: “Ainsi s’écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles; et si on les a montés, le repos devient insupportable par l’ennui qu’il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte”<sup>546</sup>. O tema articula-se com a problemática do «divertissement», que é como sabemos um dos elementos da dicotomia tão cara a Pascal, do «divertissement / sérieux».

Pascal foi muito influenciado pela obra de Jansenius, Augustinus (1640), impregnando-se da ideia de que desde o pecado original o homem perdeu a possibilidade do caminho do bem. Com a queda o homem perdeu o sentido (faculdade) da autodeterminação. Todo o alento moral é um prémio da graça divina que Deus atribui por deliberação e apreciação livre e arbitrária. Assim resulta óbvio o carácter incompreensível do poder divino e da divina revelação. E, bem entendido, a superioridade da vontade sobre o intelecto. Pascal acabará por desprezar o conhecimento e a sabedoria dos homens, assim como a própria capacidade moral humana.

Num sentido completamente diverso vai a grande tradição moral inglesa do século XVIII. Butler na apreciação do problema do mal segue no essencial a linha de S. Tomás de Aquino, quando reconhece que o mal não existe. O mal é não ser. O mal é nada. Pelo que só pode aparecer como (perversão ou) erro na prossecução do bem. Como diz Butler não existe algo como “love of injustice, oppression, treachery, ingratitude, but only eager desires after such and such external goods; (...) and that the principles and

---

<sup>545</sup> Pascal [*Pensées*, II, I, 2<sup>a</sup>, 238], in Kaplan 1982: 199.

<sup>546</sup> Pascal [*Pensées*, II, I, 2<sup>a</sup>, 232], in Kaplan 1982: 195.

passions in the mind of man which are distinct both from self-love and benevolence, primarily and most directly lead to right behaviour with regard to others as well as himself, and only secondarily and accidentally to what is evil”<sup>547</sup>.

E quais são os motivos inventariados por Butler, pelos quais ao perseguir o bem os homens às vezes tropeçam no mal: imprudência, intemperança, excesso etc. O fundo é clássico e aristotélico-tomista. A falha está na imoderação, desregramento e desordem etc. Não é Butler que diz?: “Is not the middle way obvious?”<sup>548</sup>.

Parece-me que em todos os casos em que se não reconhece a positividade e substancialidade do mal, e não é à perversão da vontade que se deve imputar a responsabilidade maior, o dispositivo da moderação, temperança e prudência tem todas as condições para funcionar bem. Este dispositivo promove a virtude, no quadro de uma actuação em que sobressai o cuidado e a atenção. Por outro lado ele tem em conta o velho argumento ontognoseológico que ao estimular o bem estimula também a verdade, e ao estimular a verdade combate o erro. Erro e leviandade (falta de atenção) são os maiores inimigos de uma prática da prossecução do bem. É o facto de não se ter a regra em conta que conduz ao desregramento e à desregulação. As regras são as «*moral considerations*» referidas acima. A problemática do limite associada à questão da moderação e do excesso funciona aqui como propedêutica do problema do bem e do mal.

E é ainda a mesma orientação que encontramos na apologética cristã de um Bergier. A promoção da moderação e a evitação do excesso. No entanto o trabalho de cristianização dos valores da apolinicidade clássica está agora mais adiantado. Uma forma de proceder ao avesso da laicização e da secularização. Fomenta-se portanto a moralidade em valores que possuem uma origem arqueológica clássica mas apenas na perspectiva de que a sua última fonte sejam as escrituras e Deus. Primeiro o articulado é aristotélico, como até poderia ser epicurista, neste tom: “Les passions seront-elles la règle et le fondement de nos devoirs? le premier devoir du sage est de les combattre, de les modérer, d’en prévenir l’excès et les ravages”<sup>549</sup>.

A obra de Bergier surge no contexto apologético de um combate feroz contra o materialismo do Barão de D’Holbach. E portanto o inimigo por excelência é o *conatus essendi*, em D’Holbach muito teorizado numa perspectiva exclusivamente egoísta. Para Bergier a moralidade é justamente o contrário do instinto de perseverança do ser, e culmina assim: “Il est évident que confondre l’honnête avec l’utile, la vertu avec le bien physique, le devoir avec les passions, l’obligation morale avec les désirs toujours

---

<sup>547</sup> Butler 1726: 44.

<sup>548</sup> Butler 1726: 45.

<sup>549</sup> Bergier 1771: 259.

renaissants de notre coeur, c'est détruire la morale au lieu de l'établir"<sup>550</sup>. E naturalmente acaba por fixar a fundamentação moral nos textos sagrados: "Pour réconcilier la morale avec la raison, nous sommes donc forcés d'avoir recours aux notions théologiques, à l'existence de Dieu, à la distinction du corps et de l'âme, aux peines et aux récompenses d'une autre vie; si ces notions ne sont pas vraies, l'homme n'a d'autres loix ni d'autres devoirs que ceux des animaux attroupés dans les forêts"<sup>551</sup>.

É portanto a ideia de justiça que nos leva a moderar o amor próprio. A ideia de justiça favorece assim o amor próprio bem regrado e concomitantemente a piedade e a benevolência relativamente ao nosso semelhante. Pressente-se no entanto que o rigorismo religioso de Bergier se afasta consideravelmente do intelectualismo tomista. Sente-se aqui e ali a influência de Santo Anselmo e particularmente da Escolástica Franciscana, que culmina na assunção básica do voluntarismo positivista, isto é o reconhecimento da importância decisiva da implementação de um universo de recompensas e de penas.

Também Abbadie apesar de que a sua apologética protestante se situa num plano mais integrista, o que se pode ver através da radicalização do seu voluntarismo religioso e do seu positivismo jurídico, não deixa de dizer: "La morale ou la science des mœurs est l'art de régler son cœur par la vertu et de se rendre heureux en bien vivant"<sup>552</sup>.

Todo o universo semântico que estabelece a ligação orgânica entre o bem e o belo, que é em última instância produto da reflexão socrático-platónica, aparece de novo com toda a força em Shaftesbury, sobretudo no seu *Ensaio sobre o mérito e a virtude*.

Isso mesmo é logo ressaltado na introdução ao texto mais importante de Shaftesbury, quando Diderot se refere à expressão «all beauty is truth» enfatizando a relação estrutural, própria do platonismo, entre a beleza, a bondade e a verdade, insistindo na injunção fundamental do pensamento de Shaftesbury de que toda a beleza é verdade e de que a toda a beleza é bem, na linha da sua influência maior, ou seja Sócrates. O belo é sempre no socratismo o factor de mediatização entre a verdade e o ser e é através da beleza que o homem logra o sentido da harmonia consigo e com o cosmos, e portanto com os outros. Por outro lado ao estabelecer o nexos clássico também entre a virtude e a felicidade, o autor completa o nexos socrático-platónico. O bem e o belo assim como a verdade configuram o quadro que conduz à felicidade, pela via da virtude. Porque no fim de contas a virtude radica na mestria das qualidades que enformam o universo ético e estético: harmonia, proporção, ordem. Mas este léxico facilmente se transmuta num outro, que nos é igualmente familiar: moderação, temperança e prudência. Na introdução de Diderot esse

---

<sup>550</sup> Bergier 1771: 260.

<sup>551</sup> Bergier 1771: 260.

<sup>552</sup> Abbadie [*L'art de se connaître soi-même*], in Mercier 1960: 79.

é um tema fundamental e está lá preto no branco a reiteração de que Shaftesbury é o filósofo da total inseparabilidade entre o Belo, o Bem e a Verdade.

Aliás o modo como o autor articula conceptualmente o seu pensamento faz pensar numa indiferenciação entre o estético e o ético, de tal modo se usam os conceitos numa perspectiva quase sinestésica. Veja-se: “Un fait constant, c’est que, par une espèce de sympathie, le sentiment et l’amour de l’harmonie, des proportions et de l’ordre, en quelque genre que ce puisse être, redresse le tempérament, fortifie les affections sociales, et soutient la vertu, qui n’est elle-même qu’un amour de l’ordre, des proportions et de l’harmonie dans les mœurs et dans la conduite”<sup>553</sup>.

Estou certo disso, mesmo antes de tropeçar com o enfoque apropriado, que acaba por surgir mais à frente: “Au contraire, tempérer ses affections et s’exercer à la vertu, c’est tendre à son bien privé et travailler à son bonheur”<sup>554</sup>. E a virtude está nomeada. Eu não precisaria disso, uma vez que ao valorizar a harmonia, a proporção e a ordem, no plano estético, fica subentendido que há um conjunto de comportamentos considerados inestéticos, aqueles que se resguardam sob o tecto da desordem, da desregulação, da desproporção e que constituem a fealdade em si mesma. Ora para Shaftesbury, como de resto para Platão, a equação que valida a virtude é o *kalós cagathós*, que sustenta a indiferenciação entre o belo e o bem. E sendo assim anda no ar, mesmo sem ser afirmada, a ideia de que o comportamento que confere harmonia, proporção e ordem, é o que confere o carácter regrado e medido, e fica eminente que só a temperança pode lograr esse desiderato.

No fim de contas temperar as afeições é procurar atingir um desempenho virtuoso, como se diz, e é o desempenho desta virtude que logra atingir tanto a harmonia e a proporção, como a ordem e a medida, isto é o belo, como por outro lado a bondade através de actos regulados, regrados, ordenados e seguramente também medidos. Quando fala de proporção e ordem ainda parece que se está no domínio estético, mas quando se fala de *mœurs* já se está no domínio moral. No fundo o texto é sempre um texto sobre a virtude moral, e a apologia da proporção, da harmonia e da ordem faz-se a partir do natural exercício de um sentimento que é moral.

Shaftesbury recupera a doutrina aristotélica do justo meio, mas, fiel ao seu sentido estético, na perspectiva de uma proporção interior («inward proportion»).

Toda a filosofia escocesa, até pela evidência nela da ideia de bom senso, corre no sentido de uma valorização de uma ideologia da mediania. Nela confluem, não obstante, elementos diversos de ideologias clássicas e cristãs, e dentro do pensamento antigo, elementos sobretudo remanescentes das correntes helenísticas, compositamente misturadas. É o caso por exemplo do pensamento de David Hume, e o texto

---

<sup>553</sup> Shaftesbury [*An inquiry concerning virtue or merit*], in Diderot (1745) 1969: 61 [1711].

<sup>554</sup> Shaftesbury [*An inquiry concerning virtue or merit*], in Diderot (1745) 1969: 163 e 265 [1711].



que transcrevo mostra bem a amálgama de todos esses elementos, que no entanto vão todos no mesmo sentido, de uma cultura da moderação e da prudência:

“Are not justice, fidelity, honour, veracity, allegiance, chastity, esteemed solely on account of their tendency to promote the good of society? Is not that tendency inseparable from humanity, benevolence, lenity, generosity, gratitude, moderation, tenderness, friendship, and all the other social virtues. Can it possibly be doubted that industry, discretion, frugality, secrecy, order, perseverance, forethought, judgement, and this whole class of virtues and accomplishments, of which many pages would not contain the catalogue; can it be doubted, I say, that the tendency of these qualities to promote the interest and happiness of their possessor, is the sole foundation of their merit? who can dispute that a mind, which supports a perpetual serenity and cheerfulness, a noble dignity and undaunted spirit, a tender affection and good-will to all around; as it has more enjoyment within itself, is also a more animating and rejoicing spectacle, than if dejected with melancholy, tormented with anxiety, irritated with rage, or sunk into the most abject baseness and degeneracy?”<sup>555</sup>.

É ainda assim evidente que a linha de fractura central, apesar do carácter eclético dos fundamentos ético-morais do texto, é a linha que separa a moderação - temperança do excesso. Do lado da moderação - temperança e seguramente da prudência também, cabem a serenidade, a ordem, a frugalidade, a modéstia, a descrição apolínea, a decência e as boas maneiras e, claro, a benevolência. Do lado do excesso, estão todas as antinomias. (G)

---

<sup>555</sup> David Hume [*An Enquiry concerning the Principles of Morals*], in Beauchamp 1998: 151.

## I. 2. 11. Jusnaturalismo, secularização e mediania.

### I. 2. 11. 1. Burlamaqui.

E uma vez que entrámos dentro do domínio do direito natural interessa ver como é que as coisas se passavam na obra de autores que marcaram mais de perto a cultura portuguesa do século XVIII.

É bem evidente que o eclectismo de um Burlamaqui pende apesar de tudo para uma valorização do dispositivo intelectualista e classicizante da moderação, e até de uma clara oposição moderação, excesso, como fonte de compreensão do problema da felicidade, enquanto epifenómeno do problema do bem e do mal. As fontes do mal são a ignorância do entendimento e a fraqueza da vontade, por esta ordem. “A malícia, a crueldade, a injustiça sempre são efeitos da ignorância, ou da fraqueza”<sup>556</sup>.

E Deus não pode fazer o mal porque é ao mesmo tempo sábio e bom. A sabedoria é prévia. O erro, a ignorância instigam ao mal. A perfeição do entendimento procura a verdade, o conhecimento da verdade. A ele opõe-se a ignorância e o erro que são enfermidades da alma<sup>557</sup>.

Entende-se por felicidade aquela satisfação interior da alma que nasce da posse do Bem e por Bem, tudo o que convém aos homens para a sua conservação, para a sua perfeição, para a sua comodidade, ou para o seu gosto, pelo contrário as inclinações e as paixões (...) turbulência (...) tiram a alma do seu sossego natural<sup>558</sup>.

É por isso que à semelhança de Locke, Burlamaqui recomenda em muitas situações a suspensão (do juízo) da deliberação. A suspensão do juízo e da deliberação que lhe é correlata são de facto uma forma de prudência. De *phronesis*. A *epoché* céptica e a *phronesis* aristotélica ou epicurista visam a tranquilidade e a certeza, porque em minha opinião a liberdade é o fazer ou não fazer. O acto de suspender é um acto de prudência. (Na acepção da *phronesis* enquanto sabedoria prática)<sup>559</sup>.

Depois é que entra a questão da regulação:

“Observam os filósofos que tudo, o que serve para a nossa conservação, foi revestido de alguma coisa agradável (...) em uma palavra tudo o que é útil, nos agrada mutuamente, e por todo aquele tempo, que nos é útil. (...) Por ventura deixa de o ser; porque as coisas tem chegado a um excesso perigoso? Já estamos advertidos disso por um sentimento oposto. (...) Tal é a feliz, e doce economia da natureza, que ajunta o prazer com o exercício moderado dos nossos sentidos, e das nossas faculdades; e tudo o que nos cerca, é para nós origem de gosto, todas as vezes que sabemos possuí-lo com descrição”<sup>560</sup>.

Sublinho a rejeição do excesso, a apologia da moderação e ainda o culto da descrição, que seguramente não anda longe da modéstia cristã, mas curiosamente pode ter resultado da cristianização da

---

<sup>556</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 15.

<sup>557</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 13.

<sup>558</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 19 e 20.

<sup>559</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 24.

<sup>560</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 15 e 16.

*lathe biosas* epicurista. E assim não deixa de avisar para os maiores perigos: os vícios e as paixões que podem obscurecer as luzes da razão. O esquema é clássico, sobretudo socrático-platónico, mas também estóico<sup>561</sup>.

No horizonte persiste uma leitura enquadrada pelos referentes da cultura clássica cristianizada. Pode-se mesmo ver como o sentido eudemonista ainda presente em Santo Agostinho se articula com a ideia finalista de natureza, tributável ao aristotelismo, numa linha intelectualista que vai no sentido do determinismo metafísico tomista: “E se acrescentarmos a tudo isto, (...) que as Leis, que Deus nos dá, se dirigem a aperfeiçoar a nossa natureza, a prevenir todo o abuso, e a conservar-nos dentro do uso moderado dos bens, donde depende a conservação do homem, a sua excelência, e a sua felicidade tanto pública, como particular”<sup>562</sup>. Por outro lado ficam sinais de que Burlamaqui não foi insensível a elementos de um utilitarismo hedonista, muito mitigado, e que assoma apenas através de uma terminologia em que o prazer é filtrado semanticamente pelo sentido do agradável, que exprime mais deleite que prazer propriamente. Mas há que reconhecer que, ainda que filtrado por uma linguagem eufemística, o elogio do prazer, e a sua articulação utilitarista, e sobretudo na sua íntima conexão com o dispositivo da moderação e da prudência, aponta para um discurso das luzes. Pela presença da doçura, amizade, moderação, bondade de Deus etc., parece-me que Burlamaqui se situa numa tradição genealógica que entronca em S. Tomás de Aquino e que com mais proximidade deve mais ao neoplatonismo de Cambridge, do que à tradição voluntarista que vem de Santo Agostinho, que passa pela Escolástica Franciscana, pela Reforma e pelo Puritanismo anglo-saxónico do século XVII. E exprime, ao invés do pessimismo das correntes integristas, uma vaga de fundo optimista que é comum com as luzes, optimismo que é ôntico e ontológico: “O fim, que Deus se propôs a respeito das suas criaturas, e em particular a respeito do homem, não pode ser, por uma parte, senão a sua glória; e por outra a perfeição, e felicidade das suas criaturas, quanto a sua natureza, ou a sua constituição as faz capazes”<sup>563</sup>.

Mais à frente a moderação parece transgredir as suas naturais fronteiras de validade ética para se alcandorar a uma dimensão ontológica: “A moderação é necessária à felicidade assim como à perfeição e à conservação”<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 9.

<sup>562</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 16 e 17.

<sup>563</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 20.

<sup>564</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 55 e 56.

## I. 2. 11. 2. De Felice.

Isto mesmo e praticamente nos mesmos termos é afirmado por outro teórico do direito natural, De Felice, cuja obra circulou em Portugal ao longo do século XVIII: “les lois que Dieu nous donne, tendent à perfectionner notre nature, à prévenir tout abus, à nous retenir dans cette usage modéré des biens de la vie, d’où dépend la conservation de l’homme, son excellence et son bonheur, tant public que particulier”<sup>565</sup>. No entanto a relevância atribuída às leis de Deus faz pressupor a predominância de um esquema voluntarista e positivista. E pressupõe.

A verdade é que para De Felice, que foi autor bastante lido em Portugal, invertem-se os dados da questão relativamente ao que disse Burlamaqui. Agora é a Lei que funda a moralidade e não o contrário. Logo na Lição VI: “car on entend par moralité d’actions humaines, leur conformité ou leur opposition à la loi. Ainsi la moralité n’est que le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle; et l’on appelle morale l’assemblage des règles que nous devons suivre dans nos actions”<sup>566</sup>. Ou em termos idênticos aos de Locke: “une action moralement bonne ou juste est celle qui est en elle-même exactement conforme à la disposition de la Loi, et qui d’ailleurs est faite dans les dispositions, et accompagnée des circonstances conformes à l’intention du Législateur”<sup>567</sup>.

O positivismo jurídico, subserviente a uma concepção voluntarista de Deus, está todo nesta bela síntese: “L’idée de morale renferme celle d’obligation, l’idée d’obligation celle de loi, l’idée de loi celle de législateur, et l’idée de législateur celle de rémunérateur ou de vengeur: c’en est la Sanction”<sup>568</sup>. E isto é, de facto, positivismo legal puro. Locke disse-o praticamente pelas mesmas palavras. E Locke, como hei-de mostrar é um positivista e um voluntarista puro e modelar. Em boa verdade não há, no que diz respeito ao essencial, e no plano estritamente jurídico, nada de substancialmente diferente entre por exemplo Hobbes e Locke<sup>569</sup>.

O pensamento de De Felice ao fazer a articulação sistemática entre experiência, sensismo, voluntarismo e pessimismo religioso situa-se numa linha de pensamento que Cassirer magistralmente

---

<sup>565</sup> De Felici 1759: 75.

<sup>566</sup> De Felici 1759: 64.

<sup>567</sup> De Felici 1759: 65.

<sup>568</sup> De Felici 1759: 195.

<sup>569</sup> Em contrapartida, no plano ético existem diferenças de vulto. Hobbes é um internalista empírico-naturalista enquanto Locke é internalista e autonomista, no plano das motivações, sendo que o seu autonomismo é de autodeterminação, tal como em Cudworth. Não haveria grandes diferenças entre Locke e Cudworth se não fosse o externalismo radical de Locke no plano dos fundamentos da moral e do direito. Aliás é este externalismo de origem calvinista que está na génese da incompatibilidade radical entre Locke e Shaftesbury. Chamei Hobbes e Locke aqui apenas para confirmar uma suspeita minha que desde os primeiros contactos com a cultura portuguesa do século XVIII se foi acentuando. A de que ela é mais voluntarista e positivista e portanto externalista no plano da fundamentação última da moral e do direito, que intelectualista e portanto internalista. Apesar da influência que é possível diagnosticar relativamente ao neoplatonismo de Cambridge, acontece que a profunda influência de Santo Agostinho, que vem desde o Barroco, foi mais determinante. Segundo Darwal o empiro-naturalismo é inspirado pela crença (convicção) de que qualquer explicação aceitável de obrigação deve ser consistente com o que a ciência empírica diz acerca do mundo (incluindo nós).

desconstruiu na sua obra *O renascimento platónico em Inglaterra*, e coloca De Felice, apesar do seu hedonismo, fora do trilho humanista das luzes.

O que torna tudo ainda mais duvidoso e complicado é o carácter inextricavelmente eclético na obra de De Felice. E estou a falar de um eclectismo ao nível dos princípios o que se torna inaceitável porque nesse plano o autor produz sistemas de pensamento absolutamente contraditórios: atente-se no que se segue: “car les vices de la volonté viennent d’un vice de l’entendement”<sup>570</sup>, o que situa o autor na trajetória da tradição intelectualista.

Ou ainda e muito mais grave porque o texto que se segue significa não só a rejeição do modelo positivista como a enfeudação radical ao modelo intelectualista e até ontognoseológico: “En effet, ce n’est que par la connaissance du vrai et du faux que nous pouvons prétendre de parvenir à celle du bien et du mal”<sup>571</sup>. A que é que estará ligado o hedonismo de De Felice? A Locke muito provavelmente.

E talvez que por isso De Felice, muito mais do que Burlamaqui, promova uma concepção de tipo hedonista. Um hedonismo que oscila entre o hedonismo dinâmico de tipo cirenaico e um sensualismo materialista de tipo epicurista, mais centrado na evitação da dor. Chamar-lhe-ia um hedonismo formalmente lockeano:

“Pour ce qui est des plaisirs, il faut remarquer d’abord que le sentiment qui porte l’homme à les rechercher et à fuir la douleur, n’a par lui-même rien que de naturel et de raisonnable. En effet, nous sommes portés par une loi mécanique à embrasser le bien en général et à éviter le mal, à préférer des sentiments agréables aux sentiments désagréables; or tout bien véritable produit du plaisir ou des sentiments agréables: tout mal véritable produit de la douleur ou des sentiments désagréables. Donc, c’est par la constitution de notre nature même, et par une force irrésistible, que nous aimons et que nous recherchons le plaisir”<sup>572</sup>.

Há prazeres bons e maus mas à boa maneira epicurista existe uma coisa que é a sabedoria e a prudência que nos deve ajudar a escolher. E claro, à boa maneira epicurista também, logo aparece a moderação das paixões e a suspensão do juízo, forma moderna e particularmente lockeana da prudência epicurista e da *epoché* céptica<sup>573</sup>.

Num ponto, no entanto, De Felice afasta-se completamente da sabedoria greco-latina, quando promove ao longo das páginas 207 a 210 o universo de desregulação e de desmesura, concentrado na apologia sem freio da glória, das honras, das riquezas e finalmente dos prazeres. A moderação aparece depois. Ela não é propedêutica ou profilática mas antes terapêutica. Ora isso não configura um quadro clássico ou helenístico. É muito mais Cálicles ou Trasímaco que falam aí. Quer dizer, ele promove a moderação fora da moderação. A moderação de recurso fora da moderação como princípio. É como se

---

<sup>570</sup> De Felici 1759: 212.

<sup>571</sup> De Felici 1759: 213.

<sup>572</sup> De Felici 1759: 209.

<sup>573</sup> Pessoalmente penso mesmo que a suspensão do juízo e da deliberação em Locke colhe as duas influências helenísticas: a *phronesis* epicurista e a *epoché* do cepticismo.

fosse possível o culto da *ubris* e só depois a intervenção da *sophrosyne* e da *phronesis*, para justamente resolver o problema criado pelo excesso. Isso não é clássico nem helenístico e portanto também não é cristão. Nestes casos a validade moral reside na dicotomia e na oposição inconciliável, pela via da articulação do bem com o limite e do mal com o ilimitado, entre a moderação e o excesso.

### I. 2. 11. 3. Muratori e Genovesi.

É muito menos problemático o pensamento de Ludovico Antonio Muratori. Desde logo porque a posição intelectualista domina em toda a linha como ainda pelo facto de que os elementos do modelo do limite e da moderação predominam e dão coerência ao esquema intelectualista. Em Muratori até a definição da filosofia moral obedece ao esquema enunciado: “Ser sábio e conduzir a vida segundo a norma da prudência é o ofício da filosofia moral”<sup>574</sup>.

E para que não haja dúvidas é o próprio Muratori que hierarquiza as faculdades e afirma: O intelecto deve dirigir a vontade para o Bem isto é para a felicidade; o que coloca logo Muratori na senda do intelectualismo mas também na senda do eudemonismo, porque o eudemonismo é propriamente esta identificação do bem com a felicidade. Este intelectualismo situa-se mesmo no plano do clássico argumento ontognoseológico da tradição socrático-platónica, o que se confirma quando Muratori afirma: “a ignorância ou o entendimento limitado são as causas de tantos erros, trevas, ridículo, vaidade, confusões, desordens, (...), ambição, interesse, luxúria, (...), fraquezas e paixões do homem”<sup>575</sup>. Este esquema é ainda confirmado porque por outro lado o autor subsume todos os males na desordem, inserindo-se por aí numa tradição intelectualista socrático-platónica, mas também malebranchista, que o argumento ontognoseológico confirma.

Depois, poder-se-ia ter em conta, se necessário fosse para dissipar as dúvidas, o léxico do autores, uma vez que aí predominam os lexemas tradicionais do Classicismo: harmonia, temperança, moderação, e tranquilidade, entre outros<sup>576</sup>. Este universo neoclássico da moderação e da temperança, por um lado, e da harmonia, equilíbrio, por outro lado, reforçam tudo o que foi dito antes. A posição de Muratori é intelectualista, embora por vezes se abra a influências divergentes relativamente a este intelectualismo neoclássico com um claro suporte socrático-platónico. Ora de onde virá este filão platonizante? Seguramente do círculo dos *Cambridge Platonists*.

Um outro elemento que conecta Muratori com a filosofia antiga, e neste particular com o *Hortênsio* de Cícero ou com a *Consolação da Filosofia* de Boécio, é a sua profunda valorização do papel da filosofia na vida moral. A filosofia é o caminho da sabedoria e esta é o caminho da virtude: “necessari sono a gli Animi i medicinali insegnamenti della Filosofia per mantenere in essi l’armonia e il buon temperamento della Virtù, de gli Appetiti, e Desideri, e la moderazione delle Passioni, e una Tranquillità costante col continuo Amore de Buono, e del Vero”<sup>577</sup>.

---

<sup>574</sup> Muratori 1737: 7.

<sup>575</sup> Muratori 1737: 14

<sup>576</sup> Muratori 1737: 17.

<sup>577</sup> Muratori 1737: 17. Note-se que é sempre susceptível de que este tipo de posição se prenda directamente com Aristóteles, através do Livro X da *Ética a Nicómaco*.

Anda por aqui muita filosofia do paganismo, como já disse. Pressente-se, como referi, o *Hortênsio* de Cícero, mas também uma boa parte da obra de Sêneca, *A tranquilidade da alma*, *A constância do sábio*, etc., e pressente-se de uma maneira geral este universo feito de moderação e temperança que colhe no que, do ponto de vista ético-moral, mais e melhor semeou a filosofia antiga, a começar por Platão e Aristóteles. Aliás esta íntima conexão que Muratori estabelece entre o bem e a verdade é profundamente aristotélico-platónica como muito bem mostrou Gadamer<sup>578</sup>.

Toda a argumentação é reiterada na obra *Della pubblica felicità*. Assim: A causa de infelicidade são as inúmeras coisas que perturbam a boa harmonia, “la sostanza della felicità, che si può sperar sulla terra, consiste nella tranquillità dell’animo e del corpo”<sup>579</sup>, etc. Por outro lado defende claramente os bens exteriores, na linha de Aristóteles, “noi dunque, se non unicamente almeno principalmente, riputiamo formarsi la felicità de’viventi dall’abbondanza e godimento di molti beni. Tali noi chiamiamo le ricchezze, gli onori, i comandi, i piaceri”<sup>580</sup>. Ao mesmo tempo que insistentemente fala de «sregolate passioni», e «ben regolato»<sup>581</sup>.

O pensamento de Genovesi situa-se num plano mais próximo daquilo que eu considero o nó de articulação do neoclassicismo com o humanismo das luzes. Desde logo por causa da clara ligação da felicidade à virtude, reconhecendo, porém, contrariamente ao que Sócrates afirma no *Ménon*, que a virtude pode adquirir-se. Entre as virtudes evidencia as virtudes aristotélicas da moderação e da temperança, relevantes para a obtenção da felicidade: “l’essenza delle Virtù, e il di lei officio in questo principalmente consiste di ben temperarli, moderarli e dirigerli”<sup>582</sup>.

Aliás Genovesi mostra-se completamente aristotélico quando define a virtude como sendo tudo o que aperfeiçoa a natureza para conseguir o seu fim, a sua finalidade. Aristotélico ou tomista. E essa finalidade da nossa natureza reside na tranquilidade e paz da vida privada e na tranquilidade e harmonia de toda a sociedade.

Ao colocar a sede das virtudes intelectuais na alma e na razão e as virtudes morais na vontade, Genovesi não altera nada relativamente ao seu intelectualismo de base uma vez que a ordem de prioridade é da dependência da vontade relativamente à razão, o que o autor confirma nas *Lições de metafísica*: “a mim parece-me contrário a todas as ideias humanas, que a vontade se resolva, e determine sem algum fim, e razão”<sup>583</sup>; assim como n’*As Instituições lógicas*: “A obrigação do Filósofo é a de rigorosamente

---

<sup>578</sup> Gadamer 1994. Bruno Brunello, na introdução ao *Della pubblica felicità*, acentua a influência de Sêneca, Plutarco e Epicteto e ainda Aristóteles e Cícero. P. XII, confirmada pelo próprio Muratori na página 58.

<sup>579</sup> Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941: 6.

<sup>580</sup> Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941: 6.

<sup>581</sup> Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941: 11 e 43.

<sup>582</sup> Genovesi 1792: VII.

<sup>583</sup> Genovesi 1828: 69.



indagar as verdades, com especialidade as que são concernentes à felicidade do homem”<sup>584</sup>. E ainda, de forma mais específica, noutra passo d’*As Instituições lógicas* onde afirma que é preciso atacar o problema da ignorância e dos erros, porque se não nos desembaraçarmos deles ficaremos embaraçados na indagação da sabedoria. Ora sendo esta “a ciência que nos ensina a seguir os bens e a fugir os males”<sup>585</sup>, e sendo esta procura dos bens e fuga dos males, decisiva para a obtenção da felicidade, vê-se que Genovesi segue aqui em rigor a posição intelectualista de Muratori. Também na obra de Genovesi abunda o apelo à ordem, harmonia, moderação e até proporção, quer dizer, a linguagem é neoclássica.

Tudo o que se disse sobre Genovesi não impede que reconheça que, no plano estritamente epistémico, ele defende posições claramente sensistas o que acaba por influenciar as bases propedêuticas da sua gnoseologia moral. À semelhança de Locke articula o problema do bem e do mal com a questão do prazer e da dor, mas contrariamente a Locke não se deixa conduzir a uma lógica puramente externalista uma vez que não enfatiza o processo soteriológico em torno da dramatização das remunerações e das penas. Encontra-se em Genovesi uma mistura bastante sábia entre Locke e o neoplatonismo de Cambridge.

Atendendo ao peso das virtudes cristãs nas obras dos nossos autores do século XVIII é muito importante a teorização de Heinécio, um autor muito lido em Portugal no século XVIII; lido e traduzido. É que nos *Elementos de filosofia moral* publicados em Portugal e em português em 1785, assistimos desde a página 90 e até à página 95 à metamorfose das virtudes da mediania e da mediocridade clássica nas correspondentes virtudes cristãs. O expediente obedece a uma clara intenção programática com óbvios fundamentos religiosos: o homem virtuoso procura cumprir a vontade de Deus (e guarda uma temperança ou mediania, tal que nem por mais nem por menos peca contra a vontade divina). Esta ideia de mediania e de justo meio aplicado até no plano religioso, não deixa de ser bem emblemática. O mesmo se aplica a Thomasius, um autor também bastante lido no nosso século XVIII. E também neste caso predomina a linguagem que fala de temperança e humildade. Thomasius edifica um verdadeiro catecismo do sábio relativamente à moderação. E se a felicidade por vezes colide com a paz, a tranquilidade etc. O sábio deve optar sempre pela moderação<sup>586</sup>.

---

<sup>584</sup> Genovesi 1797: 7.

<sup>585</sup> Genovesi 1797: 4.

<sup>586</sup> Thomasius [*Fundamentos do direito natural e das gentes*], in Serra 1994: 240 e 241.



## II. A ideia de felicidade e o ideal de mediania na cultura portuguesa do século XVIII.

“Todo o excesso é contrário à natureza, / Que só saúde outorga à temperança, / Miseráveis mortais, se a voz seguísseis / Da, prudente razão, quantos desastres / Quantas perturbações evitaríeis! / Mas, vossa educação, vossos governos / Dos fins, da natureza vos afastam. / Recebendo impressões, não prevenidos, / (...) / Um luxo corruptor, que a mente cega, / No erro, incorrecto da visão se funda ; / Ilude a perspectiva ignaros olhos / Um falso brilho a multidão deslumbra. / Mas nos erros do instinto a razão pode / Ser só farol seguro. E se ela cede, / Se esmorece, ou se morre? Oh negro agoiro! / Tristes então de nós! Qual nau sem guia, / Naufrágio certo em turvo mar, teremos. / Sem ter seguro apoio a sociedade, / Que só sustentam da razão ditames / No abismo se despenha do infortúnio. / Que triste alternativa! Os homens pecam / Contra as leis da razão, quando sem freio / Que as coíba, ou dirija, as paixões deixam. / Deixam sem freio o arbítrio que os governa”. [Vicente Pedro Nolasco da Cunha, *Teleologia ou finalidade do homem. Poema físico-moral*, p. 29].



## II. 1. A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Os paradigmas temáticos da *media rés* na poesia portuguesa setecentista: *aurea mediocritas*, *carpe diem* e *odi profanum vulgus et arceo*.

### II. 1. 1. A ideia de mediania na obra poética de António Ribeiro Santos (a).

O culto deliberado da mediania e da *aurea mediocritas* é uma preocupação sistemática e a meu ver sintomática do Setecentismo português<sup>587</sup>. Elpino Duriense por exemplo afirma de modo categórico: “que aproveitam / Faustosas ciências, grandes planos, / Projectos e tenções de altiva glória, / Cálculos sábios, raras descobertas”<sup>588</sup>. Esta manifestação de desconfiança relativamente ao que não é modesto e moderado aparece, no entanto, e é bom que se não esqueça, ao serviço de um valor elevado, o valor da virtude, já que o poeta acaba por afirmar sentenciosamente como se de um apotegma se tratasse: “Só à Santa Virtude e à Lei foi dado / Prender em laços sociais os homens, / Fazê-los bons, fazê-los venturosos”<sup>589</sup>.

Aliás o tema da virtude é um dos temas predominantes na poesia de Ribeiro Santos, senão mesmo, de todos os temas, o mais importante. Ele aparece todavia associado a outros temas recorrentes, como a amizade e a sabedoria que na virtude se diluem. Mas também aparece associado ao valor existencial e moral da mediania onde a virtude ela própria se subsume.

A promoção da virtude como valor determinante para alcançar o bem e a felicidade é por si só muito vago e demasiado abrangente. Quase todo o século XVIII faz da lei e da virtude fundamentos de uma vida de bem e portanto boa, isto é feliz ou, utilizando a terminologia do nosso poeta, venturosa.

A valorização da virtude não é, obviamente, um elemento específico da cultura portuguesa do século XVIII. Mas o que é talvez idiossincrático da cultura portuguesa setecentista é o facto de que não se encontra no século XVIII português o equivalente extremista e radical de outras culturas onde predominam correntes de pensamento e de acção marginais à problemática da virtude ou até subordinadas a valores hedonistas e libertinos e a ideologias com acentuado pendor materialista ou mesmo ateu. A cultura portuguesa do século XVIII está profundamente impregnada de uma poderosa matriz cristã. Mas a cultura portuguesa e neste particular como toda a cultura europeia do seu tempo está também profundamente impregnada dos valores clássicos e helenísticos, embora latinizados e cristianizados em

---

<sup>587</sup> Conquanto possa e deva voltar a este assunto, quero deixar já muito claro, que penso que até nos autores e nas obras em que o neoclassicismo está melhor documentado, como é o caso da obra do jurisconsulto e poeta António Ribeiro dos Santos, permanece sempre um lastro da cultura barroca. É qualquer coisa difusa que atravessa os paradigmas temáticos cultivados tanto pelo classicismo como pelo barroco. Às vezes a decisão é difícil. Mas deve-se tomar sempre uma decisão no respeito pelos valores existenciais que estão em jogo. Quando um certo pessimismo se combina com a problemática da brevidade e permanente fugacidade da vida e do tempo assim como do sentimento de uma obstinada precaridade ontológica, é qualquer coisa da «*forma mentis*» barroca que está presente. “na vida breve / Pródigos vão do tempo, que fugindo / Nos vai subtil na rápida carreira, / Os dias consumimos”, in Santos 1812: 18 [Tomo I].

<sup>588</sup> Santos 1812: 5 [Tomo I].

<sup>589</sup> Santos 1812: 5 [Tomo I].

muitos casos. Ora essa impregnação implicava necessariamente a valorização da *areté* e da *virtus*, porque estes valores sempre foram considerados constitutivos de uma sã vida na *polis* e mais tarde na Idade Média na *Respublica Christiana*. E é por isso que a primeira parte exige a segunda para melhor se fundamentar. As virtudes incensadas aqui são a modéstia, a humildade e a vida simples. Ora estas virtudes contribuem para a definição do ideal mediano e para a caracterização ideológica do paradigma temático da *aurea mediocritas*.

Sei bem que noutros poemas o poeta não nega a importância dos grandes feitos, das grandes descobertas e muito menos o “sacro lume da imortal ciência”<sup>590</sup>, simplesmente tudo se encontra subordinado à virtude, à moral e à fé: “Que montão sem moral, sem bons costumes, / Sem justiça, sem sólida piedade / Os reinos do Universo”<sup>591</sup>. Contudo, nesta subordinação, começa a desenhar-se de uma forma inequívoca uma subalternidade, e é essa subalternidade que, mais tarde ou mais cedo, deixará passar com alguma desilusão à mistura e preferencialmente lá mais para o outono da vida, o culto de um recolhimento resignado e a aceitação de uma mediocridade dourada. É que, e posso sublinhá-lo já, o espírito apolíneo anda sempre associado a esta meditação prudente, a esta ponderação escrupulosa, que a idade e a experiência da vida desenvolvem e potenciam. Espécie de racionalidade prática, próxima do bom senso, que se adensa e avoluma à medida que a vida acumula também desilusões e fracassos. Um sim, mas..., de facto é a adversativa que melhor se casa com a apolinicidade, feita de ponderação, equilíbrio e medida, ponderação que procura sempre para esse equilíbrio um meio termo entre os extremos.

De facto e em primeira síntese, aos poucos, à medida que se avança dentro da obra de Elpino, vai-se sentido que se adensa a promoção de um modo de vida marcado pela ideia da *aurea mediocritas*.

Começa-se por louvar a paz e apostrofar a violência da guerra. “Nós, que habitamos regiões serenas do Meio Dia, plácidos gozemos o Bem da Paz”<sup>592</sup>. Ora a ideia de placidez e serenidade é apolínea. E até para condenar os desmandos ideológicos dos novos filósofos, perniciosos à boa religião, o poeta utiliza expressões onde se condena o excesso, como se o problema estivesse tão somente na falta de moderação. E assim se refere ele aos «moços alterosos», cujos defeitos maiores se prendem com o facto de que muito falam e pouco praticam, como se o excesso da linguagem não fosse acompanhado pela prática da virtude, além de que nada fizeram para pôr cobro aos antigos males. E quais são esses males ou como ele diz, os antigos costumes devassados: abusos e paixões, e vis interesses, o agro ciúme, a ira insofrida, a ambição faminta e ôca, num mundo onde “inda manda a cobiça; ainda arde o fogo”<sup>593</sup>.

---

<sup>590</sup> Santos 1812: 5 [Tomo I].

<sup>591</sup> Santos 1812: 5 [Tomo I].

<sup>592</sup> Santos 1812: 20 [Tomo I].

<sup>593</sup> Santos 1812: 27 [Tomo I].

Mas é num poema ao Doutor Ricardo Raimundo Nogueira, um entre muitos outros dedicado a este amigo, que o poeta melhor sistematiza o seu desdém pelo modelo dionisiaco da *ubris* e lhe opõe um ideário, moderado e virtuoso. Neste caso vale a pena transcrever grande parte do poema: “Que delírio, Nogueira, que mania / A tantos escritores arrebatada, / Que uns encham mil volumes de patranhas / De D. Queixote, de Amadis de Gaula, / Devaneios da ardente fantasia: / Outros folgam com cores sanguinosas / Pintar em negros quadros horrorosos / Trágicas cenas do voraz Mavorte; / Deleitam-se em contar com largo estilo / As cruentas façanhas, os estragos / Desses raios de guerra assoladora, / Que arrasaram campinas e cidades; (...) Troféus ergueram da vitórias insanas”<sup>594</sup>.

É obviamente pelo léxico que se começa a urdir esta teia “mediocre” mas virtuosa, porque o poeta jamais irá cair na armadilha do *carpe diem*, de sabor mais cirenaico<sup>595</sup>.

É verdade que o poeta, e logo na página dezanove, se refere aos prazeres, mas são, tudo leva a crer, os prazeres da paz e de uma vida serena e sem sobressaltos<sup>596</sup>, sobressaltos que o poeta associa às «loucas guerras», «bárbaras vitórias», «triunfos», etc. Elpino não hesita mesmo em propor o retiro para

---

<sup>594</sup> Santos 1812: 58 a 61.

<sup>595</sup> Contrariamente à ideia dominante, abundantemente repetida, o *carpe diem* não me parece epicurista. Não passa a ser verdade um erro muitas vezes repetido. Tão repetido que já nem se discute. Tudo o que disse e voltarei a dizer sobre o epicurismo inviabiliza este enlace já sedimentado na cultura europeia. O *carpe diem* não pode, porém, ser considerado epicurista pela simples razão de que jamais o epicurismo faz a apologia de um prazer activo, presente e dinâmico. Para os epicuristas o grande objectivo é a “clarification of the laws of nature in such a way so that they would contribute to the serenity of mind and subsequent happiness”, cf. Hibler 1984: 23. Mas o grande problema levantado por Epicuro foi o problema do prazer. Em torno dele correram todos os equívocos, ambiguidades e até calúnias acerca da filosofia epicurista. Ora o prazer em Epicuro não sendo puramente negativo e portanto reduzido apenas à ausência de dor, o que até seria defensável a partir de certos textos, (Quando se diz que o prazer é o soberano bem, não se está a pensar nos prazeres dos debochados...O prazer de que estou a falar consiste na ausência de sofrimento físico e de perturbações da alma); não é, no entanto, nunca, um prazer cinético, dinâmico e puramente teleológico como por exemplo em Aristipo e na Escola Cirenaica em geral. O prazer epicurista é um prazer onde se prefere o repouso, de modo a que pela sua moderação e estabilidade se torne um bem constitutivo e não algo permanentemente volátil. Todas as interpretações que associam o *carpe diem* ao epicurismo, melhor seria que o associassem ao hedonismo cirenaico onde se valoriza o prazer na perspectiva do momento que passa.... De facto “Cueillir abstraitement le plaisir du moment n'est pas épicurien. Il faut vivre en fonction du «tout de la vie»”, (Máxima XXI). Além disso, o prazer, para Epicuro e para os sábios do Jardim, não era uma finalidade em si mesmo, ele estava ao serviço da moral do sábio onde até podia acontecer que muitos prazeres devessem ser evitados e algumas dores assumidas em ordem a um bem mais elevado. Como se pode constatar na *Carta a Meneceu*: “tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée, (...) Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme, de n'être pas troublée”, in Conche 1992: 223. E nas Máximas: “Aucun plaisir n'est en soi un mal; mais les choses qui produisent certains plaisirs apportent en bien plus grand nombre les importunités que les plaisirs”, (Máxima VIII).

Tudo isso, é curioso, viu Ribeiro Santos, que chama à filosofia de Epicuro, sã e pura, casta filha: “A quem na vil desordem, nem deleites, / Carnais, nem ruins afectos, nem remorsos / Acompanham, mas / doce, mas serena / Alegria, e doirada paz, e os gostos / Dessa inocente próspera Natura”, in Santos 1812: 60 [Tomo I]. E, confesso que foi com surpresa que verifiquei que o nosso poeta tão devoto à cristianíssima igreja tenha escrito os versos que se seguem. É verdade que atribui a cabala anti-epicurista à escolástica, um alvo fácil, esquecendo-se que o anti-epicurismo é uma constante de toda a reflexão moral cristã e que muito antes da escolástica praticamente todos os padres da igreja condenaram o «hedonismo» epicurista, embora o que desde cedo se percebeu que era perigoso era não a sua moral mas a sua cosmogonia. Mas ele pensa de outro modo: “Debalde os escolásticos se embandam, / Com satíricos rasgos denegando / Seus livros d'ouro, que a Aonias / Musas, / A pesar de seus bárbaros inimigos, / uma estátua em meus versos lhe ergueriam”, in Santos 1812: 60 e 61 [Tomo I].

<sup>596</sup> Noutras literaturas é possível encontrar sem esforço correntes de pensamento e acção ética e estética, marginais à problemática da virtude, e algumas vezes mesmo afirmativas de um pendor materialista, hedonista ou até libertino. Este tipo de orientação jamais se encontra na nossa cultura Setecentista, sempre impregnada de uma poderosa matriz cristã.

evitar este tipo de males: “Do mundo um canto, uma escusailharga, D’algum ermo e remoto monte, vamos/ Ambos buscar, onde chegar não possa / Rumor funesto de tamanho estrago”<sup>597</sup>. E é verdade ainda que nalguns trechos deixa escapar a apologia da felicidade associada ao prazer do dia que passa, como por exemplo no poema onde diz: “Se claro vês, o que é o mundo, busca / Nele ao menos viver, fiando pouco / De quanto te apresenta: poucos dias / Já nos restam da vida incerta e frágil, / Que longas esperanças nos defende: / Cuidemos de passar alguns ainda, enquanto duram, em prazer”<sup>598</sup>, mas logo acrescenta «honesto» porque a palavra prazer é perigosa se o seu uso não for imediatamente relativizado, num sentido virtuoso. Sem a presença deste adjectivo e o autor estaria dentro do quadro de um *carpe diem* subsidiário do hedonismo cirenaico, mas a presença dele altera tudo e reconduz ao domínio de prazeres que sendo honestos não são outra coisa senão a paz, a tranquilidade, o lazer contemplativo etc. que o poeta explana de seguida mas donde me permito retirar já este verso: “Amigo, o são prazer somente vive No seio de uma casa sem tumulto”<sup>599</sup>. É essencialmente esta recusa obstinada do tumulto que enquadra, sem margem para dúvidas, o pensamento existencial do autor no universo dos valores apolíneos. E se é verdade que num outro poema, a Manlio, termina com uma sentença aparentemente licenciosa: “Tu une o tirso co’ a doirada lira: Estuda, porém bebe, ri, delira”<sup>600</sup>; não é menos verdade que o poema se dirige a quem exagera nos estudos de filosofia moral e se esquiva aos convites da mesa, e sendo assim o poema ganha o significado de um convite à moderação, tanto mais que para o nosso poeta essas leituras a que se entregava Manlio continham muitos erros e deveriam ser portanto, contrabalançadas pelos valores práticos da amizade, da convivialidade, da vida social enfim, além de que o excesso do culto dos livros, ou seja de convicções intelectuais, poderia fazer esquecer que o mais importante e verdadeiro está desde sempre já no nosso coração, porque aí foi depositado pelo criador.

A ideologia de condenação dos extremos, dos excessos e dos valores que facilmente se lhe associam: grandeza, glória, ambição, riqueza, poder e logicamente a violência e a guerra, que são muitas vezes meios para lograr estes objectivos, encontram-se em Ribeiro santos subordinados à ideologia alternativa da mediania, mas volto a insistir, uma mediania virtuosa, e virtuosa no duplo sentido, pagão e cristão. Por isso terei de regressar a este tema quando abordar a questão da mediocridade e do retiro.

A outra face da moeda, da rejeição e crítica dos valores do excesso, da exaltação e da grandeza, é naturalmente a elaboração de um modelo que se esboça progressivamente a partir da moderação, do valor da medida justa, do meio como lugar intermédio entre os extremos. Como se verá a própria ideia de retiro não é mais do que um epifenómeno ideológico da realização deste modelo.

---

<sup>597</sup> Santos 1812: 21 [Tomo I].

<sup>598</sup> Santos 1812: 29 [Tomo I].

<sup>599</sup> Santos 1812: 30 [Tomo I].

<sup>600</sup> Santos 1812: 182 [Tomo I].



Por ora interessa, no entanto, seguir o modelo da mediania. Há um ponto que é imprescindível ter em conta. É que na cultura portuguesa e na poesia em particular, e como reflexo do carácter aglutinador dos valores da moral cristã, a virtude desempenhará sempre um papel de almofada de choque que protegerá de alguns excessos contidos nas ideologias clássicas, quer se trate do epicurismo, do estoicismo, ou mesmo simplesmente das formulações éticas platónicas ou aristotélicas. A virtude será sempre um elemento recorrente que protege os ideais tanto do *carpe diem* como do *beatus ille* de poderem degenerar em formas de uma felicidade hedonista. O hedonismo é o grande inimigo da virtude cristã. Dele o ascetismo cristão se protege como o diabo da cruz. É uma questão que vem já dos mosteiros e conventos medievais, desde a alta idade média

Mas a promoção da virtude como valor determinante para alcançar o bem e a felicidade é por si só muito vaga e demasiado abrangente, como já salientei. Praticamente quase todo o século XVIII faz da lei e da virtude fundamentos de uma vida de bem e portanto boa, isto é feliz, ou utilizando a terminologia do nosso poeta, venturosa. É que, em particular o neoestoicismo, centrará de acordo com o seu tronco antigo o bem no *honestum*, tal como o eclético e medioplatónico, mas não menos estoicizante, Cícero. Já me detive o suficiente sobre o papel da virtude na problemática do bem e da felicidade para voltar agora a esse tema. Salientarei sobretudo que na prossecução de uma vida mediana ou mesmo medíocre a virtude por excelência, enformada simultaneamente pela *sophrosyne* e pela *phronesis*, teórica ou prática, é a procura da medida justa. Esta autolimitação da virtude, esta não exaltação é determinante, uma vez que até pelo excesso de virtude, pela sua inflamação, se pode cair na exaltação dos grandes feitos e assim tombar sob a alçada do dispostivo da *ubris*. Só que a subordinação da grandiloquência da virtude à média, ao justo meio, à medida certa, insidiosamente começa a desenhar uma subalternidade existencial e é por aí que entrará aos poucos uma resignação medíocre. Mediocridade tingida de desilusão, mas nunca desespero.

Não é fácil, em particular no texto poético, dilucidar os vários registos da média rés. Não é fácil saber com segurança, quais os contornos ideológicos e quais os contornos existenciais; onde acaba um registo teorético e apologético e começa um registo biográfico, sendo que o elemento biográfico pode ser realista ou idealizado, e pode ser assumido com amargura, mas também com sarcasmo, com satisfação ou cinismo, etc.

Mas há casos em que não podem sobrar dúvidas. O registo é de tal ordem claro, apolíneo estilisticamente falando, e possui um carácter tão vincadamente sentencioso, ou até gnómico que se constitui em paradigma, no sentido da elaboração de uma grelha ideológica programática. É o que acontece, parece-me, num dos melhores poemas gnómicos de António Ribeiro Santos, dedicado ou mesmo dirigido a Amintas e onde este pedia ao autor alguns conselhos de bem viver. Ora sob o pretexto declaradamente ideológico, sob o ponto de vista existencial e ético, o poeta não hesitou e atirou assim

sem ambiguidades ou margem para dúvidas, “Não te soltes de todo, nem te prendas; / Entre os extremos segue sempre o meio: / Meão estado te contente: sabe, / Quanto saber te basta”<sup>601</sup>. Até literariamente se salva, pela concisão e economia de processos.

Trata-se, sem dúvida, de uma das melhores formalizações do princípio do justo meio aristotélico que a cultura portuguesa alguma vez produziu em verso. Há textos de valor conceptual aproximado, mas nenhum logrou a perfeição gnómica e concisa deste. Ribeiro Santos glosou abundantemente o tema jamais com a felicidade conseguido neste poema. Mas o termo meão, esse, é recorrente na pluma do arcádico pastor, Elpino duriense.

Depois, bom, depois interessa cumprir com rigor e rectidão o objectivo claramente desenhado. À *phronesis* segue-se inevitavelmente a *proairesis* e a *boulesis* e aí entra a virtude: “Da tenção recta nunca tu te desças; / E igual à tenção recta a obra seja: / Se fôres nesta rôta, que mais falta / A ser feliz, e justo?”<sup>602</sup>. Este texto é notável como poesia de carácter sentencioso e perfeita concisão programática — a fazer lembrar a poesia de Ricardo Reis. O essencial do pensamento ético e moral do nosso autor está aqui quase completamente exposto e repare-se que, fiel ao seu pensamento cristão e cívico, não deixou descambar o poema para o lado eudemonista e assim pela copulativa final e como que num passe de mágica acrescentou à felicidade a justiça, isto é acrescentou por um lado a ética à moral e o elemento cívico e social ao elemento individualista.

Não sei, e penso que será difícil saber-se alguma vez com rigor e certeza, donde chegam e sobretudo como chegam aos nossos poetas e mesmo pensadores do século XVIII, os ensinamentos bebidos nos autores da antiguidade grega e latina. Há em Ribeiro Santos e neste poema em particular claros indícios estóicos, horacianos, aristotélicos; mas não é nada fácil fundamentá-los com exactidão. Sabe-se que o poeta leu ou terá lido uma vez que os aconselha aos amigos, como no poema ao Doutor Ricardo Raimundo Nogueira, autores como Horácio, Virgílio<sup>603</sup> e Lucrécio, enfim entre outros, que lhe

---

<sup>601</sup> Santos 1812: 178 [Tomo II].

<sup>602</sup> Santos 1812: 178 [Tomo II].

<sup>603</sup> A influência, ou se se quiser a presença de Virgílio na poesia de António Ribeiro Santos concretiza-se sem ambiguidades no poema «À virtude» com que abre o segundo tomo da sua obra poética. Este poema evidencia, sobretudo pela terminologia utilizada, um claro conhecimento da célebre IV Écloga de Virgílio. Atente-se na referência à idade de aceir e duro ferro, a identificação entre a Saturnia idade e a primitiva idade do oiro. A problemática é totalmente virgileana até no seu carácter messiânico, uma vez que aqui se anuncia sob a forma de um pedido o advento de uma nova época de oiro. Na IV Écloga de Virgílio o elemento catalizador de tal regeneração é o nascimento de um menino, enquanto em Ribeiro Santos esse elemento só pode ser a virtude. Ao mesmo tempo que o poema exprime uma nostalgia pela idade de Saturno, anuncia uma outra idade. Em Horácio, como se sabe, no XVI Épodo, a perspectiva messiânica falta, e só alguns, os bem aventurados, poderão regressar a essa idade de oiro que Júpiter: “Jupiter a reservé ces rivages à un peuple pieux, quand il remplace l'âge d'or par l'âge de bronze”, cf. Horácio [*Obras*], in Richard 1967: 141. Em Virgílio, no entanto, a idade de oiro não está apenas reservada a uma elite de bem aventurados mas a todos porque o seu regresso é possível: “Já chega a última idade da profecia de Cumas. Nasce, de novo, a grande sucessão dos séculos. Já voltou a Virgem e os reinos de Saturno. Já desce do alto do céu uma nova raça. Tu, casta Lucina, protege este menino há pouco nascido, com o qual termina primeiro a geração de ferro e surge no mundo inteiro a de ouro....”. Atrevo-me a dizer que pela primeira vez na cultura clássica uma concepção cíclica da história de influência oriental é com clareza substituída por uma concepção linear e teleológica dos eventos humanos. A salvação e a felicidade estão no futuro e não num regresso ao passado, como ainda acontece em Horácio. António Ribeiro Santos que sempre me parece muito mais horaciano que

terão chegado, directa ou indirectamente, através de clássicos portugueses que Elpino também refere no mesmo poema, tais como, por exemplo, Sá de Miranda, António Ferreira e Camões. Além destes é obrigatório acrescentar Bion, mas acima de qualquer outro Anacreonte. Elpino traduziu algumas odes de Anacreonte e isso deve ser tido em conta. Por outro lado e contrariamente à imagem deste poeta que a tradição fixou insistindo desmedidamente no carácter erótico da sua poesia, Anacreonte é um dos poetas gregos em que a justa medida melhor se evidenciou. Repare-se o que sobre o poeta disse Albin Lesky: “A este poeta não interessa o alvoroço provocado pela bebida, ao estilo Cita, e, quando ordena aos escanções que misturem água com vinho numa proporção de dez para cinco, significa que, de facto, tem o propósito de beber com moderação”<sup>604</sup>.

Pelos temas mas também pelo modo como foram tratados pelo poeta pode-se dizer que Anacreonte conseguiu fazer convergir para a sua arte a *euphrosine* e a *sophrosyne*, quer dizer o prazer e a moderação. E esta curiosa união de contrários dá o seu encanto particular a esta arte da máxima maturidade jónica. Este poeta, que odeia tudo o que é desmedido e em si observa com tal segurança o estado intermédio, nunca perde o domínio da sua expressão. Em minha opinião e isto não é uma forma de fugir a uma dificuldade ou sequer evitá-la, é que a questão é em larga medida irresolúvel, por ser uma falsa questão, não no sentido em que Foucault critica a questão das influências e dos antecedentes, mas no sentido em que isso a que chamamos influências se encontra desde sempre envolvido numa massa compósita, ela própria sincrética, que desfigura toda a possibilidade de traçar uma linhagem de fidelidades e dívidas. O que eu quero dizer é simplesmente que o carácter sincrético da cultura setecentista portuguesa é convergente com o carácter sincrético da própria cultura europeia em geral,

---

virgileano, neste poema e, seguramente pela sua condição cristã, segue com nitidez a perspectiva messiânica no que diz respeito à salvação e a perspectiva linear e progressiva da história. Elpino Duriense depois de fazer o elogio da antiga idade de Saturno, isto é, da idade do ouro, tempo esse onde “Então de braços dados caminhavam A boa Fé, e a cândida Virtude: (...) Ócio brando, e tranquilo os povos tinham; Moderado trabalho era seu trato; Contentes do que basta à vida humana, Viviam longos anos. Oh! se tu, Mãe benéfica, tornasses, De nosso rogo, e lágrimas movida, Estes bens outra vez a nossos lares Contigo voltariam”. Não esquecer que esta mãe parteira de um novo tempo venturoso é a virtude. É verdade que se trata de um tempo novo que tem por modelo um tempo revoluto, pelo que se cruzam aqui messianismo e nostalgia de um paraíso perdido. Eu penso, porém, que todas as escatologias salvíficas, religiosas ou secularizadas, todas as utopias e todas as formas de regeneração, integram um elemento nostálgico, em particular na cultura portuguesa onde o elemento saudoso desempenha sempre um papel relevante. “Então dias em bela rosa envoltos, D’entre os já mortos séculos surgindo, Viriam consolar o mundo inteiro Dos dias, que perdemos. Não deixa de ser muito curiosa a utilização dos condicionais «se tu (...) tornasses» e «Viriam consolar» que nos faz ver que pela sua formação clássica Ribeiro Santos não se importa de recuperar a problemática das Idades Virgilianas, não se importa mesmo de reconhecer que houve um tempo dourado e que esse tempo pode regressar, sendo outro, no entanto, mas a sua racionalidade moderna e o seu sentido do bom senso, continuo a pensar que de matriz anglo-saxónica, impele-o para o condicional o que em conjunto com o carácter de apologia do poema e o recurso à virtude como obreira desse futuro fazem do poema um texto cívico e moral e não um poema visionário. Este visionarismo messiânico aparece, no entanto, num poema dedicado mais uma vez ao Doutor Ricardo Raimundo Nogueira, agora subintitulado sobre a felicidade dos povos. Eu teria que me desdizer totalmente relativamente ao que acabei de escrever acerca do bom senso e da racionalidade do nosso poeta se não tivesse a certeza que este poema, como de resto muitos e em variadíssimos autores que abordarei ao longo deste estudo, não fosse dirigido para eventos mundanos concretos como por exemplo nascimentos de filhos, de personalidades muito ilustres da nobreza portuguesa da época, no caso limite mesmo de príncipes. Apesar de não constar na dedicatória e de nalguns versos o autor pretender dizer que ele próprio não sabe de quem se trata atrevo-me a dizer que se anuncia ali o nascimento de um neto de D. José I. Por esse motivo o poema perde imediatamente todo o carácter visionário e messiânico, para não ser mais do que um encómio, embora, estou convencido, não encomendado.

<sup>604</sup> Lesky 1995: 205 e 206.

porque esta sendo ou não sincrética ao nível da sua produção/enunciação, é pelo menos inequivocamente sincrética ao nível da recepção que faz da cultura clássica, e por uma razão substantiva, é que a própria cultura clássica se foi reproduzindo sincreticamente. Tudo leva a crer que a recepção é feita a partir essencialmente dos autores latinos, ora a recepção da cultura grega feita pelos autores latinos é ela mesma profundamente eclética.

São inúmeros os momentos em que o poeta exalta como modelo existencial, «viver de acordo com a natureza». Esta preferência possui porém duas implicações básicas: uma prende-se directamente com a *physis* e está logo no princípio da sua obra num poema em que se diz: “Deixamos de saber, sabendo tudo. / Não assim, não assim os camponeses, / Que perto mais da natureza vivem”<sup>605</sup>. E a natureza é a «*natura naturans*». Mas ao mesmo tempo e até no mesmo poema está subentendida uma natureza que pressupõe os valores naturais, no sentido de práticos, empíricos e portanto definidos por oposição aos valores que se consignam à reflexão teórica, abstracta e até contemplativa. Ora essa «*natureza naturata*» opõe-se muitas vezes à primeira sem que os autores portugueses setecentistas disso tivessem consciência. Está latente um preconceito: a sabedoria teórica afasta da sabedoria. E neste plano a cultura portuguesa do século XVIII é muito pouco clássica. Eu só posso concluir através dos elementos de que disponho, que ela foi muito permeável a pensadores como Locke, mas sobretudo que ela foi permeável a orientações religiosas próximas deste tipo de pensamento. E isso é a todos os títulos estranho, ou não tanto. A verdade é que geralmente se esquece que a Contra-Reforma mergulhou nos mesmos textos em que mergulhou a Reforma. Haverá tempo para mostrar que a tradição intelectualista desempenhou em Portugal um papel muito inferior ao que seria esperável e que, em contrapartida, a tradição voluntarista de Santo Agostinho e até Abbadie ou Bergier por exemplo, passando pela Escolástica Franciscana, desempenhou um papel surpreendente. Provavelmente tudo está relacionado com a recuperação do pensamento de Santo Agostinho na cultura portuguesa a partir do século XVI, que, como confirmarei abundantes vezes sobretudo no cap. VI do meu trabalho, se mantém muito vivo ainda no século XVIII.

Noutro poema referindo-se a António Ferreira e Sá de Miranda diz que com eles aprende filosofia prática: “Não essa de teóricas altivas, / que ignotas regiões, ínvias veredas, / Sem prumo, e lastro vagabundas correm; / Mas prática, e segura, e certa guia / Na carreira da vida: quando os oiço, / Que conselhos, que máximas prudentes. / Que regras sociais deles aprendo? / Tão alta tão cristã Filosofia”<sup>606</sup>. Não é nada acidentalmente ou por acaso que o poeta associa felicidade e justiça. A posição de Ribeiro Santos não é eudemonista, é antes cristã e cívica. Mas insisto, o elemento mais curioso e que merece uma

---

<sup>605</sup> Santos 1812: 17. [Tomo I]

<sup>606</sup> Santos 1812: 49 [Tomo I].

investigação séria reside nesta obsessão pelo prático, pelo útil, enfim pelo que detém os prestígios do prestadio.

O culto da prudência, como já referi, estabelece em Ribeiro Santos o nó de convergência com as duas fontes maiores da sua filosofia: a clássica grega e latina e a anglo-saxónica, em particular seguramente Locke que, tal como Ribeiro Santos, promove a ideia da ponderação e da prudência através do conceito de suspensão do juízo e da acção, no âmbito do culto de uma racionalidade prática e instrumental. Em quase toda a cultura portuguesa setecentista mais relevante e mais avançada (ainda assim) sente-se o peso de um certo utilitarismo social de proveniência empiricista e sensista, como se há-de ver no capítulo VI.

Em Locke a capacidade prudencial está intimamente associada à nossa faculdade de ponderação que se torna possível como corolário da actuação de uma outra capacidade do nosso espírito "a power to suspend the prosecution of this or that desire"<sup>607</sup>. Perguntar-se-à o que é que esta faculdade de suspensão da vontade tem a ver com a posição de Ribeiro Santos. Tem tudo, a meu ver. Primeiro a suspensão do desejo e da vontade não é um exercício caprichoso, mas uma atitude estratégica ao serviço da obtenção de um fim bom e feliz. Em segundo lugar essa estratégia tem uma clara conotação prudencial e prática porque o objectivo é evitar consequências indesejáveis que sempre podem ocorrer quando a precipitação se substitui ao exame, à consideração de prós e contras de uma acção e, em particular, ao juízo acerca do bem e do mal daquilo que uma acção envolve. Em terceiro lugar porque só um exame calculado, que pondera acerca da finalidade de uma acção, pode descobrir a utilidade que ela contém. Para isso é necessário, segundo Locke, que os homens perante as acções, não só procedam à suspensão da vontade mas também do juízo, "till they have looked before them, and informed themselves whether that particular thing which is then proposed or desired lie in the way to their main end, and make a real part of that which is their greatest good; for the inclination and tendency of their nature to happiness is an obligation and motive to them, to take care not to mistake or miss it; and so necessarily puts them upon caution, deliberation, and wariness in the direction of their particular actions, which are the means to obtain it"<sup>608</sup>.

Portanto como já disse mas insisto, a felicidade é um exame calculado e pode obter-se porque os homens podem não se precipitar, isto é podem ser prudentes, e podem-no, porque o seu espírito dispõe dessa faculdade de suspensão do desejo da vontade e do juízo. A felicidade está assim inequivocamente marcada pela prudência e pela utilidade.

Mas mais importante que tudo isto é questionar quais as consequências práticas e objectivas desta prática suspensiva. Desde o princípio da minha leitura de Locke que eu me fui convencendo que a sua

---

<sup>607</sup> Locke 1995: 185 [1690].

<sup>608</sup> Locke 1995: 187 [1690].

epistemologia moral servida por uma racionalidade prática conduziria à assunção dos valores medíocres. Era um desenvolvimento lógico a que não podia fugir.

Valeu-me na circunstância o ensaio de Raymond Polin porque incindindo o seu estudo sobre todos os textos de Locke pôde descobrir o que nas obras maiores não aparece pelo menos com esta clareza e concisão. Assim no esboço de uma carta ao Conde de Pembroke e com data de 1678 Locke afirmou: “I have often thought that our state here in this world is a state of mediocrity, Which is not capable of extremes”<sup>609</sup>. E no seu diário de 1677, num estudo começado a 6 de Março, ele diz referindo-se ao estado: como em todo o lado “the great secret is to found out the proportion”<sup>610</sup>. Por isso a felicidade para Locke tal como para Ribeiro Santos não é uma felicidade hedonista, é a felicidade possível porque como nos diz Polin: “En définissant l’homme par sa fonction obligée en vue de sa fin, le bonheur raisonnable, Locke a préféré à une définition de l’homme par sa nature et par ses faits, une définition morale et il a subordonné son anthropologie à une morale de la mesure, du sens des limites et des compromis raisonnables”<sup>611</sup>.

Este homem médio, que é verdadeiramente o homem para Locke, não é um ser excepcional mas um homem “qui connaît ses pouvoirs et ses limites, (...) réfléchi, capable d’agir sans précipitation ni prévention, (...) équilibré dans ses passions, modéré dans ses désirs, paisible et bien à son aise”<sup>612</sup>. Para Locke, tal como para Ribeiro Santos, a moralidade consiste em estar ao serviço do comportamento, é uma moralidade instrumental ao serviço da nossa vida de modo a que os homens possam realizar boas acções e evitar as más. Ela deve estar de acordo com a natureza e conforme à boa razão isto é conforme à razão recta. Porque estar de acordo com a natureza é estar de acordo com a vontade do criador e ser conforme à recta razão significa que se age de acordo com certos princípios práticos que o exercício prudente da razão provou já serem razoáveis e bons. Mas, e é aqui que Ribeiro Santos deve ainda mais a Locke, esta razão não é uma razão produtiva ou legisladora. As leis não são produzidas pela razão assim como os princípios morais, ambos são obra de Deus, que os deposita no nosso coração. Poderia citar muitos versos em que a supremacia e prioridade do coração é evidente, mas basta repetir aquele que já referi: “Moral, que basta, para serem justos, A Lei a dicta, e o coração a inspira”<sup>613</sup>. E acrescentar-lhe de uma forma a todos os títulos conclusiva: “Teu coração estuda, em ti tens tudo: Nele acharás toda a moral bastante”<sup>614</sup>.

A posição é ambígua. Tanto pode ser interpretada no sentido de que a lei está já gravada em nós e então remete para o positivismo de tipo paulino, ou que o coração funciona como órgão da moralidade e

---

<sup>609</sup> Polin 1960: 43.

<sup>610</sup> Polin 1960: 43.

<sup>611</sup> Polin 1960: 45.

<sup>612</sup> Polin 1960: 42 e 43.

<sup>613</sup> Santos 1812: 18 [tomo I].

<sup>614</sup> Santos 1812: 181 [tomo I].

nessa altura pressupõe o intuicionismo moral do senso ou do sentimento. O conjunto da obra, porém, leva-me a inclinar para o lado do positivismo paulino. Nessa perspectiva a nossa faculdade consiste apenas em descobrir, investigar e interpretar estas leis e princípios morais que já existem. A posição de Ribeiro Santos, tal como a de Locke, seria assim voluntarista por princípio. Ela afirma o primado de um legislador sobre o coração e a razão, uma vez que estes órgãos e faculdades não possuiriam poder para tanto. O coração acolhe a lei, e a razão no seu exercício prático deve tê-la em conta quando de uma forma prudente e reflectida, isto é, calculada, suspende a vontade para acolher a acção que melhor se coaduna com a bondade e a felicidade. Segundo Locke a razão não pode dar-nos leis ou regras porque ela é apenas uma faculdade do nosso espírito e portanto apenas uma parte de nós. O carácter apodíctico deste argumento mostra o externalismo de princípio de Locke. As leis, os princípios e as regras não são produzidos internamente porque eles são a expressão da vontade de Deus: “For reason, that great faculty of argumentation, does not nothing unless something has been established and agreed to beforehand. (...)Reason does not lay down a foundation”<sup>615</sup>. Mas até posso aceitar, por enquanto, que outros elementos confirmem a minha intuição ou a desmintam, e admitir que o «e o coração a inspira» também permitisse que se se pudesse estabelecer uma certa aproximação ao intuicionismo moral escocês baseado no sentimento ou no senso moral. De um Hutcheson por exemplo. Tudo consiste em decifrar esta inspiração, que tanto pode ser de raiz estóica como intuicionista. Mas deixo já expresso que me inclino claramente para uma filiação voluntarista e consequentemente positivista no plano da origem da moral e do direito.

Pode-se raciocinar assim: o conhecimento tem uma raiz natural, o conhecimento moral também. A raiz deste está no coração. O que implica a valorização da experiência e do prático sobre o especulativo. Mas também se pode raciocinar de outro modo: Tudo o que temos recebêmo-lo de Deus e, em particular as leis, a justiça e a moral, foram depositadas no nosso coração. Como se sabe encontra-se algo como isto em Santo Agostinho por exemplo. O *redi ad cor* agostiniano também possui esta valência sentimental. Mas a ideia de uma doação ou de uma inseminação pelo Logos tem sempre a ver com Santo Agostinho, com S. Paulo e com os estóicos.

Esta posição de compromisso entre a razão, a natureza e a fé, ou mesmo mais do que a fé mas sim as orientações de Roma, que é um dos elementos paradigmáticos de muita da reflexão setecentista em Portugal foi sintetizada por Garção nos seguintes versos da sua ode XX dedicada Ao Senhor Gaspar Pinheiro da Câmara Manuel: “Todos, todos clamamos que se observe / O que dita a razão e a natureza, / E as santas decisões que nos promulga / A católica Roma”<sup>616</sup>.

O poema de António Ribeiro Santos dedicado ao Doutor Ricardo Raimundo Nogueira, «Estando em Férias» é um longo passeio pelo campo incensando “os dons da natureza, / Que o homem fazem

---

<sup>615</sup> Locke 1995: 121 [1690].

<sup>616</sup> Garção [*Obras completas*, vol. I.], in Saraiva 1958: 138.

bemaventurado”<sup>617</sup>, sem esquecer, por um momento só, que tudo não passa de obra do Criador. É um tempo de lazer e de descanso e de recuperação dos dias cansativos marcados pelos mil cuidados, mas mais uma vez pretexto para pensar não apenas o prazer do retiro mas ainda a lei e a virtude e entre todas as virtudes a virtude da justa medida. Vale a pena introduzir aqui alguns tercetos quase finais onde referindo-se ao espírito afirma: “Ordeno-lhe que a terra, que nos gera, / Despreze; e a eterna pátria reconheça, / onde uma paz eterna nos espera; // Que por ela suspire, e se estremeça, / Porque aos braços de Deus, donde cá veio, / Ainda um dia feliz voltar mereça. // Quando eu me apoio neste firme esteio, / Sinto-me sábio, e bom; aprendo, amigo / A ter entre os extremos justo meio”<sup>618</sup>.

O justo meio ganha aqui a dimensão simultânea da sabedoria e da bondade, e sendo assim o justo meio é a maior virtude. Como o terceto seguinte começa por afirmar que “assim vivo d’acordo só comigo”<sup>619</sup>, tudo leva a crer que o poeta pensa que o uso do discernimento deliberativo que culmina na escolha da medida justa, e isto é puramente aristotélico, é o que funda a autarcia e confere a esta ideologia o seu alicerce antropológico e humanista. Mas é uma autarcia relativa, já que o poeta não duvida que no essencial ele segue a Lei e a Natura, o que quer dizer Deus. Por outras palavras Deus concede a faculdade deliberativa do livre arbítrio, mas o homem deve obedecer a Deus e só lhe obedece se o seu processo de escolha culminar no justo meio, isto é na medida moderada e justa entre os extremos, porque só ela é sábia e boa. Em resumo a justa medida tem um carácter divino. Ou talvez melhor: o justo meio entre os extremos, isto é a moderação é a escolha que deve ser feita porque é aquela que é conforme à vontade de Deus. Eu posso fazer outra escolha, mas essa não será a escolha sábia e boa. E o que é mais curioso é que é pelo facto de eu não poder deixar de escolher o justo meio, o que poderia ser considerado um condicionamento, que faz de mim um ser livre no sentido de que nisso reside o facto de «viver d’acordo só comigo».

O humanismo de Ribeiro Santos converge com o voluntarismo divino. Mas este voluntarismo tal como está aqui, por enquanto, é um semi-voluntarismo, na medida em que está dele expurgada a arbitrariedade e o exercício de um poder irracional. A vontade de Deus e a minha vontade deliberativa não conflituam desde que eu opte pelo justo meio, mas porque haveria eu de escolher de outro modo se esta escolha é que é sábia e boa e se por outro lado não tenho nenhuma motivação para não escolher em estrita obediência à natureza e à Lei, isto é a Deus. “Só isto é vida, e paz; isto só chamo / Meus ricos bens, meus sólidos haveres; / Esta a doutrina, que a mim mesmo clamo”<sup>620</sup>.

Seja pela exigência rimática a verdade é que Elpino ao optar por *clamo* fez a opção mais correcta relativamente à doutrina. Não é uma obediência — embora o seja — a uma doutrina porque isso

---

<sup>617</sup> Santos 1812: 129 [Tomo I].

<sup>618</sup> Santos 1812: 131 [Tomo I].

<sup>619</sup> Santos 1812: 132 [Tomo I].

<sup>620</sup> Santos 1812: 132 [Tomo I].



apoucaria o sentido de liberdade — com um sabor até parahumanista — da autodeterminação há pouco proclamada, «viver d’acordo só comigo», mas também não é a proclamação de uma doutrina pessoal e totalmente independente de qualquer outro poder, porque isso negaria o que o poeta já afirmou, ou seja, que obedece à Lei e à sã Natura, isto é a Deus. O verbo clamar estabelece bem o nexo de uma opção onde convergem ao mesmo tempo imposição interior e obediência externa, no sentido em que, como já se viu, Deus colocou a Lei no nosso coração. Aquela doutrina é a doutrina a que ele próprio se submete através de uma imposição que só na aparência vem de si próprio. Esta é a doutrina que não sendo minha clamo como se fosse porque é a doutrina que desejo fazer minha porque a ela devo obedecer por ser a melhor e a mais conforme à realização da minha natureza. Há qualquer coisa da teleologia aristotélica conjugada com a humildade cristã. É o humanismo possível num país profundamente católico<sup>621</sup>.

A ideologia mediana não deixa de estar sempre presente nos mais diversos e por vezes ínfimos pormenores.

Relativamente ao poema dedicado a D. Maria Luiza de Vallere, *Por ocasião de haver louvado uns versos do Autor sobre os prazeres inocentes*, importa realçar não só aquilo que o poeta valoriza mas também aquilo de que desdenha, porque o faz na estrita observância da adequação aos pressupostos da *aurea mediocritas*, pela via fundamental do culto da mediania e da metriopatia.

Ele desdenha por exemplo: d’ “Um (...) que se apraz, bem que vizinho á morte, / D’erguer palácio, que assoberbe a praça, / Alvo da inveja: aquele só procura / Amontoar Atálicos tesouros, / Desbarato de pródigos herdeiros: / Este já regalar com seus banquetes / A cortesãos vorazes, só constantes, / Em quanto venta a esplêndida fortuna: / Aquele cavalgar gentil cavalo, / (...) / (...) Quantos outros / já vivem só de cortejar airosos / Com vagabundo amor garridas damas”<sup>622</sup>.

Ambição, vaidade, vida mundana, etc. tudo isso é criticado duramente, porque os prazeres do poeta são outros porque ele vai *n’outro bordo*, noutro barco, outros prazeres o embalam *dia e noite mui sereno*: “ter uma casa, (...) / não sumptuosa e grande, que se espantem; / Mas nem pequena, em que eu respiro largo, / (...) / Lisura, quietação, e paz serena / Moram comigo / (...) / Onde há decentes móveis, não modernos / Não esplêndidos, mas limpos e arrançados; / Pouca alfaia e baixela, mas que basta, / (...) / Que vos direi meu torrão campestre, / Do meu vergel, não um jardim vistoso, / Estéril a seu dono, que o cultiva, / Mas natural e útil, / (...) / Singelas iguarias n’uma mesa, / Não lauta, não mesquinha, mas poupada, (...)”<sup>623</sup>. E quando Elpino resolve aumentar a parada e deixar de lado estes prazeres tão

---

<sup>621</sup> Não posso deixar de fixar neste momento um entendimento que, e é o que me parece mais adequado, exprime o melhor da cultura portuguesa de Setecentos: um esforço para fazer concordar, sem dúvida na linha do neoplatonismo de Cambridge, a razão que se deve ao Criador, com a vontade do Criador, vontade, porém, inteligente. Mas anoto já de passagem que este tipo de preocupação é raro e é muitas vezes desmentido por ulteriores desenvolvimentos nas obras dos respectivos autores, sejam eles quais forem. O balanço global é sempre decepcionante a este título.

<sup>622</sup> Santos 1812: 170 [Tomo I].

<sup>623</sup> Santos 1812: 172 e 173 [Tomo I].

mediócrees para «subir mais alto em meus prazeres» é ainda num tom humilde que fala e sentimentos humildes que expressa: “Alço meu esp’rito ao Criador potente; / E lanço-me n’um vasto mar profundo / De ideias deleitosas da Bondade / Do Imenso Ser, que todo o ser creara”<sup>624</sup>.

Sempre o meio termo, sempre o que o poeta julga ser a medida certa. O que volta a repetir até à saciedade desde pelo menos o primeiro poema dedicado ao Doutor Nogueira, *Sobre os prazeres inocentes da vida*: “N’uma mesa, não parca, não sobeja, / Mas simples e frugal, singela e limpa, / (...) / Em fortuna meã, que não se inveje”<sup>625</sup>.

Repare-se no verso *Em fortuna meã, que não se inveje*. Esta questão da inveja, já abordada atrás, é determinante na definição do espírito apolíneo e moderado. Lembre-se o que sobre o assunto escreveu Cazeneuve na linha de resto da tipologia criada por Ruth Benedict. Antes de tudo o mais o homem feliz “n’est pas celui qui se différencie de la masse, mais celui qui vit en harmonie”, em harmonia consigo, com os outros e com a natureza. Portanto

"Il faut donc bannir l’ambition, l’égoïsme et l’agressivité. (...) Il faut (...) se résigner à l’inévitable. L’optimisme est une vertu cardinale. D’ailleurs, les hommes sont en grand partie maîtres de leur destin. (...) L’homme heureux, (...) est celui qui réalise en toute chose la juste mesure. (...) Riche, mais point trop cependant, de sorte qu’il n’attire pas la malveillance des envieux. Ce n’est pas la réussite qui fait le bonheur, car un succès trop grand est inquiétant. C’est plutôt l’équilibre, la réunion harmonieuse de plusieurs valeurs moyennes qui définissent ce qui est bon, le beau, l’utile, (...) Il faut, pour être heureux, jouir de ce qui est normal, sans excès dans un sens ou dans un autre. Et le bonheur de l’individu ne va pas sans le bonheur de tout le peuple »<sup>626</sup>.

O essencial da poética de Elpino Duriense aclimata-se completamente a este paradigma aqui tão bem sintetizado por Cazeneuve. Por outro lado esta convicção de que a felicidade individual não é possível num contexto de infelicidade colectiva, sendo um valor apolíneo, é desenvolvido pelas correntes sentimentais da filosofia inglesa dos finais do século XVII e princípios do século XVIII. Penso que apesar de na obra de Ribeiro Santos essa preocupação decorrer da lógica do seu sistema, apolíneo e apologista dos valores da mediania, muito deve, contudo, a esta corrente da filosofia inglesa.

---

<sup>624</sup> Santos 1812: 175 e 176 [Tomo I].

<sup>625</sup> Santos 1812: 30 [Tomo I].

<sup>626</sup> Cazeneuve 1966: 151 e 152.

## II. 1. 2. Filinto Elíseo, Cruz e Silva e Correia Garção (a).

Em Filinto, horacionista convicto, abundam as exortações ao valores da mediania. Nada de estranho, num autor que passou mais de 60 anos no fetichismo de Horácio e que cultivou os temas horacianos reiteradamente, tanto por sentimento próprio como por influência de erudição. Foi o que disseram Teófilo Braga e Hernâni Cidade, referidos por Fernando Moreira na introdução às *Obras completas* de Filinto Elíseo<sup>627</sup>.

Alguns excertos de frases soltas e pequenos extractos de poemas mostram o que disse amplamente e de forma categórica: “Só peço aos Céus dourada Mediania”<sup>628</sup>, articulando a mediania com a segurança como se estivesse a teorizar a apolinicidade à maneira de Cazeneuve: “Quem com a mediania se contenta / Goza de prazer puro / Aura de vida o alenta / Dorme são e seguro”<sup>629</sup>. Ou este extracto mais longo de uma ode em que se aproxima ainda mais de uma pura teorização da apolinicidade medíocre. Agora o sentido da segurança concretiza-se e esclarece-se, ele está associado à suscitação da inveja, tal qual como Jean Cazeneuve explicitou: “Todo o que ama a dourada mediania / Seguro escapa à injúria / Do sujo, roto tecto / Do pardieiro esboroadado: / Comedido não usa / Do soberbo salão, que invejas cria”<sup>630</sup>. Lembre-se o que Cazeneuve escreveu a este propósito: “l’homme heureux pour les Zunis est celui qui réalise en toute chose la juste mesure. Il est travailleur mais, ne s’use pas à la besogne. Riche, mais point trop cependant, de sorte qu’il n’attire pas la malveillance des envieux. Ce n’est pas la réussite qui fait le bonheur, car un succès trop grand est inquiétant”<sup>631</sup>.

O tom medíocre de condenação da grandeza aparece em Almeno, nome arcádico de Frei José do Coração de Jesus, poeta publicado por António Ribeiro Santos. O facto de ter sido publicado por Elpino poderia não querer dizer grande coisa, mas de facto a poesia de Almeno de muito menor qualidade literária que a de Ribeiro Santos e de muito menor proveito em termos de uma exploração ao nível de uma história das ideias e das mentalidades, mantém com Elpino dois pontos em comum: a enorme importância que o poeta dá à virtude e a desvalorização da grandeza das coisas do mundo, preferindo-lhes a mediania. A sua primeira ode do segundo volume é talvez o poema ideologicamente mais expressivo. Ele diz, depois de enumerar uma longa série de coisas e factos magníficos e soberbos, que, “tudo me ofende a vista, costumada a ver pequeno estado”<sup>632</sup>. Apesar da falta de qualidade da poesia de Frei José do Coração de Jesus, percebe-se que ele tinha consciência ideológica, a suficiente, para no mesmo poema

---

<sup>627</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: XV e XVI.

<sup>628</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 125.

<sup>629</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 228.

<sup>630</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 404.

<sup>631</sup> Cazeneuve 1966: 152.

<sup>632</sup> Almeno [*Poesia*], in Santos 1815: 4 [Tomo I].

um pouco mais abaixo dizer: “Os projectos dos homens, / Que querem Deuses ser”<sup>633</sup>. Ele compreendeu o esquema dicotómico que opõe moderação a excesso, e percebeu que essa oposição encerra uma lógica que não é meramente ético-moral porque é também metafísica e religiosa.

Tomás António Gonzaga no poema sete da suposta Parte III, apostrofa sem rodeios a grandeza, a falácia do vil metal ou a vã perseguição dos grandes feitos. Há mesmo um verso que muito se aproxima dum verso de Horácio célebre a este propósito. O verso de Gonzaga é: “Enquanto no frágil vaso / corta o nauta o salso mar”, numa sextilha que termina assim: “arriscando nesta lida co’a riqueza a própria vida”<sup>634</sup>. E o verso de Horácio é: “des bateaux sacrilèges traversent les eaux qu’ils ne devraient pas franchir”<sup>635</sup>. Em ambos os casos exprime-se, no caso de Horácio explicitamente e no caso de Tomás António Gonzaga, pelo recurso à ironia, que só a contextualização mostra, uma inequívoca rejeição do modelo dionisíaco da *ubris*. Nestes casos o poeta promove a *aurea mediocritas* não através dos seus elementos positivos mas através da negação dos valores contrários, épicos, heróicos, ambiciosos ou excessivos ou através de uma afirmação de desdém por esses mesmos valores ou objectivos. Como é o caso destes extractos, «enquanto o sórdido avaro (...) sem cessar conta o dinheiro», «Enquanto no frágil vaso», «Enquanto audaz general (...) o seu nome de sangue tinto», «Eu, à margem deste rio...»,<sup>636</sup> etc.

Também Garção glosou o mesmo tema quando na ode XVII escreveu: “Maldito seja aquele que primeiro / Fiou de curvos lenhos / Ávidas esperanças, sede infausta / De enganosas riquezas! / (...) / Quem, ruidosas velas desfraldando, / Fugiu do manso porto, / (...) / Os mortais atrevidos / nada julgam difícil! Entregamos / Nós mesmos os pescoços / À sanguinosa fouce, à mão pesada / Da Morte inexorável!”<sup>637</sup>.

Pedro Joaquim António Correia Garção é, sem margem de dúvidas, o mais apolíneo dos nossos poetas setecentistas. E é, a par do Abade de Jazente, o que consegue deslocar a sua poética para o lado mais vulgar, mais banal e quotidiano. Nele a apolinicidade é não só estética como também ideológica. Uma ideologia que ele não deixa de teorizar sempre que possível. Não andarei longe da verdade se disser que a apolinicidade corre ao lado de conceitos como harmonia, medida, moderação, equilíbrio, paz etc. e ainda que a apolinicidade de Garção através da enfatização do banal quotidiano desliza para a assunção de uma mentalidade burguesa que o século XVIII deixou que se comesse a exprimir, paredes meias com um sentimento de «fin de siècle»<sup>638</sup>.

---

<sup>633</sup> Almeno [*Poesia*], in Santos 1815: 5 [Tomo I].

<sup>634</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 230.

<sup>635</sup> Horácio [*Obras*, Ode III], in Richard 1967: 51.

<sup>636</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 230 e 231.

<sup>637</sup> Garção [*Obras completas*, vol. I, Ode XVII], in Saraiva 1958: 128.

<sup>638</sup> A sentimentalidade própria do último terço do século XVIII não pode, contudo, confundir-se com a sentimentalidade romântica.

Diz José Cândido Martins a propósito da Cantata de Dido: “Um dos aspectos mais salientes da escrita poética de Correia Garção é o cuidado que coloca na impressão da cor ou, mais genericamente, nas sugestões visuais (e auditivas), nas imagens plásticas. (...) como se o poeta estivesse a pintar com palavras”<sup>639</sup>. A persistência do elemento pictórico exprime a componente imitativa da poética de Garção e assim a predominância da retórica clássica. Em particular Horácio tendia a identificar a descrição literária com a pintura, a partir da conhecida comparação *ut pictura poesis*: «como a pintura é a poesia»<sup>640</sup>.

O tema da modéstia e condenação da grandeza aparece muitas vezes associado à temperança, à impassibilidade e à moderação: “Não se assombra de ventos insofridos, / Nem com ousado lenho arar intenta / O polo do futuro nebuloso; / Menos chora terrenos bens perdidos. / De pouco um peito grande se contenta: / Antes quer ser honrado que ditoso”<sup>641</sup>. Como se a ambição e a realização de bens terrenos estivesse associada à fortuna e a virtude estivesse associada à modéstia. O que quer dizer que é muito mais precária a felicidade que chega através da ambição e da realização de bens terrenos. É precária e volátil. Pelo contrário a modéstia, o que aqui inequivocamente significa ausência de ambição e portanto satisfação frugal e comedida, ou ainda simplesmente mediania, associa-se à virtude e através desta conquista-se uma felicidade mais duradoura e estável. Esta ideia de que uma felicidade que assenta em poucos bens é desde logo por isso mais estável e duradoura assenta em claros pressupostos cínicos. Mas como se sabe todas as escolas helenísticas colheram do cinismo aspectos relevantes. Este desapego pelas coisas do mundo é também estóico e mesmo epicurista, embora esta justiça raramente se faça ao sábio do jardim. Mas o sentido da ataraxia, copiada de resto da ataraxia dos deuses, contém uma parcimónia no uso de bens que possam perturbar o sábio<sup>642</sup>.

Uma leitura unilateral do «hedonismo» epicurista afasta desta interpretação. Mas, se tivermos em conta que o prazer epicurista é essencialmente um prazer catastemático<sup>643</sup>, isto é estático e não dinâmico, que corresponde ao prazer estável de Cícero (*voluptas stabilis*), então resulta óbvio que o sábio procura muito mais o prazer por privação do que por abundância. O prazer epicurista é todo negativo, e implica uma vida frugal ao estabelecer, na sua essência, não a presença mas a ausência. Ausência de dor, ausência de medo (medo da morte ou medo dos deuses, por exemplo), ausência de fome, ausência de sede, ausência de crenças prejudiciais, ausência de todo o tipo de excessos. etc. Aponia (απονία) relativamente ao corpo e ataraxia (αταραξία) relativamente à alma, é nisso que se resume o prazer em

---

<sup>639</sup> Martins 2000: 51.

<sup>640</sup> Sá 1794: 109.

<sup>641</sup> Garção [*Obras completas*, vol. I, Ode XVII], in Saraiva 1958: 157.

<sup>642</sup> “Le sage, qui, «ni en état de veille ni en songe», n’est en proie au désordre de l’âme, jouit comme les dieux”, (*Summa pax, de la paix profonde*) de Lucrécio [II, 647], cf. Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche : 1992: 90.

<sup>643</sup> Catastemático de *Katastema*, que quer dizer condição, constituição. Assim o prazer catastemático pode também designar-se por constitutivo e “reflète l’état d’équilibre e l’organisme en toutes ses parties”, in Conche 1992: 71.

Epicuro. O prazer epicurista não pode assim ser confundido com o prazer da escola cirenaica: “Car ceux-ci n’admettent pas le plaisir en repos, mais seulement celui en mouvement”<sup>644</sup>. Epicuro não deixou de alertar contra aquela que acabaria por ser a interpretação caricatural do «hedonismo» epicurista. “Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l’interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l’âme, de n’être pas troublée”<sup>645</sup>.

Neste caso é a *aurea mediocritas* clássica, que nem precisa da ideologia burguesa, embora noutros casos, importa reconhecer é a ideologia burguesa que enforma o ideal de simplicidade e mediania.

Regressando a Garção pode-se ver que o mesmo ideal de simplicidade aparece no poema LX: “Deixa vaidades da justiça alheias, / Não desprezes afectos e ternura / Por teres mais cabritos e colmeias”<sup>646</sup>. E ainda no soneto LXI que, porém, enfatiza mais especificamente a modéstia, a simplicidade e a mediania, enquanto elementos virtuosos: “Não cobre vastos campos o meu gado, / O maioral não sou da nossa aldeia, / Do meu trabalho como, mas, Dirceia, / Ainda que sou pobre, vivo honrado”<sup>647</sup>. De todos os seus poemas é seguramente a ode XXI aquele em que o poeta é mais expressivo na sua apologia da modéstia, na perspectiva clara da *aurea mediocritas* porque a modéstia aí aparece associada à impassibilidade, à autarcia e à estóico-epicurista *maîtrisation de soi*:

“Com que fêrvidos rogos imaginas, / (...), que ao Céu clemente / Cansa um Poeta? Crê-me; não lhe pede / Magníficos palácios. // De pouco se contenta; não cobiça / (...) // Afouto beba o mercador em taças / De esmeralda e safira o lícor almo / (...) // Impune três e quatro vezes rompa / Cad’ano o Golfão; desfaldando as velas / Impávido cometa infames costas / Inóspitas areias. // Não lhe invejo a fortuna, pois me basta / Passar a curta vida retirado / Na Fonte Santa, (...) // divina providência, tu bem sabes / Quão pouco te molestam meus desejos: / Não quero mais que ver na frugal mesa, / De filhos rodeada ...”<sup>648</sup>.

Esta modéstia e este culto doméstico e burguês alimenta-se também de pruridos ideológicos anti-aristocráticos, contra um tipo de heroicidade belicosa de que o poeta desdenha permanentemente: “Quantos a longa espada ensanguentando / No bélico combate se enfurecem, / Esfaimados leões do sangue humano / Devoradores monstros”<sup>649</sup>.

Tenho para mim que este culto da mediania é estruturante em termos mentais da nossa poesia setecentista e talvez de toda a nossa cultura do século das luzes. Penso que essa insistência se deve ao cruzamento de duas influências maiores: o helenismo que em poesia chega ao século XVIII através dos

---

<sup>644</sup> Conche 1992: 70.

<sup>645</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 223.

<sup>646</sup> Garção [*Obras completas*, Soneto LX], in Saraiva 1958: 63.

<sup>647</sup> Garção [*Obras completas*, Ode LXI], in Saraiva 1958: 64.

<sup>648</sup> Garção [*Obras completas*, Ode XVII], in Saraiva 1958: 142 e 143..

<sup>649</sup> Garção [*Obras completas*, Ode XVII], in Saraiva 1958: 185.

poetas augustinianos, e em particular Virgílio e Horácio (e dos nossos próprios poetas renascentistas e barrocos) e o lastro persistente da moral cristã. Foi num poeta menor, Joaquim Fortunato de Valadares Gamboa, que acabei por encontrar a fórmula que melhor traduz aquilo que foi desde o início uma intuição e que acabou, pela evidência dos factos, por se tornar numa certeza. Joaquim Fortunato de Valadares Gamboa exprime-se assim no seu soneto XVI: “onde vive a ambição mal pode achar-se / Virtude que não seja hipocrisia / Pois donde a caridade se desvia / Nunca póde a virtude acomodar-se”<sup>650</sup>.

Crítica da ambição e implicitamente inclinação pelos valores da mediania apolínea, aparecem agora intimamente associados à virtude (o que é normal quer do ponto de vista da *areté* clássica quer da parenética da Patrística) e à caridade, (o que é significativo sendo esta uma virtude especificamente cristã). Eu penso que isso é verdade historicamente desde o princípio da formalização progressiva do modelo da mediania tanto pela cultura clássica como pela cultura cristã. Mas penso sobretudo que é verdade organicamente, ou seja, que a natureza interna do modelo pressupõe essa articulação essencial. E nunca é demais repeti-lo: o excesso pressupõe a morte da moderação (ou da modéstia) e é esta moderação ou modéstia que suporta o edifício virtuoso. Isto por um lado, porque por outro lado o excesso conecta com a desmesura. Ora esta desmesura desafia os deuses e este desafio, feito de soberba e arrogância, subentende um espírito de revolta que é a base de toda a impiedade. Impiedade pagã e impiedade cristã, para o caso é essencialmente o mesmo.

Em Filinto Elíseo; que é um dos mais horacianos dos nossos poetas de Setecentos, o maior juntamente com Correia Garção; é abundante o recurso a temas que exaltam a vida simples, mediana, moderada ou mesmo medíocre, embora algumas vezes o poeta proceda por antítese, criticando ou condenando mesmo os valores aristocráticos, belicosos ou simplesmente promotores de uma concepção de vida exaltada ou ambiciosa.

Por exemplo, assim, como se fosse uma espécie de divisa: “Se um fiel coração, Amor, preferes / À grandeza dos Reis, ao fasto<sup>651</sup> odioso, / Busca em meu peito o trono que mais queres”<sup>652</sup>.

Ao mesmo tempo que apostrofa a grandeza, até porque as grandezas do mundo “vão-se ao ar, co’a leveza”<sup>653</sup>, os reis, o fausto (fasto) odioso, identifica o seu trono, que por oposição só pode ser simples, com o amor que reside na fidelidade do coração. Mas o amor é por natureza simples, e a fidelidade é uma das virtudes mais importantes, pelo que fiel também aos valores da nossa cultura de

---

<sup>650</sup> Gamboa 1779: 22.

<sup>651</sup> Note-se que se deve tomar a palavra fasto na sua acepção faustosa e enquanto substantivo, uma vez que o «odioso» rejeita completamente a acepção de fasto enquanto adjectivo sinónimo de feliz, isto por oposição a nefasto. É portanto fausto na perspectiva do latim fastu, e sinónimo de pompa, grandeza, ostentação e luxo.

<sup>652</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 21.

<sup>653</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. III], in Moreira: 122.

Setecentos, cultura onde se cruzam elementos clássicos e cristãos, o poeta faz o enlace entre a vida simples e a vida virtuosa.

Jamais o poeta exalta a vida agitada, marcada pela ambição desmedida, digo bem, desmedida, e muito menos pela guerra. Filinto é um poeta da proporção, da tranquilidade, da medida e ainda mais do sossego como afirma implorando à noite: “Vem estender sobre o meu peito, oh Noite, / Com mão amiga, o manto do sossego, / Negado a camas régias, e a douradas / Cobertas opressoras”<sup>654</sup>.

A seu tempo mostrarei exemplos de poemas muito mais ilustrativos, quando a hostilidade pela vida ambiciosa e pelos valores da grandeza e da exaltação belicosa aparecerem associados à promoção da virtude ou, talvez melhor, das virtudes da vida retirada, do desapego do mundo como diz o poeta e ainda dos valores medianos e austeros nesse enquadramento paradigmático do retiro. Agora preocupa-me mais o registo desta crítica clara ao espírito do excesso, da ambição e do desejo<sup>655</sup>. Crítica evidente como nos versos, “E às portas das cidades turbulentas / Despe ambições e invejas”<sup>656</sup>.

Às cidades sempre se associou a turbulência, o desassossego, a ambição e muitas vezes mesmo a corrupção e o mal. Na modernidade desde pelo menos a obra de Gessner que essa injunção está estabelecida como *topos* literário.

Num enigma, o poeta é ainda mais explícito quando diz : “Não tenho amor de glória”<sup>657</sup>. Aqui, embora o verso não seja escrito na 1ª pessoa do poeta e para se saber de quem se trata teria que resolver o enigma, não custa a crer que o poeta se aproveita deste enigma para transmitir valores que são os seus. Toda a obra do poeta obra nesta direcção e se aqui pode persistir a dúvida da autoria de tão claro apotegma, mais à frente numa ode horaciana, falando de si o poeta diz que: “Não põe nas aras cegas / Da soberba Fortuna ofrendas, votos / De sôfrego interesse; / Nem pede, novo Midas, que entre os dedos, / Em flavo ouro luzente / Se lhe tornem as pedras, as correntes; / Nem tosem seus pastios / Grossos rebanhos de nervudos touros, / Para lavrar activo / Com vinte jugos dilatadas jeiras”<sup>658</sup>.

Depois segue condenando ao menos implicitamente: “O mercador ganhoso, / Que a vida em menos preço tem que o lucro”, e mais explicitamente: “Esse ouro malfeitor, fonte de crimes, / Estrago da Inocência!”, que não tem nada a ver com a feliz idade do ouro porque essa “não viu pálidas figuras nos cunhos do ouro amoedado”, até porque essa idade dourada foi uma época de inocência onde não se

---

<sup>654</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 26.

<sup>655</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. II], in Moreira: 44. A prova de que o desejo não é bom conselheiro num poeta que se orienta pelos valores da moderação e da resignação apolíneos, é-nos dada pelo próprio poeta através de um verso de um soneto: «Desejo não dar asas ao desejo».

<sup>656</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 102.

<sup>657</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 108.

<sup>658</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 122.



praticava o comércio e o lucro e que, portanto, “não viu a Ambição, a Tirania / Medrar, assoberbando / Com desiguais riquezas os singelos / Costumes da Virtude”<sup>659</sup>.

Já disse que regressarei a este enlace onnipresente na cultura portuguesa de Setecentos entre a mediania e a virtude, mas não resisti agora em deixar já uma razoável formalização dessa persistente e obsessiva união.

O poeta não é nada parcimonioso na expressão do desdém que sente por todos os valores e modos de vida que estruturalmente se opõem ao valor indiscutível da *aurea mediocritas*. E desse modo continua, numa mudança estilística que o faz valorizar a primeira pessoa em detrimento da terceira pessoa, e por isso assumindo o texto um carácter de proselitismo mais ideologicamente comprometido: “Eu sobranceiro às vagas empoladas / Da turbulenta Corte, / Verei correr às Mitras, aos Governos / Imprudentes humanos, / Que o valor não conhecem do Sossego”<sup>660</sup>.

Um sossego substantivo, porque como já disse, ele é um elemento determinante na composição de uma ideologia da temperança, da tranquilidade e da mediania. Sossego que, contudo, não está associado ao ócio, o que é muitíssimo importante. Se essa injunção pudesse ser feita a ideologia de Filinto Eliseo resultaria outra, que é passível de ser observada nalguma poesia portuguesa de Setecentos, mas não neste nosso poeta. Disso, ele mesmo nos avisa logo na abertura do primeiro volume numa *Carta ao povo português*: “Como estou informado por gente muito dada ao bem-fazer, que nem todo o tempo se reza, nem todo o tempo se dorme; e que é necessário às pessoas bem inclinadas um honesto passatempo, que dê com as portas no rosto à Ociosidade, que assim o cantou *Fedro* no livro terceiro, fábula quatro. (Ludus animo debet aliquando dari, / Ad cogitandum melior ut redeat sibi) Aventurei-me a oferecer a V.m. esses canhenhos de certo ocioso”<sup>661</sup>.

O sossego que é louvado por Filinto é forma de oposição à agitação, mas sobretudo porque esta agitação não é virtuosa uma vez que trabalha para maus fins e está ao serviço de objectivos nefastos. Por isso o poeta afirma que, “Com descuido, e desprezo / Olho o luxo, (...) / Que não dão diamantes, nem Palácios / Descansada ventura”<sup>662</sup>.

E se por *ventura* se pode e se deve entender *felicidade*, não seriam necessários os últimos versos da Ode uma vez que tudo estava dito. Mas o poeta, cioso de que a sua mensagem ficasse ainda mais clara e mais expressiva, remata o poema assim, “Eu, que (...) / Vi no pego do Nada / Cair tantas coroas — subir tantas / Que impróprias fronte curvam; / Tanto desejo ardente não cumprido / Ou morto apenas nado; /

---

<sup>659</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 122 e 123.

<sup>660</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 123.

<sup>661</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 9.

<sup>662</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 124.

Tantos ricos, ilustres, poderosos, / E tão pouco felizes, / Só peço aos Céus dourada Mediania / Em plácido remanso, / Saúde alegre, e lira, com que cante / Louvores da Amizade”<sup>663</sup>.

Já referi atrás que a virtude da amizade era uma das virtudes a ter em conta na definição da vida virtuosa e feliz dos nossos autores do século XVIII. A esse assunto também voltarei em tempo oportuno.

Era do ponto de vista poético desnecessária esta alusão à dourada mediania<sup>664</sup>. Mas o interesse de Filinto Eliseo não é para mim essencialmente poético, embora aqui e ali haja alguns versos bem logrados, mas essencialmente ideológico. O poeta não quiz deixar de deixar impresso que o seu ideal de vida é a *aurea mediocritas*, plasmada a partir dos ensinamentos dos clássicos, sobretudo da filosofia helenística e dos poetas augustinianos e, dentro destes, sobretudo de Horácio. Não precisava, uma vez que ela aparece em quase toda a sua produção literária. Como por exemplo na ode de 23 de Dezembro de 1760, onde o poeta afirma: “Longe dos montes da Ambição altiva, / Num abatido vale, a humilde choça / Poria, em salvo amparo / Das víboras da inveja”<sup>665</sup>.

É verdade que, tudo leva a crer, também Filinto oscilou entre a atracção pelo sucesso e a descrença dele, ditada talvez por planos mal sucedidos ou talvez pela desilusão. Sabe-se que o recurso à mediania não é uma escolha de juventude, assim aconteceu com Virgílio e Horácio, assim aconteceu seguramente com Filinto. A apolinicidade é mais do outono da vida, ainda que Cazeneuve faça dela uma característica de alguns povos e assim um dado estrutural e não conjuntural. Penso que dificilmente se será apolíneo na flor da juventude. Há uma ode de Filinto dedicada ao Doutor António Ribeiro Sanches que vem claramente confirmar esta intuição. Vale a pena ver como começa, porque o simples começo já anuncia tudo: “Quando já transpusemos as balizas / Do estio das paixões, e a alma cansada / Do vórtice azougado, pede ao sangue / Consentido repouso: / Então...”<sup>666</sup>.

Provavelmente a *aurea mediocritas* é sempre ditada pela desilusão. Essa desilusão pode ser ditada pelo insucesso, pela falência de uma ambição que se alimentou em vão, pelo desmoronar de sonhos, ou pode simplesmente aparecer associada ao processo de envelhecimento. Neste caso ela é acompanhada por uma resignação que propicia o retiro, e por um acorde melancólico que não encontra paralelo em nenhuma escola da filosofia helenística e que é exclusivamente poética. Como por exemplo em Cruz e Silva quando escreve: “A lembrança da fresca primavera. // O bem não lembres por meu mal perdido, / E se eu não posso ser o que antes era, / É melhor esquecer o que hei já sido”<sup>667</sup>.

---

<sup>663</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 125.

<sup>664</sup> A alusão explícita à aurea mediania é por exemplo repetida na ode da p. 191 do volume quatro: «Que eu posso, em áurea mediania, Arredar de meus Lares».

<sup>665</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 268.

<sup>666</sup> Filinto Eliseo [*Obras completas*, vol. IV], in Moreira: 295.

<sup>667</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Dinis da Cruz e Silva*, vol. I], in Urbano 2000: 203.

Mas se admito que a mediania pode não ter sido uma escolha temporã de Filinto Elíseo, a verdade é que o autor a ela aderiu de um modo muito consciente e culto, provavelmente ajudado pelo seu mestre, o grande Horácio. E o que me conduziu a esta convicção tem a ver com alguns aspectos mais subtis da sua formalização ideológica onde é justo ressaltar esta verdadeira pérola que num soneto em que, como é de bom tom, todo o veneno se concentra na cauda, se encontram estes versos: “E, por volver, com mais sossego, a vida, Desejo não dar asas ao Desejo”<sup>668</sup>. Controle estóico mas também epicurista do desejo é seguramente no plano existencial a propedêutica por excelência do espírito apolíneo, como aliás eu já considerei atrás quando construí os alicerces mentais da apolinicidade. Se o contrário da resignação mediana é a ambição alimentada pelo desejo, ou melhor, se o desejo é, pela sua insatisfação, o grande inimigo de um espírito moderado e apolíneo, o poeta não pode deixar de afirmar que só tem um desejo que é não dar asas ao desejo. Mas há que reconhecer que se trata de uma consequência já muito elaborada da interiorização do paradigma.

A desilusão pode ainda ser fruto de um rigor ético e moral. O poeta (no caso, por exemplo, pode supor-se) alimentou sonhos e ambições que nenhuma derrota pessoal desautorizou, só que o preço a pagar seria altíssimo e face a esse preço o poeta resolveu abdicar. Assim não se trata de uma falência mas de uma vitória. É sobre estas questões provavelmente indecidíveis que Filinto Elíseo discorre a dada altura nesta ode: “Quando sinto subir-me à memória / As imagens dos anos sab’rosos; / Quando a Infância com brincos donosos / Me ensinou a alegrar; / Bem quisera despir-me das honras, / Cruas tiranos dos meigos prazeres, / Dar de mão ao renome aos haveres, / E à puerícia tornar. / Se não dão nome ilustre e riquezas / Desatado teor de alegria, / Mais valor me merece um só dia / Que essa Infância alegrou, / Que trinta anos de insípido fausto / De lisonja mal dada, mal vista, / De cansada etiqueta, malquista / C’um taul como eu sou”<sup>669</sup>.

Mudam-se os temas, muda aquilo que se propõe como sendo melhor que a grandeza, mas a rejeição da grandeza subsiste por si mesma. Melhor que ela é a modéstia, a vida simples, o amor, a amizade, a honra, enfim, qualquer virtude. Até o ócio, algumas vezes. Melhor que ela é até a pobreza. Os registos em que esta rejeição da grandeza e da desmesura aparece em Cruz e Silva não nos engana acerca da pervivência de valores moderados, tranquilos, embora algumas vezes resultem mais da resignação e sejam portanto enformadores de uma ideologia negativa e não tanto da afirmação de uma mediocridade apolínea deliberada. É talvez o caso predominante na poética de Cruz e Silva.

---

<sup>668</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. III], in Moreira: 44.

<sup>669</sup> Filinto Elíseo [*Obras completas*, vol. I], in Moreira: 293.

Este exemplo parece-me apropriado para explicitar melhor o que quero dizer: “Sem ti, Nume gentil, honras, riqueza. / De que servem ao mísero vivente, / Bem que esteja / no cume da grandeza!”<sup>670</sup>. Ou ainda: “Valimento, poder, mando, riqueza, / Não são bens para quem a honra estima”<sup>671</sup>.

A rejeição da grandeza e do poder merecem mesmo uma crítica não meramente existencial, digamos assim, de quem pensa que não serve a felicidade, mas merece mesmo uma crítica de tipo moral.

A condenação chega a ser feroz como na Ode VII: “O varão sábio na mísera sorte, / Que avara estrela com ele reparte, / Vive contente, despreza constante / Títulos grandes. / A paz serena de sua alma grande / Temor violento jamais lhe perturba”<sup>672</sup> / Os brandos sons não lhe rouba infame / Sórdido lucro”<sup>673</sup>. Para terminar a ode de uma forma exemplar para o meu propósito, que consiste em demonstrar que, fiéis aos valores apolíneos e medíocres, os nossos poetas de Setecentos, e sem excepção como se há-de ver, rejeitam, criticam e condenam, os valores dionisíacos da *ubris*, na maior parte dos casos figurados na grandeza e no poder: “A sã fortuna não está no fausto / De um rico estado, d’um distinto emprego, / Mas na virtude: ditosos só pode ela fazer-nos”<sup>674</sup>.

Apetece dizer que estes poetas portugueses de Setecentos adoravam a deusa Nemésis<sup>675</sup> tal a preocupação que permanentemente demonstram em não sair fora dos ditames da virtude da vida moderada e, para que não haja dúvidas acerca disso, o modo como também permanentemente vituperam os valores contrários quase sempre personificados na grandeza e no poder.

Muita da crítica à grandeza não é essencialmente moral mas releva da constatação de que ela é precária e não pode portanto assentar-se um modo de vida em algo que vai e vem com os caprichos da

---

<sup>670</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. I], in Urbano 2000: 204.

<sup>671</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. ], in Urbano 2000: 205.

<sup>672</sup> Este verso é de inequívoco sabor epicurista, que, como se sabe, colocava à cabeça dos seus prazeres definidos negativamente, e portanto desde logo por isso catastróficos, a ausência de medo ou temor, tanto pela morte como pelos deuses, como pelos mitos etc. Aqui como não é explicitada a natureza do temor fica a ideia de que o poeta se pode referir a todo e qualquer tipo de temor, porque qualquer temor anula ou pelo menos põe em perigo o maior valor existencial que é o da imperturbabilidade, ou seja da ataraxia.

<sup>673</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 194.

<sup>674</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 195.

<sup>675</sup> A mais importante mensagem contida na orientação da deusa vai no sentido de que cada homem deve ser apenas o que pode ser ao mesmo tempo que só pode ser o que deve, isto é um homem e não um Deus. Ultrapassar os seus limites, ou seja a sua justa medida é atentar contra a sua própria natureza. Mas o apotegma também contém um elemento de resignação, no sentido de que cada homem deve aceitar a sua condição. Esta humildade e esta resignação conduzem-me à ideia de que foi fácil cristianizar a deusa Nemésis. De facto se a natureza do homem é a sua finalidade, e se para a alcançar o homem deve negociar as paixões de modo a encontrar sempre a medida certa, então torna-se por demais evidente que todos os comportamentos excessivos visam não a realização da humanidade do homem mas antes a divindade que não faz parte da sua natureza. O «nada para além da medida» não é uma limitação para o homem. É antes uma propedêutica, para que a humanidade do homem se cumpra e não se extravie ou se perca. A fórmula é uma norma propriamente ético-moral mas também e tautologicamente a característica ontológica mais relevante da condição humana. Sempre que o homem aspira à divindade, afasta-se da sua vocação, da sua realização enquanto homem. Ao procurar a divindade manifesta uma revolta contra os deuses, desafia o seu poder e só pode perder-se e cair. O Anjo caído é bem a metáfora num outro teatro, dos perigos que corre um ser quando em vez de procurar realizar a sua própria essência que é a sua finalidade, ou seja, a forma para a qual foi concebido pelos deuses, se afasta dela pelos caminhos do excesso, da desmesura, da ambição, numa palavra da *ubris*. O apotegma da deusa é religioso, mas é também paradoxalmente laico e secularizante, na medida em que a sua prossecução serve os desígnios humanistas do homem.

fortuna. Não sendo um valor seguro, estável, não pode ser o alicerce ou mesmo o cimento de uma vida virtuosa. Se Filinto disse que as grandezas se vão ao ar com a leveza, Cruz e Silva, como ele próprio constatou após o terramoto de Lisboa, disse: “Que se até falta aos mármore firmeza, / Que firmeza terá mortal ventura. / Assim por terra cai toda a grandeza”. Para num acorde de claro pessimismo antropológico rematar: “Sem que a livrá-la baste esforço ou arte / Da lei comum da frágil natureza, / Pois viste o grão destroço, chora e parte”<sup>676</sup>.

Mas é por exemplo inequivocamente moral e com ressaibos já mais cristãos que clássicos quando em Curvo Semedo ocorre neste contexto: “Mas de que servem bens, se a paz falece? / Quem vive entre remorsos, não desfruta / Tranquilas horas de serenos dias”<sup>677</sup>.

Nem se trata de grandezas, de poder ou honrarias, mas simplesmente de bens cuja posse, no entanto, em vez de favorecer a existência a empobrece.

A crítica é, sem dúvida, também moral em Almeno quando deixa escapar esta sentença: “o justo não deseja / Senão trilhar a estrada da virtude”. antes de elaborar uma ampla lista de coisas que resultam imediatamente condenadas pelo verso anterior, assim: “Magníficos palácios, Jardins de relevada fantasia, (...) Os cofres, os tesoiros”, e a condenação destes cofres e tesoiros reforçada pelo verso “que o avarento De mão torcida esconde”, para finalmente insistir na ideia de fundo insinuando a falta de prestadio dessas coisas: “de que servem Retratos ociosos dos antigos”. Para, então, finalmente proclamar o seu próprio credo, agora através da afirmação de valores positivos. Confesso que foi com enorme satisfação que encontrei em Almeno estes versos: “O’ Musas, eu não quero / Mais glória, que a que dão os verdes loiros: / Cantar em verso brando / Louvores dos amigos, e dos sábios; / Rasgar o véu grosseiro / Da insolente lisonja, desmentindo / Os projectos dos homens, / Que querem Deuses ser”<sup>678</sup>.

Não pude deixar de sublinhar estes últimos versos que mostram como aliás já afirmei acima que a condenação da grandeza é antes do mais herança da clássica rejeição da *ubris*. E Filinto, por exemplo, falava do fasto odioso. Mas se me fosse dado escolher um poema que melhor exprimisse em síntese os valores ideológicos que marcam largamente a mentalidade dominante na poesia portuguesa de Setecentos, escolheria o primeiro soneto das Rimas de João Xavier de Matos. É aí perfeito o enlace entre a rejeição do excesso e a opção pela *sophrosyne*, isto é pela moderação modesta:

“Afoito corte o mar o navegante, / Por engrossar nos lucros a fazenda; / Feche o soldado os olhos na contenda, / Por deixar do valor prova bastante; // Palácios mil o cortesão levante, / Porque a cega lisonja mais o atenda; / O Rei grandes exércitos estenda, / Por conquistar a terra mais distante; // Trabalhe em fim por terra, ou mar profundo / A louca, imoderada gente humana, / Que eu na minha pobreza é que me fundo;

---

<sup>676</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 275. Note-se de passagem o quanto, porém, esta atmosfera existencial e ideológica sabe à cultura literária do barroco.

<sup>677</sup> Curvo Semedo 1817: 144 e 145.

<sup>678</sup> Almeno [*Poesia*], in Santos 1815: 4 e 5.

// Já uma alta ventura não me engana; / Seja a todos pequeno embora o Mundo, / Que eu caibo muito bem nesta choupana<sup>679</sup>.

Aqui está, em primeiro lugar, a rejeição da imoderação isto é da *ubris*, nas suas múltiplas formas, ambição, riqueza, glória, guerra, até a submissão aos caprichos da *Tyché*; e, em segundo lugar, o apelo implícito ou explícito, da moderação, da mediania, da modéstia, e da condição humilde e resignada.

É a todos os títulos espantoso o acervo de textos em que a ideologia da mediocridade doirada é promovida. Os fundamentos ideológicos da mediocridade, de raiz aristotélica, platónica, estóica, epicurista estão todos amplamente diagnosticados, exaustivamente e quase obsessivamente. Ressaibos virgilianos e horacianos são permanentes também.

Foi ainda em Xavier de Matos que encontrei a expressão mais radical da consciência de que para a prossecução de um ideal de vida apolíneo, se torna necessário desistir e fugir de toda a ambição, grandeza e opulência: “Oh bem-aventurada desistência / Daqueles, que por tão feliz bonança / Trocaram das Cidades a opulência!”<sup>680</sup>.

Mais claro seria difícil. A felicidade reside na desistência, na ausência de empreendimento, de ambição. A felicidade é dos que desistem. Só esses terão a feliz bonança.

Mas António Dinis da Cruz e Silva também recusa a ambição não a partir de uma desistência, o que parece indiciar um comportamento anterior diferente, mas como solene declaração de princípio, afirmando, e muitas vezes, que não procura a pompa, a riqueza vã e soberba e tudo o que de falso sob esta ilusão se esconde. Toda a poética de Cruz e Silva insiste neste tipo de temas, valha a verdade, que, tratando-os de uma forma mais barroca que neoclássica.

Como se sabe as declarações de intenções nem sempre têm correspondência com a obra real. Sendo ele um dos fundadores da Arcádia esperava-se uma poética mais «moderna», mas não é assim. A elegia subordinada às ruínas de Lisboa e que já referi constitui um exemplo, entre muitos outros, do tratamento de um tema segundo toda a lógica conteudística e retórica do barroco. Mas há muitos outros textos em que isso é evidente, como por exemplo o soneto VI da III Centúria, com um sabor tão acentuadamente picaresco, ao jeito de Gôngora, posto no verso: “Do mundo, e seus desmanchos zombaremos”<sup>681</sup>. Em muitos lugares da sua obra, ainda que o poema na sua totalidade não se possa considerar genuinamente barroco, é sempre possível encontrar muitos versos que dão vida aos temas e aos paradigmas ideológicos do barroco, a vanidade, a precaridade ontológica, a fugacidade, etc: “Mas em vez

---

<sup>679</sup> Matos 1782: 1.

<sup>680</sup> Matos 1782: 40.

<sup>681</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. I], in Urbano 2000: 150. Outro verso genuinamente barroco: “Pois, quanto mais sublime é seu estado, / Mais estrondosa é sua ruína” cf. Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. I], in Urbano 2000: 174. E que dizer do inequívoco ascetismo neoestóico contido nos versos: “Nem eu desejo mais pomposo estado, / Que aquele que com pouco está contente; / É quem pode chamar-se afortunado” Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. I], in Urbano 2000: 197. Neo estóico e cristão devo acrescentar.

das riquezas, / De que pompa só faz ambição cega”<sup>682</sup>. Ou, no mesmo tom: “Desprezo dos que gozam rico estado, / C’o torpe Ócio dos vícios rodeado”<sup>683</sup>, e mais incisivamente ainda: “Cargos, riquezas, que o povo ignorante / Admira, não cegam meus olhos”<sup>684</sup>. Embora aqui neste último exemplo fulgure o modelo clássico do *odi profanum vulgus et arceo* do venusino, até porque é a ignorância que, segundo o modelo intelectualista clássico, fundamenta e fomenta o vício e o erro, que em larga medida se confundem. Mais do que a assunção de um preconceito aristocrático o paradigma temático horaciano dá corpo ao princípio de que o povo está mais exposto ao vício e ao erro, pela via da sua ignorância. E isso não é um preconceito aristocrático como vulgarmente se diz, isso é antes constitutivo da ética clássica que o argumento ontognoseológico exprime e sintetiza.

Vou voltar à desistência. É que ela é muito importante uma vez que é talvez o elemento que melhor caracteriza o espírito apolíneo tal como o definiu Cazeneuve. Recorde-se que para Cazeneuve o homem feliz, segundo o paradigma apolíneo, é o homem que não se diferencia da massa, aquele que vive em harmonia completa e total com a sociedade e com a natureza, aquele que desvaloriza a ambição e condena o egoísmo e a agressividade. Estes valores existenciais exigem para se realizarem, resignação, moderação, sentido do equilíbrio, paz, repouso, controle do desejo e da nostalgia<sup>685</sup>. A feliz bonança que quer dizer: tranquilidade, paz, repouso, ausência de susto etc. exprime e sintetiza bem os valores que venho descrevendo. Ao longo da sua obra não é parco o poeta em avisos contra a sórdida cobiça, os altos cuidados, os empregos arriscados, o vil ambicioso, a sôfrega ambição etc. Assim como não deixa de zombar das honras e das riquezas, e de avisar contra os homens atrevidos, «o louco atrevimento de homem louco», etc.

Mas continuarei fiel ao esquema traçado e portanto agora verei só a questão da *ubris/moderação*.

Até Domingos dos Reis Quita, muito mais dado ao artificialismo do idílio e da écloga, vasado nos moldes clássicos, não deixa de estabelecer a ligação entre o bucolismo e a ideologia da mediania apolínea. E também ele contempla na explanação da sua ideologia os mesmos ingredientes: retiro, felicidade (modesta, humilde e medíocre), contemplação e como não podia deixar de ser a condenação da imoderação, e do excesso. Quita, por vocação, certamente, mas também pelo registo próprio do idílio e da écloga, cultiva a realidade de modo alegórico. Mas não é difícil de perceber que a rejeição do excesso e da imoderação são uma constante da sua obra. Pela natureza da sua poesia que pouco incide nas questões quotidianas e existenciais, domésticas e banais, o tema da mediania não aparece como em Garção, em

---

<sup>682</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 178.

<sup>683</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 184.

<sup>684</sup> Cruz e Silva [*Obras de António Diniz da Cruz e Silva*, vol. II], in Urbano 2000: 195.

<sup>685</sup> Cazeneuve 1966: 151 e 152. “Ce n’est pas la réussite qui fait le bonheur, car un succès trop grand est inquiétant. C’est plutôt l’équilibre, la réunion harmonieuse de plusieurs valeurs moyennes qui définissent ce qui est bon, (...) Il faut, pour être heureux, jouir de ce qui est normal, sans excès dans un sens ou dans un autre”, in Cazeneuve 1966: 152.

Filinto, ou no Abade de Jazente, ou mesmo em Cruz e Silva ou João Xavier de Matos, explicitado de uma forma sentenciosa e afirmativa, digamos assim.



### II. 1. 3. Domingos dos Reis Quita

Quita não cultivou muito a ode, e os sonetos são de pouco préstimo, além de que se afastam da vocação natural do soneto, parecendo, muitas vezes, mais elegias que sonetos<sup>686</sup>. Ora estas formas poéticas, quando devidamente cultivadas, são as mais favoráveis à explanação ideológica de um modo de vida. A égloga na poética do século XVIII, como salienta Rebello da Silva, "reduzia-se à pintura dos costumes campestres, e devia retratar a simplicidade dos pastores, a inocência de costumes, e as ocupações de uma vida sossegada"<sup>687</sup>. Por todos estes motivos, Quita exige uma abordagem bem diferenciada daquela que tenho vindo a seguir. E parece-me que é pela análise lexical, muito mais que pela análise frásica, que se pode desmontar a ideologia própria e a concepção de vida e de felicidade de Domingos dos Reis Quita. Ora nesse plano poucos poetas foram tão escrupulosos na utilização de uma linguagem da proporção e da medida. Uma linguagem da moderação, da transparência, da tranquilidade.

É difícil para não dizer impossível surpreender na poética de Quita um vocábulo sombrio, um sentimento excessivo. O levantamento que, cuidadosamente, fiz do universo lexical do poeta, fez-me concluir pela obediência ao mais estrito e rigoroso espírito apolíneo. É incontornável que em nenhuma momento o poeta troca uma concepção suave da vida e da existência por qualquer forma de obscuridade e entusiasmo febril. A suavidade da existência é reforçada pela benignidade dos elementos, que conjugados transmitem uma atmosfera de tranquilidade e sossego, onde obviamente vêm a ser valorizados, através da inocência da vida campestre, a simplicidade e a ociosidade apolíneas, e donde resultam excluídos o exacerbamento, a perturbação, a exasperação e o êxtase. «Brandos versos», «manso gado», «fresca solidão», «ânimo sereno», «retiros frondosos», «simples inocência», «benigno céu», «silvestres delícias», «paz santa», «claras águas», «serena fonte», «plácida floresta», «campinas deleitosas», «selva amena», «brando fogo», «sombra amena», etc, numa profusão de imagens idílicas que não traem a ideologia de fundo. E onde não falta serenidade e murmúrio mesmo a tristeza é agradável e plácida. O repouso predomina completamente.

No conjunto da obra o tema mais difícil de gerir por Quita foi o tema da ociosidade. Há vários exemplos de contradição. Assim tão depressa, na segunda égloga, diz: "A cuja sombra plácida descansa"<sup>688</sup>, como, na sétima égloga, condena o estado dos campos por falta de cultivo, "os campos, que por falta de cultura só de abrolhos se viam povoados. / (...) / Estes montes, enfim, vemos sem gados, /

---

<sup>686</sup> Muitos dos sonetos são dedicados ao Conde de Oeiras, outros a reis, a infantes, ao Santo António, a companheiros da Arcádia e a muitas outras personalidades. Isto por um lado. Por outro lado, ainda que seja manifesto que Domingos dos Reis Quita procure em muitos sonetos imitar o estilo de Camões, o resultado é sempre frouxo, e pela imitação perdeu muita da autenticidade que o soneto tanto propicia e favorece. O estilo é tantas vezes tão eloquente e retórico que no conteúdo pouco ou nada se distingue do conteúdo tradicional das elegias e das odes pindáricas.

<sup>687</sup> Silva 1909: 130.

<sup>688</sup> Quita [*Obras completas*, vol. I], in Fontes 1999: 62.

Ferrugentos os ferros dos arados”<sup>689</sup>, ou ainda na mesma écloga quando faz claramente a apologia das sementeiras. “Mas só tinham em tão feliz bonança, / Nas suas sementeiras a esperança / (...) / E deste bom viver não se apartavam”<sup>690</sup>; chegando mesmo a condenar os vícios que resultam da ociosidade. Como se o poeta por influência literária, virgiliana parece-me claro, e em Virgílio sobretudo por causa das *Bucólicas*, se inclinasse para a *pastoral* idílica, mas por influência do tempo e da ideologia burguesa predominante não pudesse deixar de ter em conta o carácter virtuoso do trabalho, assim como a sua utilidade. Esta é aliás a contradição por excelência da *pastoral*, na cultura do século XVIII, e que se evidencia nas múltiplas formas que assumiu na cultura setecentista, muito mais rica e variada neste domínio que a cultura renascentista e barroca, quando a pressão da ideologia burguesa ainda não se fazia sentir e os valores aristocráticos predominavam. Ora o problema da ociosidade articula-se melhor com as ideologias aristocráticas do que com a ideologia burguesa. Essa é uma contradição de fundo do neoclassicismo, e da nossa Arcádia em particular.

Apesar do carácter essencialmente alegórico da poesia de Quita, há um Idílio, o Idílio XVI, onde, no entanto, a rejeição da imoderação e do modelo do excesso me parece claro e explícito e ideologicamente conceptualizado a partir da condenação da vida citadina:

“Albino Cidadão destro na lira, / De perjuros Amores maltratado, / Às amenas florestas se *retira*, / Por fugir a seu triste e duro fado. / Ali busca entre os rústicos Pastores, / Com prazeres e jogos inocentes, / Do peito suavizar as cruas dores. / (...) / Ali as maravilhas contemplando, / Que a Natureza próspera e fecunda<sup>691</sup> / Está nos férteis campos debuxando, / Como encantado exclama o triste Albino: / «Cidade populosa! Vãs grandezas! / Áureos, duros grilhões, com que o Destino / tem dos cegos Mortais as almas presas! / Centro de vis astúcias, vis enganos, / Inimigos da Paz e da inocência, / Que me feriam com tão graves danos! / Fugi falsas imagens da opulência! / Fugi de experimentados pensamentos, / Sumptuosos, soberbos frontispícios, / Eternos e marmóreos Monumentos, / Aras de atropelados sacrifícios! / O cobiçoso em pompas engolfado, / Contente vos habite, que eu procuro / O rústico tugúrio, o ameno Prado. / Aqui, de vis insídias me asseguro / Que a fê sincera, a cândida virtude / Foge dos áureos tectos, e tranquila / Mora em pobre choupana, em peito rude. / (...) / Aqui não tecem pérfidos enganos / (...)» / Assim dizia Albino, nos prazeres / Da frugal vida rústica embebido”<sup>692</sup>.

Prazeres imediatamente relativizados e anulados, porque frugais e porque rústicos, quando se sabe que o que é vil, enganoso, insidioso, pérfido tem a ver com as cidades e não com a vida rústica, que esta é frugal, cândida e virtuosa. O poema associa ainda como se viu a mediocridade com o retiro e nesse sentido explora toda a amplitude da vida mediana.

---

<sup>689</sup> Quita [*Obras completas*, vol. I], in Fontes 1999: 97.

<sup>690</sup> Quita [*Obras completas*, vol. I], in Fontes 1999: 98.

<sup>691</sup> Atenção a esta concepção de natureza. Das luzes? Pelo menos utilitária porque se enfatiza o que ela nos pode dar: Fonte de bens porque fecunda.

<sup>692</sup> Quita [*Obras completas*, vol. I], in Fontes 1999: 169, 170, 171 e 172.

## II. 1. 4. José Agostinho de Macedo. Entre a mediania e o excesso.

O longo poema *A natureza* de José Agostinho de Macedo, é à partida um poema laudatório ao criador, através da excelência da sua obra, e por isso inserido na tradição apologética<sup>693</sup>. A tradição apologética demonstra, ou melhor mostra, a existência de Deus através da perfeição, da ordem, da harmonia da sua obra. Mas a natureza acaba por se tornar também num pretexto para que o autor explane a sua ideologia existencial ou, se se quiser, a sua concepção de felicidade. E não foge ela um centímetro à concepção predominante em todo o século XVIII em Portugal.

Ideal que assenta em três linhas fundamentais, a saber:

Rejeição dos valores próprios da *ubris* dionisiaca: Desmesura, agitação, ambição, inquietude, desejo de grandeza, aspiração de glória, utilização dos meios da guerra e do poder. Afirmção dos valores próprios da moderação apolínea: moderação, prudência, medida, justo meio, equilíbrio, serenidade, harmonia, paz, repouso, tranquilidade e resignação. E afirmação de uma ideia de vida retirada. São muitos os modos do retiro.

No caso de Macedo o retiro anda associado à vida campestre, mas é sempre mais geórgico que bucólico. Mas anda por vezes também associado à expressão de um retiro intelectual que cabe na sentença horaciana do *odi profanum vulgus et arceo*. Neste caso o vulgo e alvo da crítica é a vida citadina e cortesã. Porque este modo de vida assenta na falsidade e na destruição dos esteios de uma vida virtuosa e ainda porque assenta não na moderação e no equilíbrio mas no excesso e na imoderação. O que confirma o que eu disse antes, ou seja que a ignorância não é tanto uma questão de casta social. O comportamento associado ao culto da ambição, da glória e do poder seja ele qual for, é pela sua imoralidade subjacente uma questão de ignorância. S. Tomás de Aquino chamar-lhe-ia leviandade, mas é sempre a ignorância que está subentendida.

Subjacente à contradição entre a moderação e o excesso, ou seja entre a *sophrosyne* e a *ubris* corre uma dicotomia mais estrutural e que é entre a *physis* e o *nomos* <sup>694</sup>.

---

<sup>693</sup> No poema *A meditação* José Agostinho de Macedo é ainda mais explícita na temática típica da apologética, quando diz: “Tu te retratas / Na inteira Creação”, in Macedo 1854: 3.

<sup>694</sup> Independentemente de ser correcta ou não a ideia de que é com Sócrates que, através da sua radical reflexão ético-moral, o universo da norma se começa a sobrepor progressivamente ao universo da natureza, interessa ter em conta que este tipo de tensão dicotómica atravessa historicamente toda a história grega desde o princípio. Não vou (nem posso) alongar-me sobre todos os momentos em que este conflito se manifestou de modo radical, mas não posso esquecer dois instrumentos culturais determinantes. O primeiro é a obra de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, já que pela primeira vez se faz uma clara condenação da brutal desmesura e a apologia consequente da justiça e da medida. E de resto como se justiça e medida fossem permutáveis. A importância desta obra resulta também do facto de que a promoção dos valores da justiça e da medida apresenta o cenário campestre como modelo. O segundo é a cultura órfico-pitagórica, uma vez que é no quadro reflexivo desta cultura, que a cultura grega inaugura uma preocupação relativamente ao problema do bem e do mal. Aí se fala de um mal constitutivo da natureza do homem, espécie de mácula original. E aí começa portanto a *physis* a sofrer os primeiros golpes e o caminho que conduz à norma a abrir uma clareira por onde haverá de irromper um dia. Deixei de lado agora as incidências escatológicas desta cultura, mas de qualquer modo deixo claro que a espiritualização da alma, a ideia de juízo e a procura da beatitude deixaram marcas profundas na tradição cultural do ocidente. Mas sobretudo o que é mais incontornável é o facto de que paralelamente à possibilidade de uma

Mas o que aparece à luz como uma espécie de síntese de todos os contrários é afinal uma espécie de tensão dialéctica entre a moderação apolínea e o excesso dionisiaco. É esta tensão que nos interessa de cada vez dilucidar. Ora a vida urbana e cortesã, no sentido lato, está quase sempre associada à agitação e à inquietude que o excesso, a ambição e o desejo proporcionam, enquanto a vida campestre compõe o quadro de uma vida simples, dominada pelos valores da harmonia e da serenidade. E para que se distinga da serenidade ociosa da bucólica, ela assenta no valor regenerador das virtudes do trabalho. Esta é uma distinção que se deve fazer permanentemente.

*Locus amoenus, fugere urbem e aurea mediocritas* é uma equação incompleta que deve, para ser mais rigorosa relativamente às realidades que cobre, decompor-se em três: A. Rejeição do modelo da *ubris* exemplificado pela vida urbana, ou cortesã, *fugere urbem, locus amoenus*, tensão entre o apolíneo e o dionisiaco, ociosidade contemplativa, prevalência da bucólica, nostalgia da idade do ouro. B. Rejeição do modelo da *ubris* exemplificado pela vida urbana, ou cortesã, *fugere urbem, locus amoenus*, apolinicidade, regeneração pelo trabalho em cenário campestre, prevalência da geórgica, *aurea mediocritas*. C. E ainda uma terceira equação que contempla a manutenção em cenário urbano e onde o retiro é não topográfico mas puramente espiritual. O poeta ausenta-se, retira-se, sem abandonar o local habitual de vida; num trabalho de retiro interior através do qual procura também uma espécie de *locus amoenus* mas pela subtracção de toda a agitação, ambição e desejo. Assim o poeta logra associar ao profundo sentimento de controle apolíneo das paixões, e ao abandono da vida pública, uma oscilação sábia entre o valor da ociosidade contemplativa e do trabalho criativo. Aquilo a que Horácio chamou *otium cum dignitate*. No fim de contas, apesar das aparências em contrário, foi quase sempre este modelo que funcionou, mesmo quando os poetas teorizaram qualquer um dos outros modelos e paradigmas temáticos. Mas não nos ficará mal se os levarmos à letra sabendo que nesta nossa piedosa crença nos aproximamos mais de uma ideologia teórica, ou seja de um ideal de vida desejado mas nunca rigorosamente obedecido, do que da real biografia do poeta.

Levem-se os textos à letra, mesmo sabendo que não foi bem assim que as coisas se passaram.

---

normatividade laica se enraiza a ideia de uma justiça transcendente assim como a ideia não menos pregnante de uma *Théia moira* (graça divina). E portanto começa a fazer o seu caminho a ideia de uma inseparabilidade, de um enlace decisivo portanto, entre moral e salvação. E é então quando, não as leis ou a tradição, isto é não *Thémis*, a *diké* ou o *nomos*, mas sim os deuses se tendem a tornar nos arquétipos personificados dos comportamentos éticos e morais que a dicotomia apolíneo / dionisiaco se torna analiticamente insubstituível. O facto de Dionísio aparecer no âmbito do orfismo intimamente associado a Deméter, deusa-terra-mãe, conferiu-lhe desde o início o estatuto de um deus que faz apelo das forças instintivas, subterrâneas, senão mesmo irracionais, por clara contraposição com Apolo, deus da claridade, da luz, da inteligibilidade e da razão. É que o apelo da terra-mãe é o apelo do indiferenciado, de uma pertença onde o eu extaticamente se dissolve (daí que também a oposição orgânico / individual seja tão determinante e decisiva na cultura ocidental contemporânea). Não vale a pena explorar a ideia de que a desmesura do êxtase, o paroxismo, a catarse é aqui o caminho da sabedoria e da salvação. Interessa-me mais reter esta ideia de que todas as propostas vitalistas se confundem com o universo da *ὑβρις*, como em Cálicles e em Trasímaco. E o que eu sinceramente penso é que até aos nossos dias continua a fazer sentido esta profunda duplicidade da cultura europeia e ocidental. E às forças obscuras de *Dionisos* e *Deméter* se pode continuar a opor a sagacidade exegeta das forças da racionalidade, da inteligibilidade e o mundo artificial de *Thémis*, ou seja o mundo da norma e da *diké*. E que é neste universo ideológico e mental que se joga de uma forma decisiva a secularização e a autonomia.

Esta decomposição é determinante para que melhor se compreenda o que está em jogo nas poéticas setecentistas.

Desistência da vida pública, retiro interior, apolinicidade, *aurea mediocritas*, ...

Vamos ver como isto funciona com José Agostinho de Macedo. Mas para já, e deixarei o resto para mais tarde, vou seguir apenas, como de resto venho fazendo para todos os outros autores, o modo como José Agostinho de Macedo negociou o primeiro termo das equações propostas.

“Quantos cuidados os mortais agitam!”<sup>695</sup>. Primeiro verso, primeira exclamação, primeira afirmação ideológica de rejeição do excesso, claramente subentendido. Segue-se a tipologia dos agitados, se me é permitido dizer assim:

Aquele é agitado pelo metal louro, isto é pela ambição da riqueza. E para lograr isso “as tormentas afronta, e a frágil vida fia às iras do vento, e ao débil lenho”<sup>696</sup>. Além de agitado é um insensato porque “à voz, que terna o chama, indócil sempre fecha os ouvidos. (...) A sacra fome d’ouro ao mar o leva achar talvez a morte em clima estranho”<sup>697</sup>. Mas aquele outro o que o agita é que lhe “agradam do sangrento Marte as iras, o furor e a dúbia sorte do pavoroso frenezim das armas”<sup>698</sup>. E já que “tanto pode em seu peito o amor da glória”<sup>699</sup>, é tão grande “o desejo de ganhar um louro”<sup>700</sup>, que nada o detém e tudo afronta. Nada o detém nem mesmo a cultura porque ele subverte tudo: “do arado o liso ferro alonga em lança, converte a curva fouce em dura espada, e contra a própria espécie a cinge, empunha, nascendo agricultor, morre guerreiro. Degenerado da impulsão primeira, que lhe imprimira a mão da Natureza, da doce agricultura ao campo foge, em que a cega ambição de sangue abaste; o estado natural não foi da guerra antes que a dura sórdida avareza na Campina comum cravasse um marco, (...) vivia o fraternal amor, e a paz ditosa; do fértil campo habitador tranquilo, era justo sem Leis, recto sem medo; Era a inocência escudo impenetrável”<sup>701</sup>.

Mas não vamos ficar por aqui, por que todos os agitados pelo ferrete da insatisfação, esporados pelo desejo e pela ambição terão de passar em revista. Assim também o ávido de sabedoria fica cativo das Artes e das Ciências e para lograr o seu alto desígnio “noites contínuas vela, e se consome”<sup>702</sup>. E que dizer do cortesão que a cobiça oprime senão que “perde os dias da melhor idade em sombria tristeza, em mágoa, em luto para chegar ao termo, ainda que tarde, da inquieta ambição”<sup>703</sup>. E isso porque “seu peito

---

<sup>695</sup> Macedo 1854: 15.

<sup>696</sup> Macedo 1854: 15.

<sup>697</sup> Macedo 1854: 15 e 16.

<sup>698</sup> Macedo 1854: 16.

<sup>699</sup> Macedo 1854: 16.

<sup>700</sup> Macedo 1854: 16.

<sup>701</sup> Macedo 1854: 146.

<sup>702</sup> Macedo 1854: 16.

<sup>703</sup> Macedo 1854: 17.

ora é rasgado de amargosa inveja, ora seu coração de raiva estala”<sup>704</sup>. E assim por diante. Mas, diz o poeta, se “assim da vida o círculo apertado se divide em paixões, e arrasta a todos vontade imperiosa. A mim somente o maior espectáculo me prende. No mundo, alheio ao mundo, ignoto aos homens, surdo à voz d’ambição, surdo aos clamores da fama, da avareza, eu gozo, eu tenho tesouro a cujo aspecto eis se esvaecem os tesouros dos reis”<sup>705</sup> etc. É do espectáculo da natureza que fala o poeta, da obra do criador portanto. Esta é a única grandeza tolerada e, mais, incensada. O que esta ideologia condena não é a grandeza dos deuses e até os seus eventuais excessos, mas a daqueles que pretendem ser deuses. O que a deusa Nemésis vigiava era a propensão dos homens para a desmesura, para o excesso. E a divisa rezava: «nada além da medida». Da medida humana acrescento eu, por que é de uma antropologia que se trata.

Depois da condenação do excesso o que é que se segue? Ora deixem-me voltar à equação proposta. Antes de mais a moderação, o justo meio, mas esses elementos confundem-se com a condenação do excesso e da imoderação. São inseparáveis, uns não fazem sentido sem os outros.

Todo o poema *A natureza* de José Agostinho de Macedo, dedicado à natureza e ao seu criador, é ao mesmo tempo um poema dedicado ao controle e equilíbrio das paixões, à moderação. E no final do Canto VI há uma sequência em que José Agostinho de Macedo, depois de considerar que as paixões fazem falta à vida cívica e virtuosa, se inclina claramente não para a autarcia estoica mas para qualquer coisa que se situa entre a metriopatia aristotélica, mal interpretada de resto, e o controle prudencial das paixões de orientação epicurista. Mas é certo que a influência é moderna, cartesiana e lockeana, seguramente: “debalde intento / A’s fogosas paixões pôr jugo, e freio / (...) bem reguladas vantajosas foram! / (...) Extintas as paixões, profundo sono / Dos membros sociais eis se apodera; (...) Sábio domínio das paixões ministra / Calor ao coração, luzes à mente”<sup>706</sup>. Este domínio não é o autodomínio estoico, até porque muitas vezes o poeta condena com veemência os fundadores da *Stoa*. Este domínio é moderação, é equilíbrio. O que deve é evitar-se a transgressão do registo justo. E o registo justo é, como o poeta há-de dizer mais à frente, entre os extremos. Mas trai-se ao falar de um termo fixo, mostrando uma vontade geométrica, como se de facto no plano moral o cálculo fosse de tipo matemático. Na *Ética a Nicómaco* Aristóteles chama a atenção para esse equívoco. Não lhe valeu de muito, uma vez que o grande polígrafo que foi Cícero, insistiu no equívoco que o justo meio poderia originar, uma vez mal compreendido. No entanto o que permanece válido é que para Agostinho de Macedo, moderar é a palavra-chave:

“e o moderado / Desejo de saber levanta o Sábio; / (...) Mas cumpre qu’a razão lhe ponha um freio, / Que os atrevidos ímpetos modere; / A sua embriaguez amortecida / Nos traz então mais bens. Tal o ginete / Inquieto, indomável, buliçoso, / Subjugado do freio então se torna Mais útil aos mortais. Quando conservam / As férvidas paixões justo equilíbrio, / A Alma tranquila, sossegada, goza / Da liberdade, e paz. Existe um ponto / um termo fixo

---

<sup>704</sup> Macedo 1854: 17.

<sup>705</sup> Macedo 1854: 18.

<sup>706</sup> Macedo 1854: 350 e 351.

na moral esfera; / Se acaso transgrediu, sobre si mesmo / O infeliz coração desfecha raios; / Se a meta não transpõe vivo e ditoso, / Entre extremos iguais mora a virtude”<sup>707</sup>.

Anda aqui alguma filosofia anglosaxónica. Locke? Talvez. Mas, seguramente, o círculo de Newton, até pelo sentido global do texto, cientificizante mas apologético. E nesse sentido talvez também Samuel Clarke.

Repare-se como andam permanentemente associados, tanto estética como ideologicamente, a moderação, o equilíbrio, a razão, a virtude, a paz e o bem. E até a liberdade, embora não na perspectiva libertina mas na perspectiva de uma escolha adequada (ajustada). Isto é na mesma linha de interpretação de Ribeiro Santos, como já se viu. E como José Agostinho mostra um pouco mais à frente: “Ditoso o Cidadão dócil aos brados / Que a virtude lhe dá! Vive sem crimes, / Com pouco se contenta, e seus desejos / Aos decretos do céu contente ajusta”<sup>708</sup>. O que, no fim de contas, já tinha expresso um pouco atrás, através não desta metáfora da adequação (Na linha de Clarke, «fitness»), mas através da metáfora auditiva, esta metáfora mais próxima de Ribeiro Santos quando afirma que “A voz da consciência, a voz do Eterno / Escutada, e seguida, eis a virtude”<sup>709</sup>.

Ribeiro Santos tinha dito: “Moral, que basta, para serem justos, A Lei a dicta, e o coração a inspira”<sup>710</sup>. Donde se depreende que basta ouvir o coração e a Lei. São ouvidos diferentes, obviamente, ouvir o coração significa estar atento à voz (lei) do sentimento, ouvir a lei significa simplesmente obedecer ao seu ditado. Por um lado parece que Macedo, tanto quanto Ribeiro Santos, hesita entre uma posição filiável no intuicionismo do senso moral de base sentimental e uma outra puramente externalista. Só que esta obediência não é uma obediência cega, uma vez que se trata de obedecer a uma lei que, sendo divina, está, desde sempre, no coração porque aí foi colocada por Deus. E é neste plano que convergem ouvido e adequação. E é um poema de Ribeiro Santos que estabelece a coerência intelectual, uma vez que aí é afirmado. “Teu coração estuda, em ti tens tudo: / Nele acharás toda a moral bastante”<sup>711</sup>.

Mas não foi, ainda assim, no longo poema *A natureza* que encontrei a fórmula em que a rejeição do excesso e da ambição assim como das suas consequências funestas melhor expressam a coerência de uma ideologia consagrada à mediania. Foi na *Ode sobre a verdadeira felicidade* que Macedo dedicou a Bocage e onde foi mais longe, pelo rigor da conceptualização, na definição dos pressupostos ideológicos da sua ideologia mediana. Esta sextilha podia figurar no frontespício de um templo dedicado à deusa

---

<sup>707</sup> Macedo 1854: 351 a 353.

<sup>708</sup> Macedo 1854: 354.

<sup>709</sup> Macedo 1854: 353.

<sup>710</sup> É claro que Ribeiro Santos se refere aos camponeses. Mas também é verdade que eles são apontados como paradigma e bom exemplo até por que possuem duas qualidades essenciais para a prossecução de um ideal de vida boa e feliz: o facto de regerem a sua vida não por ideais teóricos mas sim práticos e portanto úteis e porque ainda mais perto da natureza vivem, in Santos 1812: 18 [Tomo I].

<sup>711</sup> Santos 1812: 181 [Tomo I].

Nemésis. Poucas vezes a expressão de uma sentença deu lugar a uma formulação tão nítida. Nesta sextilha torna-se totalmente claro que o caminho certo é o da moderação e o da justa medida. Nada além da medida humana é o que parecem dizer estes versos: “A fatal Ambição não se sacia, / E a par da pompa ilustre alta grandeza, / A sórdida avareza, / Aumenta mais, e mais a sede Impia, / E c’um haver sobejo, / De maior possessão cresce o desejo”<sup>712</sup>.

Não sublinhei nada nem sublinho nada. A propedêutica essencial da ideologia da mediania, ou seja a rejeição do modelo dionisiaco da ausência de medida, está toda nestes versos numa forma rigorosa e concisa. Não precisava o poeta de, sobre o assunto, acrescentar fosse o que fosse, mas vale, apesar de tudo, a pena referir o que acrescentou: “Corram o vasto Mar, altos Guerreiros, / E desde o frio Sita ao Mouro adusto, / Com um valor injusto, / Façam gemer milhões de prisioneiros, / E de suas vitórias, / As musas cantem, falem as Histórias. // Derrame sangue embora, a doce Vida, / Por mil perigos exponham sem piedade, / Que a grão felicidade / ‘Stará sempre a seus olhos escondida, / Que conquistando o Mundo, / Ver-se-ão morrer em um pesar profundo”<sup>713</sup>. É verdade que é tautológico o que acrescentou, fiel de resto à imensa prolixidade de Macedo.

E à medida que o poema avança percebe-se que esta moderação se vai metamorfoseando em pura submissão e humildade cristã. É como se a mediania clássica fosse uma propedêutica perfeita para a humildade cristã<sup>714</sup>.

Porque se considera feliz aquele que, pelo estudo e sabedoria teórica, conhece alguns dos mistérios do mundo, muito mais feliz é o humilde que desprezando as fantásticas hipóteses filosóficas e científicas “Tudo admira, e em silêncio adora”<sup>715</sup>.

Mas não me iludo, o ponto de partida é a rejeição da *ubris* e a adopção de uma atitude mediana e medíocre, que assenta numa metriopatia pouco escrupulosa, mas uma metriopatia ainda assim. Foi esse cálculo, visando estabelecer um equilíbrio no exercício das paixões assim como no seu papel intelectual, que evidenciei atrás. Dito por outras palavras: o poeta sendo cristão e não colocando nunca em dúvida, quer a humildade cristã, quer o facto de que o caminho da felicidade é o caminho da salvação e que essa se situa num dia do futuro que se espera, não deixa porém de se manter fiel ao ensinamento clássico e reconhecer que esse momento exige uma preparação e que essa preparação é prática e dinâmica. Tudo ocorre no mundo e num mundo cercado de paixões. É natural que o poeta se socorra da razão como do

---

<sup>712</sup> Macedo 1791: 3.

<sup>713</sup> Macedo 1791: 3 e 4.

<sup>714</sup> E em minha opinião é, mais até do que uma propedêutica mas mesmo o modelo de referência no qual se vasou o modelo cristão. A cristianização progressiva do modelo clássico pode seguir-se seguindo a evolução do pensamento cristão desde a Patrística até S. Tomás de Aquino.

<sup>715</sup> Paráfrase do texto do autor.



instrumento mais adequado para realizar o cálculo das paixões, dos prós e dos contras do tal ponto fixo entre os extremos.

Essa razão não é, porém, a razão especulativa e teórica, mas antes a razão prática e instrumental. Ela aparenta semelhanças com o «poder de suspensão» de Locke mas também com a *phronesis* aristotélica e com a prudência epicurista. Não se pode esquecer que esta faculdade racionalizadora e prudencial visa justamente o autodomínio e a moderação, ou, se se quiser, o autodomínio na perspectiva da moderação. Ora se para Aristóteles a moderação é justamente o *meson* entre os extremos, para Platão a moderação (temperança) é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores da alma relativamente à parte racional. Em qualquer dos casos está implícita uma escolha intelectual, do mesmo tipo da que está implícita em Aristóteles porque também o meio termo é o culminar de uma operação, tal como no fim de contas em Platão, com a vantagem de que agora a natureza da operação visando o mesmo fim, uma forma de harmonia, explicita o inimigo, ou seja as partes inferiores da alma, aquelas partes que se vêm a braços com as paixões. Ora se o *meson* tal como a parte racional da alma é o caminho do bem e a evitação do mal a moderação é a escolha do bem e sendo assim a prudência (ou a *phronesis*, ou a suspensão) é de algum modo a sabedoria prática que permite tal escolha. Quer essa escolha seja expressão de uma intuição intelectual dos valores éticos transcendentais, quer seja, pelo contrário, resultado de um exercício de reflexão prático, a prudência desempenha um papel nuclear na prossecução do bem e da virtude, isto é da moderação.

Esta concepção do papel transcendente da moderação foi rapidamente recebida e apropriada pela Patrística grega e pela Patrologia latina e transplantada para outra representação dramática: a do pecado. Tanto na narrativa do pecado original como no anjo caído lá estão os ingredientes da *ubris*. A ambição, a sede de glória, a vontade de poder, numa palavra o caminho da imoderação, da desmesura e do excesso, são o núcleo duro destas duas narrativas. Porque o paradigma de toda a desmesura e de toda a ambição é o desafio do poder de Deus e a vontade de lhe opor uma vontade igualmente divina. A função da deusa não era outra senão a de reconduzir os desejos humanos à escala humana e impedir qualquer veleidade divina. Compreende-se assim porque é que na economia da *areté* cristã do século XVIII os elementos da moderação e da rejeição do excesso apareçam numa forma quase obsessiva em quase todas as obras de quase todos os autores. Só quando o caminho do excesso voltar a ser considerado o caminho da sabedoria este tipo de preocupação irá desaparecer da poesia e da filosofia dos autores setecentistas. Esse talvez pudesse ser um critério separador das águas relativamente ao neoclassicismo e ao romantismo. E por aí talvez que muitas das ambiguidades do conceito de pré-romantismo se comesçassem finalmente a resolver.

E de Macedo para já é tudo. A ele regressarei por que em qualquer dos temas em análise ele será, penso, de grande prestadio.

## II. 1. 5. Bocage, Marquesa de Alorna e José Anastácio da Cunha.

Quem não me foi de grande préstimo no que diz respeito ao escoramento da ideologia mediana de que tenho vindo a lançar os alicerces foram Bocage, a Marquesa de Alorna e José Anastácio da Cunha. Provavelmente isso não deixará de ter por um lado consequências estéticas e por outro lado consequências ideológicas. Estéticas porque uma poética onde não abundam os modelos clássicos do retiro, da *aurea mediocritas*, do *beatus ille* ou do *carpe diem* e ainda das pastorais bucólica ou geórgica, dificilmente se poderá considerar uma poética neoclássica, ideologicamente porque onde faltam os valores da vida simples, doméstica e burguesa, dificilmente se poderá encontrar um modelo de felicidade convergente com a ideologia dominante. O que eu quero dizer é que no século XVIII ou aparece o ideal de felicidade das luzes, associado ao progresso e à razão, ou este modelo, de algum modo reactivo, que tenho vindo a desenvolver, ou pura e simplesmente não aparece nenhum. A experiência que tenho é que quando não aparece nenhum é o modelo da infelicidade que faz a sua entrada em cena. Quando a infelicidade substitui a felicidade, de duas uma, ou alguma coisa nos anuncia já o romantismo, ou pelo contrário é o barroco que regressa. Eu inclino-me inequivocamente para a segunda possibilidade. Mas sobre isso convém alguma prudência. Porque mesmo nesta ocorrência é antes do mais necessário investigar acerca da natureza existencial desta real ou fictícia infelicidade. Ver-se-á.

Apesar do que disse, mesmo nestes poetas, ainda aparecem alguns sinais da ideologia da dourada mediania, numa forma fugaz, esporádica e superficial.

Em Bocage por exemplo e depois de um convite para um gozo bucólico, o poeta exorta Marília a que deixe “louvar da corte a vã grandeza”<sup>716</sup>. O soneto no seu conjunto é uma apologia do retiro, embora tímida e ambígua. Nada que se pareça com a convicção do retiro em Xavier de Matos, Cruz e Silva, Filinto Elíseo, Abade de Jazente, Correia Garção ou mesmo Ribeiro Santos. Trata-se afinal de um soneto que explora a temática do *carpe diem* em cenário campestre. Lá atrás disse que pode haver uma tensão de tipo dionisíaco na assunção da bucólica, no sentido em que não há resignação mas sobretudo desejo. Quando assim for a ideia de retiro continua a sobreviver mas já não pode ser considerada uma genuína forma da promoção do ideal de mediania. Esta modalidade de retiro, encena um *fugere mundus* mais do que um *fugere urbem*. Ora, por retiro medíocre eu entendo a prossecução do ideal de mediania em cenário próprio. E não é necessário que o cenário seja o campo, porque pode haver retiro interior por exemplo<sup>717</sup>.

---

<sup>716</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I ], in Pires 2004: 25.

<sup>717</sup> No entanto sempre que há fuga há ideal de retiro. Não interessa para onde nem por quanto tempo. Mas penso que o paradigma de vida retirada reside no retiro epicurista e na exalação da *lathe biosas*, isto é de uma vida discreta, sombria, obscura. De uma vida desinteressada e resignada. Assim o retiro é forma de evitar o excesso e os perigos morais mas também existenciais que ele encerra. Nesta perspectiva medíocre o retiro não é soteriológico. Sempre que há um sentimento de purificação é o sublime que faz a sua entrada em cena e nessa altura é a mediocridade e a apolinicidade que estão em perigo. Os ascetas, os anacoretas, os cenobitas, etc. não são exemplos do verdadeiro retiro mediano e medíocre.

O tema da crítica à grandeza e à glória é abundantemente tratado num outro soneto. É aliás o único soneto que vale a pena transcrever na íntegra, porque é o único que glosa numa forma coerente o modelo de rejeição da *ubris* e a apologia da vida simples: “Honroso lauro o capitão valente / Ganhe embora na fêrvida peleja; / Seu nome a fama espalhe, e geralmente / Com pasmo, e com respeito ouvido seja. // Embora o torpe avaro, o vil demente / Que para os ferrolhar mil bens deseja, / De ricas peças de metal fulgente / Seus amplos cofres atulhados veja: // Embora de lisonjas incensado / Tenha o monarca às suas leis sujeito / O povo mais feliz, mais afamado: // Que a mim, para que viva satisfeito, / Me basta possuir o teu doce agrado, / Ter lugar, ó Marília, no teu peito”<sup>718</sup>.

Note-se que o poeta é muitíssimo mais contundente quando condena o comerciante, «o torpe avaro, o vil demente»<sup>719</sup> do que quando se refere ao capitão, «valente», numa clara manifestação de submissão ainda a valores de tipo aristocrático. E é, de resto, pelo mesmo motivo que o modelo de vida simples, proposto no final, não é a vida campestre e rústica com claras conotações com o trabalho, mas o amor. Ora, *eros* é um valor essencialmente aristocrático, sobretudo quando está associado à ociosidade, o que, porém, não é o caso. O que é relevante é que *eros* é o paradigma da simplicidade e aparece sempre associado, pelo menos implicitamente, ao ócio e a cenários amenos. Mas a escolha de Bocage por *eros* sem mais nada em detrimento da vida numa cabana retirada, não pode deixar de ser interpretada.

Noutros poemas encontram-se esparsos alguns versos em que a apolinicidade nos aparece por oposição. Quer quando o poeta lamenta um dia ter abandonado a «mansa corrente deleitosa e amena», ou quando informa que não mais será visto entre o gado, «soprando a namorada e branda avena», numa cedência momentânea ao estilo da *pastoral* pastoril que muito pouco cultivou.

Sabe-se que o espírito apolíneo é avesso aos perigos que podem trazer fama, dinheiro e glória mas cujo preço não compensa, já que o *apolíneo* prefere a tranquilidade e a paz. Assim como quem avisa ou constata a insensatez o poeta escreve: “Trocas do Tejo a margem deleitosa / Por bárbaro país, bárbaras gentes” e mais á frente “Ah! não te ausentes. / Teme os duros cachopos, treme, insano, / Do enorme Adamastor, que sempre vela / Entre as fúrias e os monstros do Oceano”<sup>720</sup>. O perigo, o imprevisto, o espírito de aventura e risco são inimigos do espírito apolíneo. O paradigma da apolinicidade na cultura portuguesa será sempre o velho do restelo, reflectido, ponderado, cauteloso, medíocre.

Alcipe é ainda mais avara. Foi preciso chegar à ode *À delícia da amizade*, para encontrar um poema que castiga a *ubris* e enaltece os valores da *areté* apolínea clássica. E logo de entrada: “Que me importa que os loiros da vitória / Cinjam a testa ao vencedor altivo, / No tempo em que aos aplausos se

---

<sup>718</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 145.

<sup>719</sup> Nesta linha de condenação ainda mais excessiva da ambição, da ganância e da avareza e utilizando mesmo uma adjectivação semelhante se consagrou como veremos João Xavier de Matos.

<sup>720</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 184.

misturam / Os gritos dos vencidos?”<sup>721</sup>. Para continuar assim: “Que em doirada carroça ostentem glória / Os validos do fado, dando preço / Aos perecíveis dons que ora concede / Ora nega a Fortuna? / (...) / Nestes humildes tectos que habitamos / Mora virtude e paz; seu rosto amável / Não nos mostra o desdém com que se afasta / Dos soberbos palácios”<sup>722</sup>.

A convicção de que a Fortuna, quer dizer a *tyche*, (τύχη) é caprichosa, precária e instável vai na linha de uma concepção apolínea de felicidade, (a convergência da *areté* e da *tyche*, isto é da virtude e da fortuna, é menos clássica e mais trágica, logo pré-socrática)

Fui andando e aqui e ali a inflexão para um léxico, sereno, tranquilo ia-me mostrando que Alcipe pagava o preço do seu nome arcádico, da sua formação clássica e da influência e peso estético de algumas amizades horacianas, como Filinto Eliseo por exemplo. E assim eu esperava a todo o momento tropeçar com os poemas em que os valores da mediocridade e do retiro surgissem em quantidade. Mas em vão. Esperava mas quase nunca encontrei safra que se visse.

Numa Epístola em resposta a Natércia e ao referir-se ao amor protesta com alguma críspação que: “Amor em mim não é qual o tu sentes, / Um clamor, um tumulto dos sentidos; / Eu tenho esses escravos submetidos / A leis mais elevadas, mais decentes”<sup>723</sup>. Ora este autocontrole, este domínio, esta superioridade da razão sobre os sentidos dispensa comentários. Embora me pareça que aqui é a moral cristã a responsável exclusiva (eu digo exclusiva, porque em todos os outros casos que referi até aqui, ela está sempre presente) por esses princípios que vigiam e controlam e não o padrão de um autodomínio e de um autocontrole de tipo estóico ou epicurista. Não é tanto a rejeição do modelo do excesso com a concomitante aceitação do justo meio, clássico; mas antes a subordinação a uma concepção do amor ditada pelas regras da moral cristã, ascética e pouco hedonista ou carnal.

Finalmente e ainda numa Epístola *Em resposta ao Conde da Ega, Aires de Saldanha*, Alcipe, depois de enaltecer o papel da razão, que considera superior ao papel do sentimento porque “ao clarão de seus raios luminosos, / Vou distinguindo os erros da tristeza, / E aprendo filosóficos preceitos, / Que, mansa, a paciência me decora”<sup>724</sup>; acaba por inequivocamente condenar as paixões tidas aqui como inimigas da razão: “Que divisões, que lutas, e que estragos / Semeiam as paixões entre os humanos!”<sup>725</sup>.

Mais interessante é o caso de Bocage. Apesar de Bocage ser seguramente um dos poetas menos apolíneos dos poetas portugueses do século XVIII posso adiantar desde já que mesmo no seu caso essa análise aparece viciada através da implementação do paradigma do pré-romantismo, quando a mim me parece que as coordenadas de compreensão da poética devem ser outras. Em particular deve-se explorar o

---

<sup>721</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 47.

<sup>722</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 48.

<sup>723</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 81.

<sup>724</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 140.

<sup>725</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 140.

sentimento de culpabilidade do poeta, já que ele permite uma redefinição da relação do poeta com o modelo apolíneo. É que através da assunção de uma culpa associada ao culto do excesso, podem encontrar-se laivos de uma promoção da moderação e da mediania.

Simplesmente há que reconhecer que não foi esse o universo existencial do poeta. Só em atitude de arrependimento e de expressão de culpabilidade pôde o poeta cair nesse registo, e portanto sempre entrevisto como negação da realidade e assim como expressão de nostalgia. E mesmo neste plano, não de uma nostalgia existencial mas, de uma nostalgia de como deveria ter sido, alimentada por uma implícita reflexão moral: “Meu ser evaporei na lida insana / Do tropel de paixões, que me arrastava”<sup>726</sup>.

Este lamento é contudo mais barroco que neoclássico. Eu diria que é sempre barroco, até pela íntima associação ao sentimento de culpa. Veja-se nestes versos como o ambiente é genuinamente barroco e nele cabe o lamento do excesso, que poderia subentender a promoção da mediania: “Prazeres, sócios meus, e meus tiranos, / Esta alma, que sedenta em si não coube, / No abismo vos sumiu dos desenganos”<sup>727</sup>.

Apesar de citar Aretino, Bocage não se situou no plano libertino do seu émulo. Em Aretino não há arrependimento ou sentimento de culpa<sup>728</sup>. Ele diz lapidariamente que “a ambição é o estrume da glória”, ao mesmo tempo que elogia a vida viciosa e de dissipação excessiva. Um culto do excesso que, separado do sentimento de culpa, Bocage não faz senão duas ou três vezes.

Nas antípodas da moderação e da mediania, se bem que muito longe de qualquer sentimento romântico, estão estes genuínos versos barrocos: “Consola-me este horror, esta Tristeza, / Porque a meus olhos se afigura a Morte / No silêncio total da Natureza”<sup>729</sup>. O consolo do horror, ou o «fartar de tristezas» que aparece tanta vez na poesia maneirista e barroca portuguesa, não pode escamotear-se<sup>730</sup>.

Uma vez ou outra Bocage deixa-se embalar por um ambiente tranquilo, sereno, com um vago se não mesmo explícito sabor à pastoral bucólica, como nestes versos: “A loira Fílis na estação das flores / Comigo passeou por este prado / Mil vezes, por sinal trazia ao lado / As Graças, os Prazeres e os Amores. // Quantos mimos então, quantos favores, / Que inocente afeição, que puro agrado / Me não viram gozar (oh doce estado!) / Mordendo-se de inveja os mais pastores”<sup>731</sup>.

---

<sup>726</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 9.

<sup>727</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 9.

<sup>728</sup> (Aqui vivo) «Na habitação da culpa e do desdouro». É o próprio Bocage quem o diz.

<sup>729</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 16.

<sup>730</sup> A poesia portuguesa do século XVIII está ainda cheia de «horrores», «tristezas», ou expressões como «Que triste horror», «triste até morrer», «medonha corre a noite», «Quero fartar meu coração de horrores», «Quero saciar de mágoa a minha mágoa», em poetas como Domingos Caldas Barbosa, Maximiano Torres, João Xavier de Matos, Bocage, Filinto Eliseo, Paulino António Cabral, etc. Mas o que é ainda mais sintomático são os «agoiros», os «funestos», os «infaustos», as «desventuras» etc. Como não alcançar que o domínio da «Fortuna» (Tyche) e do «*locus horrendus*» é genuinamente maneirista e sobretudo barroco? É intrigante.

<sup>731</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 20.

Bocage entendeu a estreita relação entre o excesso, a procura da glória e da fama e a inerente desobediência aos deuses, embora mais do que uma desobediência o caminho da *ubris* seja uma revolta contra os deuses, seja um esforço para se lhes equiparar, seja uma rivalização para com os deuses. É toda essa ideologia que se subsume no célebre apotegma do Oráculo de Delfos, *ne quid nimis*, de que já fiz menção mais do que uma vez, e é ainda essa ideologia que justifica a existência da deusa Nemésis, encarregada de vigiar e castigar aqueles que abandonam o caminho da moderação para se determinarem no sentido do excesso.

Nemésis é uma deusa invejosa e vingativa. É isso que Bocage exprime nestes versos, embora referindo-se a outros deuses: “Furtivas glórias, tácitos favores / Hei-de, enfim, possuir; porém segredo. / Nas asas frouxos ais, brandos queixumes / Não leveis, não façais isto patente, / Que nem quero que o saiba o Pai dos numes// Cale-se o caso a Jove onipotente, / Porque, se ele o souber, terá ciúmes, / Vibrará contra mim seu raio ardente”<sup>732</sup>. A ausência dos valores da sabedoria clássica e o sentimento de culpa dessa perda pode assumir quase os contornos modernos de uma confissão de alienação como nestes versos: “Eu louco, eu cego, eu mísero, eu perdido, / De ti só trago cheia, ó Jónia, a mente: / Do mais e de mim mesmo ando esquecido”<sup>733</sup>.

A explicação de fundo para este sentimento de arrependimento e de confessada culpa radica, em última instância, na genuína matriz barroca e até nalguns pontos maneirista da poesia de Bocage. Radica afinal no conceito barroco por excelência que é o Desengano<sup>734</sup>. A poesia de Bocage poderia ser genericamente interpretada como uma poesia do desengano. Sendo que o desengano se fundamenta noutros elementos dinâmicos, como a mudança e a precaridade resultante da voracidade do tempo. É este logro que depois estimula o sentimento de culpa e de arrependimento<sup>735</sup>.

A mudança tal como em Camões é um conceito nuclear. É a mudança que alimenta o sentimento de precaridade, mas também os tropos existenciais da inexorabilidade da morte, da inevitabilidade do devir, etc. E é nesta atmosfera existencial que sobrevém por fim o sentimento de desengano que estimula directamente o arrependimento e a culpabilidade. Finalmente de dentro deste «inferno» assume relevo a

---

<sup>732</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 26.

<sup>733</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 30.

<sup>734</sup> Só no sonetos Bocage usa o vocábulo «desengano» pelo menos 22 vezes.

<sup>735</sup> Numa tese sobre o pré-romantismo português, Zenobia Moreira da Cunha afirma que em Bocage é retomado o tema muitíssimo difundido na lírica maneirista portuguesa. E que tema é esse? Citando Vitor Aguiar e Silva através da sua obra *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, in Silva 1971: 316 e 317, o tema é “o exame de consciência e da contrição da alma que andou transviada e que pressente aproximar-se a morte”, in Cunha 1992: 147 e 148. Isto é indiscutivelmente verdadeiro. Deste reconhecimento conclui a autora do pré-romantismo de Bocage. Sem comentários, por agora. A obra de Zenobia é, pelo exemplo, de facto, de escassa utilidade ou paradoxalmente com uma utilidade pela negativa. Significa isto que a obra até levanta as questões essenciais tanto do ponto de vista estritamente literário como do ponto de vista ideológico e mental, simplesmente a autora, colonizada que está pelo tema do pré-romantismo, não consegue enxergar as contradições do tema e conclui sempre do modo para o qual se autoprogamou, sejam quais forem as premissas, até porque na maior parte dos casos Zenobia conclui sempre ao contrário das premissas. As premissas até estão certas, se bem que não sejam da autora.

intuição de que tudo poderia ter sido diferente se o poeta tivesse assumido existencialmente outros valores éticos e metafísicos.

É neste clarão de lucidez mas já de desencanto que uma metafísica da moderação, da prudência e da temperança, do rigor e da medida e portanto absolutamente inimiga do excesso, aparece, embora claramente estigmatizada pelo ferrete da nostalgia. A nostalgia de uma possibilidade perdida. Em Bocage o dispositivo neoclássico é sempre convocado como uma possibilidade perdida. Perdida pelo próprio poeta. Daí a nostalgia mas também o sentimento de culpa.

São tantos os casos, que eu poderia acrescentar aos que já mencionei, que me autorizo a seguir em frente até porque por outra via adjacente posso reforçar a minha argumentação. Por exemplo, o poeta algumas vezes desculpabiliza-se. Veja-se como: “Ora a cega imprudência maldizias / Com que em tão desabrida, horrível noite / A perigosa senha aventuraras... / Ah! triste! Contra ti não te conjures: / Foi lei dos Fados a imprudência tua”<sup>736</sup>. A nostalgia de uma sabedoria clássica, apolínea associada ao carácter nefasto do excesso está bem patente no soneto 358: “Mas se às vezes furtar-me ao nada espero, / E a mente a novo ser na glória aspira, / Outras sonha o terror me não confira / (Ai!) moral existência o sábio austero. // Da fama o frenesi me torna insano”<sup>737</sup>.

O que não é de pouca importância é o facto de que quando o poeta se desculpabiliza, o faz pelo recurso ao fado, à fortuna, à sorte, etc, quer dizer, recorrendo a um tema também identicamente caro ao barroco literário. Dito por outras palavras, o poeta é maneirista quando se culpa e barroco quando se desculpabiliza. E se é verdade que, no plano teórico, Manuel Barbosa do Bocage reconhece o importante papel da razão, a verdade é que, a partir de uma incontornável realidade biográfica, é levado a cultivar uma ideia muito mais poderosa, e que é a ideia de infortúnio. Ora é através do reconhecimento da falibilidade racional que os elementos maneiristas e barrocos se insinuam. A ideia de Fortuna, de resto, é genuinamente anti-clássica.

E a verdade é que se o autor explora a conflitualidade entre a razão e as paixões de um modo que o aproxima de uma leitura classicizante, uma vez que enfatiza a superioridade da razão, a verdade é que mesmo nesse plano prevalece o seu maneirismo de fundo, porque realça o excesso de poder das paixões que, mesmo quando delas se possui consciência, fazem sentir o seu império. Sentido-se por perto uma certa tendência para associar essa falência à condição humana decaída (Oh frágil natureza!) o que é

---

<sup>736</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. II], in Pires: 12 e 13.

<sup>737</sup> Bocage [*Obras completas*], in Pires 2004: 388. [Volume I]. É bom que se tenha sempre presente o que Fama significa, essa divindade dotada de excessiva loquacidade, etc. Ela remete sempre para o universo do excesso e da *ubris*. Mas Bocage considera exagerado o que se diz da Fama, e de algum modo a relação que entre a fama, a glória, as honras, etc. se estabelece com a impiedade. Por isso o poeta diz que não há incompatibilidade entre a *ubris* e a religião. Isto por si só mostra a consciência neoclássica do autor, mas também a sua propensão para abandonar o espartilho ideológico apolíneo, que considera «baixa trama». Bocage [*Obras completas*, vol. I, Sonetos], in Pires 2004: Porto: 310.

puramente maneirista também. O conflito está bem sintetizado nos versos que se seguem: “Razão, de que me serve o teu socorro? / Mandas-me não amar: eu ardo, eu amo, / Dizes-me que sossegue: eu peno, eu morro”<sup>738</sup>, mas não menos exemplarmente nestes outros: “Oh poder da paixão que me alucina! / Oh cego Amor! Oh frágil Natureza! / N’alma busco a Razão, e encontro Alcina”<sup>739</sup>.

Eu continuo a pensar que o poeta não constrói estes trechos, em que afirma uma não obediência à razão, com um sentimento de satisfação e vaidade mas que, de forma muito velada, continua a ser dominado por um sentimento de tristeza e de arrependimento e, mesmo neste caso, de uma culpabilidade acompanhada de autocritica. O resto do soneto da página 96 torna mais explícito este sentimento, em particular quando afirma que «Me estão negras paixões n’alma fervendo», ou quando se recrimina claramente: «Cego a meus males, surdo a teu reclamo», reclamo esse que é, bem entendido, da razão, razão essa que: “o coração me indagas, / De meus erros a sombra esclarecendo, / E vás nele (ai de mim!) palpando e vendo / De agudas ânsias venenosas chagas”<sup>740</sup>.

A dado passo chega mesmo a dirigir-se à razão clamando ajuda, no reconhecimento de que ela é a melhor conselheira, assim o poeta pudesse ouvi-la: “Que ideia horrenda te possui, Elmano? / Que ardente frenesi teu peito inflama? / A Razão te alumie, apaga a chama, / Reprime a raiva do Ciúme insano”<sup>741</sup>. O que não o impede de reconhecer que, à margem deste desejo, que possui os contornos de um alter ego, a realidade é o excesso, como ele exprime categoricamente: “E, pelo ardente excesso com que adoro”<sup>742</sup>.

Mas o reconhecimento do carácter nefasto das paixões fica muito claro, quando o poeta afirma gnomicamente: “Há um medonho abismo, onde baqueia / A impulsos das paixões a Humanidade”<sup>743</sup>. Assim como a estreita conexão entre as paixões e o dispositivo da *ubris*: “Paixão requer paixão, fervor e extremo / Com extremo e fervor se recompensa”<sup>744</sup>. Assim como ainda a estreita relação de conflito entre a razão e as paixões. Quando uma triunfa a outra afunda-se<sup>745</sup>.

E de tal ordem que o poeta acaba por teorizar exaustivamente uma antinomia radical entre razão e excesso: “Vê qual sou, vê qual és, vê que dif’reença! / Eu descoro, eu praguejo, eu ardo, eu gemo, / Eu choro, eu desespero, eu clamo, eu tremo, / Em sombras a Razão se me condensa”<sup>746</sup>. Ou ainda “Nos

---

<sup>738</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 96.

<sup>739</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 105.

<sup>740</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 96.

<sup>741</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 99.

<sup>742</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 101.

<sup>743</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 107.

<sup>744</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 120.

<sup>745</sup> Que elas são inimigas exprime-o o verso do soneto 122: «E a razão, que os excessos aborrece». Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 126.

<sup>746</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 120.



excessos desliza-se a fraqueza”<sup>747</sup>. E aqui o excesso é conotado com uma profunda desvalorização moral. E o que é no sentido primordial afã de grandeza e de glória acaba por ser considerado o lugar onde a pequenez e a fraqueza começam a ganhar posição. Quer dizer, a razão deveria ser mais poderosa, isso seria um socorro para o poeta.

O poeta gostaria que ela representasse o seu papel moderador, controlador, de regulação, de ordenamento, ou seja aquilo que a razão realiza justamente através do exercício das suas virtudes próprias como a prudência, ou mais modernamente como a suspensão do juízo e da acção. Mas o poeta constata que não é assim, a razão é fraca, é impotente para se opor às paixões, aos desejos desordenados, como ele diz num verso bem logrado: “Contra os sentidos a Razão murmura”<sup>748</sup>.

Há, volto a repetir, um reconhecimento da fraqueza da razão, reconhecimento esse que é acompanhado de outro reconhecimento complementar, o do valor positivo dessa mesma razão. Valor positivo, mas impotente no caso do poeta, uma vez que de nada lhe vale, como já se viu. E este é um *leitmotiv* recorrente de Elmano sadino, tanto recriminando-se a si mesmo, como referindo-se à razão com um sentimento condenatório, como se ela razão não fizesse bem o seu serviço. “Que é da Razão que as almas ilumina? // Porque não põe limite a meu tormento? / Ah! Que mal que a definem, se exp’rimento / Que não pode evitar-nos a ruína!”<sup>749</sup>. Mas o poeta nunca desistiu completamente da razão, nem deu nunca este conflito como decidido.

A sua obra outra coisa não exprime que esta conflitualidade eterna, acompanhada dos sentimentos por vezes contraditórios associados às múltiplas *nuances* do conflito. Daí a nostalgia a que me referi. Não pode haver nostalgia de alguma coisa se essa coisa não foi nunca sequer sentida e daí também o sofrimento que acompanha o desaire, porque já se conheceu o sabor da vitória. E é daqui que decorre em larga medida o sentimento de culpabilidade, porque o poeta pressente, à boa maneira estóica, que outro desenlace esteve ali ao alcance da mão, quer dizer no seu próprio poder.

O que é que falhou? Porque é que falhou? O poeta responde em verso e de mil maneiras a estas perguntas e a outras que lhe são conexas. A dada altura diz reconciliado com a razão: “Quantas vezes, Amor, me tens ferido! / Quantas vezes, Razão, me tens curado! / Quão fácil de um estado a outro estado / O mortal, sem querer, é conduzido!”<sup>750</sup>. Este é o sentido da oscilação permanente, de um conflito entre o sentimento e a razão. O poeta é o palco vivo desta aventura, deste drama, desta saga eterna<sup>751</sup>. Mas neste

---

<sup>747</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 346.

<sup>748</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 121.

<sup>749</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. I], in Pires 2004: 111.

<sup>750</sup> Bocage [*Obras completas*], in Pires 2004: 125. [Volume I]

<sup>751</sup> O poeta descamba, porém, algumas vezes numa deliberada promoção do excesso, isto é sem nenhuma tipo de sentimento de arrependimento ou culpa e onde não se vislumbra a nostalgia de um dispositivo do equilíbrio, da harmonia e da medida. Como no soneto 373: Na dura, marcial, honrosa lida, / Entre os braços da Glória, heróico e forte, / Recebeste a cruel, mortal ferida. // Ah!

soneto Bocage vai mais longe, não se reduzindo à mera descrição fenomenológica do sentimento amoroso e das suas máscaras e sobretudo dos elementos existenciais e sentimentais que põe em marcha (alegria, tristeza, ciúme, desespero, solidão, gáudio, angústia, medo, etc.).

Vai mais longe porque constitui uma verdadeira reflexão do sentido da vida na sua articulação com os dois paradigmas dominantes, o da medida e o do excesso, globalmente exprimindo uma «teodiceia» da oscilação, da alternância, do conflito, ou seja exprimindo um relativismo ontológico particularmente interessante: “Para que ao nosso orgulho as asas corte, / Que variedade inclui esta medida, / Este intervalo da existência à Morte! // Travam-se gosto e dor, sossego e lida: / É lei da Natureza, é lei da Sorte / Que seja o mal e o bem matiz da vida”<sup>752</sup>. Como já disse, Bocage possui uma clara consciência das virtualidades do paradigma apolíneo, e até parece que é ao Deus Apolo que se dirige quando clama: “Ao pai da claridade e da harmonia / Roguei canções de singular brandura; / Mas sempre mais e mais a mente escura / Num tumulto de ideias se perdia / Eis o Deus, que da aurora aviva os lumes, / Me diz: «Porque tens nome entre os humanos, / Objectos divinais cantar presumes? // «Subjuga dentro d’alma os sons profanos, / Muda em culto o louvor; celebrem numes, / Mortais adorem de Manhã os anos»”<sup>753</sup>.

Aqui, ainda de forma mais evidente, pressente-se a tensão entre a medida e a *ubris* e ainda o quanto a *ubris* é profana e desagrada aos deuses. É um poema em que explicitamente se propõe a submissão aos deuses. Para tal é necessário que o homem, quer dizer, no caso, o poeta, submeta dentro de si o excesso, ou seja os sons profanos, que se pretendem divinais. E Bocage chega até numa ode (Ode XXI) a falar da “precisa e saudável temperança”<sup>754</sup>.

E deixei para o fim José Anastácio da Cunha, o menos neoclássico de todos os nossos poetas de Setecentos. Se não fossem duas ou três traduções em que os *topos* que abordou se encontram<sup>755</sup> e dois ou três versos perdidos no conjunto da sua obra e diria que nada do que tenho vindo a analisar faria sentido na obra deste poeta matemático mais dado ao sentimento e à metafísica nos seus versos, que aos temas tão caros à estética clássica e que nesta altura já me dispenso de enumerar.

Ainda assim no poema *O Abraço* aparecem, surpreendentemente e em larga medida em clara contradição com o resto da obra, estes versos: “Oh! guarda, mundo vão, tua riqueza. / Que vale o ouro e as jóias que conténs? / À vista da virtude e da beleza, / Que vale o que da sorte chamam bens?”<sup>756</sup>.

---

Que inveja me faz a tua Sorte! / É viver, como eu vivo, infausta vida, / É morrer, como tu, ditosa Morte”. (Bocage [*Obras completas*., vol. I], in Pires 2004: 403).

<sup>752</sup> Bocage [*Obras completas*], in Pires 2004: 125. [Volume I]

<sup>753</sup> Bocage [*Obras completas*], in Pires 2004: 125. [Volume I]

<sup>754</sup> Bocage [*Obras completas*, vol. II ], in Pires: 308.

<sup>755</sup> Em particular a tradução do *beatus ille* qui proclius negotiis de Horácio.

<sup>756</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 148.

E particularizando: “Mortais, que ou da fortuna os grossos mares / Com risco vosso e alheio mal cortais, / Ou do vão fanatismo nos altares / Ensanguentado incenso vil queimais”<sup>757</sup>. E ainda outra vez, muito esporadicamente, aparece a já clássica crítica horaciana ao navegante. O navegante desempenha claramente, tanto na poesia de Horácio, como por maioria de razão na nossa, o papel paradigmático da aventura insensata e do perigo: “Ao mal-aconselhado aventureiro<sup>758</sup> / Que (mas debalde) agora se arrepende, / De cada possante onda já mostrando, / Na enrugada testa carrancuda / E na disforme boca, o inexorável / Naufrágio, que nas asas da tormenta / De longe, mas veloz, vem a tragá-lo?”<sup>759</sup>.

Para, e no entanto paradoxalmente, fechar este longo poema com uma crítica contundente à razão. Mas José Anastácio da Cunha é um poeta inclassificável tal a quantidade de contradições que ocorrem na sua obra às vezes em versos vizinhos. Neste poema, contudo, e apesar de tudo a contradição é mitigada pelo facto de antes, a crítica ao navegante comportar um elogio pelo menos implícito da razão prática, enquanto que a condenação acerba incide sobre a razão teórica na circunstância identificada com o discurso, através de uma identificação entre o verbo e o logos.

De qualquer modo não será sempre a faculdade da razão que suporta qualquer acepção da razão que se considere? O nosso poeta chega a ser militantemente anti-neoclássico e anti-clássico «tout court» quando por exemplo escreve: “Paixão violenta e mimosa / Que me dás gosto e anseias”<sup>760</sup>. O resto do poema é uma análise bem desenhada das consequências do amor-paixão que intranquiliza e desassossega. Só o fecho moral do poema poderia comprometer o poeta, e compromete, e de que maneira: “Mas dou por bem empregada / A perdida liberdade / Tão rara felicidade / vejo em ti reconcentrada / de tal sorte enfeitada / Me trazes a fantasia, / Que penso que não vivia / Até agora — vegetava”<sup>761</sup>.

Só amor-paixão que desassossega, que põe em cuidado, em tensão, em sofrimento mesmo, dá sentido à vida. Nada de menos clássico. O modelo de evitação do excesso negado e substituído pela exaltação dos extremos. Ora onde o excesso, a imoderação não são inequivocamente censurados e mesmo escarnecidos, não se está já na presença de uma atitude classicizante face ao problema da felicidade. Pelo contrário, se esse valor, que eu consideraria propedêutico, se encontra substituído por um elogio do excesso e da imoderação é já no quadro de uma ideologia de negação militante do classicismo que estamos. Mas a verdade é que se se proceder a uma análise detalhada e exaustiva verifica-se que afinal até a obra de José Anastácio da Cunha permite um enquadramento pelo menos parcial com as poéticas apolinizantes.

---

<sup>757</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 148.

<sup>758</sup> Navegante no manuscrito.

<sup>759</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 157.

<sup>760</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 179.

<sup>761</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 180.

É que uma leitura mais rente ao modo de dizer e aos valores que insinuam uma *Paideia* moral mostram que o poeta matemático e militar não foi nada insensível ao magistério cívico e moral da cultura clássica e até ao utilitarismo poético de sentido horaciano.

E quando falo dos valores clássicos estou neles a incluir — para lá da moderação, da temperança e da prudência que perseguem a filosofia grega desde os seus alvares e que são transversais a todas as épocas e autores gregos e que de resto se prolongam pela cultura latina — também os valores específicos da cultura helenística, numa altura em que a harmonia classicista começa a entrar em crise. No que a mim me parece essencial para a compreensão de uma mensagem globalmente apolínea da grecidade e da latinidade, os desenvolvimentos helenísticos não só não colidem com a matriz fundamental como até ajudam à sua fixação na tradição ético-moral antiga acrescentando os desenvolvimentos ideológicos que a crise promoveu. Ou seja, o epicurismo, o estoicismo, o cepticismo e as transformações operadas nas sucessivas orientações da Academia, algumas delas sob a pressão destas escolas de filosofia helenística, não só não desmontam nem desconstroem o velho edifício dominante da apolinicidade como o completam e enriquecem e sobretudo diversificam em contextos mais complexos.

É tendo estas convicções como pressuposto, que deve ser lido o soneto intitulado *A um amigo injustamente preso por paixões dos seus superiores*. É que, e deve-se dizer imediatamente, o soneto só se pode compreender à luz de uma chave descodificadora claramente estóica, a começar pela valorização da amizade à maneira greco-latina de atribuição de um lugar decisivo para a prossecução de uma vida feliz (Tens amigos honrados, não desmaies), até à exaltação do sentido da autarcia estóica, que passa pela imperturbabilidade (O ânimo imperturbado e inteiro ensaies), pela exaltação da virtude (Ó amigo, a Virtude eleva o homem / Mais alto que as esferas reluzentes), e sobretudo pelo modo como inequivocamente culmina na apóstrofe contra a desmesura da ambição, da glória e do poder numa reunião com os valores da impassibilidade estóica, essa capacidade de retenção do sofrimento, da resistência abnegada (o deleite, a riqueza, o frio, a fome, o Mundo, enfim verá indiferentes). Mas, e não é de mais insistir neste ponto, o que melhor define esta ideologia é o sentido estóico da autonomia, da autarcia, de uma auto-suficiência e de uma indiferença moralmente activa, que o autor resume bem no fecho do poema: “Pois só de si se paga e se consola”<sup>762</sup>.

Este soneto, pelo menos este, insere-se na lógica utilitarista horaciana de promoção de uma *areté* cívica e moral.

Mas não só, a ode pindárica em alusão ao timbre da Academia dos Unidos é uma extensa promoção dos valores da ociosidade bucólica e campestre: “Corre o lavrador, contente / (...) / Debaixo

---

<sup>762</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 130.

dos seus pés rebentam flores / Sem nenhuma cultura nem trabalho”<sup>763</sup>, assim como da idade de ouro, visada esta no contexto de uma recriação da IV Écloga de Virgílio:

“No mesmo tempo a voz harmoniosa / Do Espírito estou ouvindo: / — «Ó três e quatro vezes venturosa, / A Terra!» — diz sorrindo: / «Já depõem para sempre a fúria brava; já de coluna serve à Paz a Guerra; / Já do sangue dos homens as mãos lava; / Já pode respirar tranquila a Terra; / Já da União o espírito os homens guia; / Já nova ordem de coisas principia. / Sem Pastor as Ovelhas, sem Rafeiro, / Pastam juntas c’o Lobo carniceiro; / Tornam-se em cera do Leão os dentes; / As pontas caem da cabeça ao Toiro; / O tenro infante brinca com as serpentes... / Correí, correí, felizes séculos de Oiro!”<sup>764</sup>.

E da ideologia apolínea disseminada por imagens suaves onde se evidencia a luz, a harmonia, a paz, etc. Esta mesma linguagem centrada na moderação apolínea da serenidade e da suavidade domina o poema *Noite sem sono*<sup>765</sup>.

A haver um autor que rompendo com os cânones do neoclassicismo ou das Arcádias, não regressa ao *locus horrendus* barroco, nem ao culto maneirista do sofrimento e da miséria existencial e muito menos à enunciação de uma crise ontológica centrada na exiguidade do ser, no pessimismo religioso da culpa, da queda e do pecado, mas pelo contrário expande e diviniza a dimensão terrena e mundana promovendo uma transcendência ontológica centrada na natureza e no amor, e assim, desse modo, se possa abeirar de uma posição estética de tipo proto-romântico, esse autor é José Anastácio da Cunha.

No fim do poema *Presságio*<sup>766</sup>, encontrei a confirmação de um presságio meu, o de que a todo o momento o autor poderia consumir uma inversão do modelo clássico do bem e da felicidade. O eudemonismo clássico aguenta-se através da articulação do optimismo ontognoseológico com um intelectualismo e racionalismo de tipo teleológico, que, como se viu, articula o bem com o ser. A falência desta equação deita por terra todo o universo mental da cultura clássica. Como se sabe a introdução da vontade e do livre-arbítrio abalou profundamente o edifício mas a imputação do mal ao *lapso* até pela sua natureza de *lapso* não destruiu o optimismo ontológico de fundo. A transcendência de Deus garantia o sentido global da harmonia e da ordem. Elas persistiam para lá das evidências. O fenoménico é contingente mas a Providência é não apofântica, quer dizer é do domínio da necessidade metafísica. E de todo o modo a perfeição e a beleza estão aí na natureza diante de nós, criada por Deus. A apologética tradicional alimentou-se amplamente destes pressupostos.

Ora José Anastácio da Cunha vem dizer que só o sentimento e o amor são fonte de bem e de felicidade. A felicidade passa para o campo da estesia, ou seja da articulação com o mundo fenoménico. Há em Anastácio da Cunha um panteísmo vitalista que se adivinha. A desvalorização do logos passa também por uma exaltação da inocência, a quem o poeta dirige os seus versos “somente aos inocentes /

<sup>763</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 134.

<sup>764</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 135.

<sup>765</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 139.

<sup>766</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 158.

Corações puros, cândidos, sinceros”<sup>767</sup>. E com eles o poeta sobe a um outro mundo, o mundo criado por ele próprio, e isto é inequivocamente romântico “A terra perco, outro ar respiro. / De objectos portentosos, / De objectos celestiais, misteriosos”<sup>768</sup>.

Mas até a ideia de uma incompreensão, o que estimula a possibilidade de outra gnose, aparece na sua poesia, “a sua natureza não pode compreender-se”<sup>769</sup>. É verdade que se refere ao afecto amoroso e pode portanto situar-se no âmbito do entendimento platónico ou neoplatónico do amor como furor divino, ou divina atracção como ele diz no poema *Os retratos*<sup>770</sup>, e nesse sentido, portanto, incompreensível, até porque não seria assunto do logos ou da razão. Mas a verdade é que é justamente esta progressiva desvalorização da razão que se intui nos textos de Anastácio da Cunha, e isso não pode deixar de produzir consequências. É que esse fenómeno é acompanhado de uma acentuação do papel do sentimento e de uma forma em que pressupõe uma conflitualidade entre gnosés: “Quem sem sentir-te pode conhecer-te?”<sup>771</sup>. (em *A noite sem sono*).

Ainda n’*A noite sem sono*, o culto da beleza em si mesma é romântico sobretudo quando esta beleza aparece aureolada de faculdades alquímicas. Este facto, associado ao facto ainda mais relevante de uma relação científica entre a atracção amorosa e o princípio da atracção universal, faz pensar numa *naturphilosophie* incipiente de orientação romântica, no sentido em que se vislumbra uma ligação entre o cosmos e as suas leis e os múltiplos microcosmos em que essa leis se manifestariam homologicamente. A ideia de fundo de que os mesmos princípios que se manifestam nas estrelas também se manifestam na mais ínfima das criaturas. Pressupõe-se uma espécie de solidariedade universal anímica e religiosa («Se bramar entre nós todo o Oceano»). Nós sabemos como um certo pensamento teosófico, foi determinante para a evolução própria da ideia de natureza romântica e como a *naturphilosophie* de Schelling, por exemplo, muito ficou a dever aos desenvolvimentos místicos de Jacob Boheme ou teosóficos de Swedenborg ou Hemsterhuis, a título de exemplo.

Por outro lado o autor identifica uma sabedoria dos inocentes, nobilitada pela identificação da inocência com a santidade, e até pelo pressuposto iniciático de que através da inocência se pode aceder automaticamente à divindade. Tudo isto configura uma perspectiva em que essa *naturphilosophie* conecta com uma espécie de misticismo.

Em toda a poesia amorosa de José Anastácio da Cunha, e é isso que profundamente a distingue da poesia lírica setecentista portuguesa é que enquanto os outros choram as desgraças de amor como factos inelutáveis e aproveitam o amor para exprimir o pessimismo existencial que os domina, ele exalta a

---

<sup>767</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 131.

<sup>768</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 131 e 132.

<sup>769</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 137.

<sup>770</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 138.

<sup>771</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 144.

beleza do amor mesmo se ela comporta a beleza da dor. Enquanto os outros se consagram a um sentimento de revolta, amaldiçoando tanto o amor como a amada, uma vez que eles são os responsáveis pelo desconcerto e ainda porque a perda da felicidade mostra a precaridade, a fugacidade, a metamorfose de tudo, e assim o sem sentido da existência dilacerada pela mudança, o matemático poeta procede a um esforço de compreensão global num trabalho de adesão a uma espécie de simpatia iniversal. Ou seja, é sempre o universo existencial barroco que regressa quando se perde o optimismo existencial apolíneo arcádico e neoclássico. Enquanto isso, aparece em Anastácio uma luta titânica contra os factos e contra o destino, que no íntimo não se aceita. Esta luta que encontra saída através da espiritualização do amor, é nisso que consiste a escapatória, projecta uma transcendência ontológica que é de tipo romântico. No poema *A uma infeliz notícia*, é no «debalde» que se concentra a carga de titanismo: “Porque debalde intencará de um Corte / desunir-nos, metendo em meio a Morte; / Debalde adamantinas, / Impenetráveis trevas pavorosas, / Feias visões e medos / E mais feia incerteza / Intencarão vedar-me / O temido Portal da Eternidade”<sup>772</sup>.

O *Mote alheio* é um poema vincadamente romântico onde a dada altura se diz a propósito do amor: “Mas dou por bem empregada / A perdida liberdade, / Tão rara felicidade / Vejo em ti reconcentrada. / De tal sorte enfeitada / Me trazes a fantasia, / Que penso que não vivia / Até agora – vegetava; (...) // (...) Quem dantes se desprezava, / Quem insensível vivia, / Quem sem cuidados dormia, / Sem cuidados acordava”<sup>773</sup>.

Ora como se comprova só o amor-paixão, aquele que desassossega, que põe em cuidado, em tensão, em sofrimento até, dá sentido à vida. Esta aceção do amor é genuinamente romântica.

A outra face da moeda, da rejeição e crítica dos valores do excesso, da exaltação e da grandeza, é naturalmente a elaboração de um modelo que se esboça progressivamente a partir da moderação, do valor da medida justa, do meio como lugar intermédio entre os extremos. Este modelo encontra na ideia de retiro a sua melhor forma de consagração externa e no *existencialismo* do *carpe diem* a sua melhor forma de consagração interna. Retiro e *carpe diem* não são mais do que epifenómenos ideológicos da realização do modelo. O paradigma temático pela sua importância mas também pela sua complexidade e interpenetração com outras questões, como é o caso das pastorais, justifica um capítulo autónomo.

---

<sup>772</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária, Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 170 e 171.

<sup>773</sup> José Anastácio da Cunha [*Obra literária, Obra literária*, vol. I], in Borralho 2001: 180.





## II. 1. 6. Tomás António Gonzaga. O paradigma clássico do *ut pictura poesis*. Correia Garção (b) e João Xavier de Matos.

O trabalho de aproximação da poética de Tomás António Gonzaga à concepção predominante na poesia portuguesa de Setecentos e que já caracterizei de apolinicidade medíocre, conferindo aos seus autores uma natural propensão para a mediania e a modéstia e que terá sempre como paradigma clássico a ode X do Livro II de Horácio dirigida a Licínio; foi já feito e a meu ver de modo exemplar por Fernando Cristóvão. Mas já Rodrigues Lapa no seu prefácio à edição de *Marília de Dirceu e mais poesias*, não deixa de afirmar que a poesia de Tomás António Gonzaga procede do arcadismo estando portanto “cheia desses expedientes da velha forja clássica”<sup>774</sup> e seguramente, no entanto marcada, pela influência de seu avô materno, pelo pensamento inglês<sup>775</sup>, através do qual entram na sua concepção de vida os ideais da vida familiar e burguesa<sup>776</sup>. Ora no século XVIII é muitas vezes através do ideal doméstico de paz burguesa e suavemente literária que se insinua de uma forma clara e, a meu ver, inequívoca, o ideal clássico da mediania doirada. Claude Maffre viu qual era a aspiração existencial que melhor estruturava a sua vida e a sua poesia: “Il aspire à une vie simple, tranquille et «pantoufarde». Cet idéal bourgeois de la vie est une constante de son œuvre”<sup>777</sup>. E mesmo quando o poeta cede à pressão do sentimentalismo “On tombe alors dans le genre sentimental qu’affectionne le XVIII siècle (...) scènes touchantes et vertueuses, vie paisible, bonheur frugal”<sup>778</sup>. É reconfortante encontrar, embora escasseie, a confirmação inequívoca de algumas convicções minhas. É claro que quando Rodrigues Lapa esboça uma aproximação da obra de Tomás António Gonzaga ao romantismo, erra sem apelo nem agravo. Claude Maffre tem toda a razão, o sentimentalismo «fin-de-siècle», de tipo filantrópico e lacrimajante nada tem que ver com a sentimentalidade romântica. São muito poucos os autores que em Portugal tiveram em conta este tipo de diferenças e confundem muitas vezes os dois conceitos, contudo, inconfundíveis.

É, porém, com Fernando Cristóvão que este tipo de leitura se concretiza de uma forma mais transparente e profunda. Em primeiro lugar porque Fernando Cristóvão viu que o essencial e eu diria mesmo a totalidade da obra de Tomás António Gonzaga obedece à concepção clássica. Rodrigues Lapa ainda via no “sentimento vivo da paisagem, que busca o termo exacto e concreto”<sup>779</sup>, não um pressentimento do romantismo mas “um começo de realização”<sup>780</sup> desse mesmo romantismo, Fernando Cristóvão muito mais certo afirma que o retrato de Dirceu não “deixa de obedecer à concepção clássica

---

<sup>774</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: XXVI.

<sup>775</sup> Através sobretudo do «Spectator» de Addison.

<sup>776</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: XXVI.

<sup>777</sup> Maffre 1980: 682.

<sup>778</sup> Maffre 1980: 682.

<sup>779</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: XXXI.

<sup>780</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: XXXII.

da poesia como pintura”<sup>781</sup>, onde o poeta naturalmente utiliza “a técnica descritivista, própria da arte pictórica”<sup>782</sup>. Posso acrescentar que o recurso ao descritivismo obedece também no século XVIII a imperativos de outra ordem e que se prendem com o filosofismo enciclopedista que não deixou de contaminar a poesia da época e que em Portugal sobretudo inundou a poesia de José Agostinho de Macedo e da Marquesa de Alorna. Deve assentar-se num ponto desde já até para evitar mal entendidos futuros: o descritivismo ora técnico, ora científico, ora mesmo paisagístico é profundamente neoclássico, porque justamente chega dos dois fundamentos epistémicos que enformam o neoclassicismo: a arte como imitação da natureza, fonte clássica e o didactismo cientista e enciclopédico, fonte setecentista. Porque partiu de pressupostos mais adequados à compreensão da poética neoclássica Fernando Cristóvão não se engana acerca de Tomás António Gonzaga e insiste pertinentemente sobre o culto da estabilidade e da mediania, na dívida evidente quer relativamente a Horácio quer relativamente a Virgílio, no agrado pelos valores da *aurea mediocritas* e não pelos grandes feitos e finalmente, mas decorrente do que se disse, insiste também no ideal da «felicidade doméstica».

No prefácio ao *Verdadeiro Méodo de Estudar*, Luís Salgado Júnior afirma que a época sem poesia de que falava Paul Hazard acabou no poema satírico e no poema didáctico. Portanto o poema didáctico é, pelo seu carácter analítico e frio, uma expressão anti-poética. É quase mais expressão de ciência que de arte<sup>783</sup>. «Poesia descritiva e didascálica» é a expressão que aglutina este tipo de poesia, de resto tão típico do século XVIII.

Mas o elemento propriamente específico da poesia de Tomás António Gonzaga tem que ver com dois ideais convergentes: este da mediania, cuja fonte é, como já se viu, clássica e burguesa e um outro, o da vida retirada e simples, cujas fontes são também as mesmas: a ficção pastoril clássica, que terá sempre por modelos mais antigos Teócrito e Virgílio e por modelos mais próximos a nossa própria poesia pastoril renascentista e em particular, Jorge de Montemor, Sá de Miranda, António Ferreira; e a atitude própria do século XVIII onde se instalou progressivamente o hábito e a moda de ir para o campo fugindo da vida urbana. Esta fuga, retiro ou simples evasão, assentará em bases muito diversas, mas o modelo intelectual que persiste é o exemplo de Petrarca que, de uma forma definitiva, exprimiu nesta prática o elemento estratégico de fomento da criatividade e da reflexão. Um retiro que não é portanto uma fuga ou uma evasão mas antes um recolhimento interessado. Em muitos casos trata-se apenas de uma moda. Uns procuram através do retiro e da ficção pastoril a ociosidade contemplativa que potencia a criatividade a reflexão e o pensamento, outros são atraídos pela rusticidade, pela frugalidade existencial e pela disciplina do trabalho em contacto com a natureza visando uma espécie de regeneração moral. Fernando Cristóvão

---

<sup>781</sup> Cristóvão 1981: 78.

<sup>782</sup> Cristóvão 1981: 78.

<sup>783</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: XLV.

equaciona ainda uma terceira via que retém as ideias comuns de simplicidade, de *locus amoenus* mas que evitando a ficção pastoril por um lado e *Os trabalhos e os dias* por outro, recai no paradigma do regresso à idade do ouro, quando a humanidade vivia sem esforço numa primavera eterna. É difícil se não impossível encontrar qualquer um destes modelos intacto e cultivado de uma forma autónoma e sem contaminações na nossa poesia setecentista. De resto isso mesmo aconteceu na antiguidade. Mas por maioria de razão na *pastoral* neoclássica cruzam-se e amontoam-se, às vezes mal, elementos bucólicos, elementos geórgicos e regressos ao paraíso e à idade do ouro. Em Gonzaga o elemento superador de todas as tensões estilísticas, por um lado, e aglutinador de todos os géneros, por outro, é *Eros*.

Por exemplo no poema *A minha bela Marília* em que o tom oscila entre a elegia à beleza e o culto dos valores medianos, só a beleza salva o poema de ser um hino à *aurea mediocritas*, onde o poeta afirma que deixa «os bens, que aos homens cegam», ao mesmo tempo que reconhece que «vive o guardador de gado, apoucado, mas contente», contrariamente ao rico. Já o poema *Minha bela Marília, tudo passa* faz justiça ao sentido barroco da mudança, da brevidade da vida e da inexorabilidade do tempo e acaba por edificar um *carpe diem* suave, meio clássico meio barroco: “Ah! enquanto os destinos impiedosos / não voltam contra nós a face irada , / façamos, sim, façamos, doce amada, os nossos breves dias mais ditosos”<sup>784</sup>.

Mas é em contrapartida abundante a produção poética onde a ociosidade bucólica, contemplativa, desinteressada de grandezas e portanto satisfeita com uma simplicidade frugal, se casa com o princípio da mediania medíocre. Só o amor não é medíocre mas é mesmo assim um amor sereno, tranquilo e contemplativo, isto é muito mais apolíneo que apaixonado e feroso. Basta para o efeito ver os poemas das páginas 49, 53, 55, 56. Aliás o poeta procura sempre a serenidade e a paz. Mesmo quando ela não existe e o poeta reconhece as agruras da vida, a serenidade, a suavidade persiste como desiderato: “Em práticas suaves / ali as breves horas gastaremos; / nem já nos serão graves / na lembrança os trabalhos que aqui temos, / nem da pesada humanidade nossa / pena haverá, que atormentar-nos possa”<sup>785</sup>. O sentido da moderação e da mediania atinge talvez a expressão mais adequada nas páginas 65 e 66.

A ociosidade conjugada com o sentido da apolinicidade dá este resultado: “Eu vivo, minha bela, sim eu vivo / nos braços do descanso e mais do gosto: / quando estou acordado, / contemplo no teu rosto, / de graças adornado; / se durmo, logo sonho e ali te vejo. / Ah nem desperto nem dormindo sobe / a mais o meu desejo!”<sup>786</sup>. Isto é até o desejo, sentimento mais ligado à paixão, ao sentimento, quiçá à irracionalidade é aqui moderado.

---

<sup>784</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 38.

<sup>785</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 210.

<sup>786</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 66.

Estes versos são em minha opinião os mais eloquentes do credo apolíneo, moderado, onde a ideia da justa medida está exprimida da forma mais perfeita e mais radical. Até no desejo o poeta é moderado. Até no desejo o poeta não procura a desmedida, o excesso isto é a *ubris*. É também particularmente expressiva a definição de heroicidade, que não tem nada de romântica, mas bem pelo contrário é perfeita e totalmente apolínea: “Consiste o ser herói em viver justo: e tanto pode ser herói o pobre, como o maior Augusto”<sup>787</sup>.

O profundo sentimento antidionisiaco do poeta exprime-se paradigmaticamente num poema que pela sua natureza laudatória poderia proporcionar a expressão do encómio à grandeza e dos grandes feitos, quicá mesmo dos valores belicosos e agressivos que tantas vezes se associam. Não é também por acaso que o poeta aproveita este poema de fundo anti-dionisiaco para anunciar o regresso da idade do ouro. Trata-se de um poema muito longo que começa assim: “Não são, Lusos, não são as falsas glórias / nascidas dos acasos das vitórias, / os sucessos de Marte, contingentes, / que fazem os impérios florescentes”<sup>788</sup>.

### **Correia Garção (b)**

Em Correia Garção, para lá do que já disse, seduziu-me também o trabalho vocabular, e é justo destacar a obsessão por todo um léxico que à semelhança do que acontecia com Domingos dos Reis Quita, evidencia uma atmosfera de serenidade, de harmonia e de contenção. Assim: «o poder milagroso da harmonia», «à luz de teu sereno rosto», «Qual brando Orfeu co’a força da harmonia», «Entrava a doce voz tão brandamente»<sup>789</sup>. A brandura, a serenidade, enfim a paz são um objectivo claro do poeta desassossegado por um amor complicado e mais tarde por acontecimentos políticos dramáticos. Ele admira aqueles que têm essa faculdade de devolver brandura e serenidade e doçura onde ela não existe. E faz da promoção desses sentimentos um programa ideológico: “Não ousado e soberbo, humilde e brando”<sup>790</sup>.

Na ode XXVIII concentrou o poeta todo este léxico e por isso logrou o mais apolíneo, o mais diurno e luminoso poema de todos quantos escreveu. Por isso também vale a pena transcrevê-lo em grande parte.

“Com doce engano aquela luz me fingem / Por quem sempre suspiro. / Vem, bela Márcia, vem, porque em teus olhos / Me trazes Sol e dia; / Em teus formosos olhos me amanhece / A mais gentil Aurora, / Em teus formosos olhos vêm os raios / Que douram estes montes, / Que a seca terra cobrem de mil flores, / Que no meu peito acendem / Doces desejos, doces esperanças, / Finíssimos amores. / Mas já Favónio fresco brandamente, / Dos álamos as folhas / Com seus sonoros sopros levantando, / A vinda me anuncia /

---

<sup>787</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 65.

<sup>788</sup> Tomás António Gonzaga [*Marília de Dirceu*], in Lapa 1937: 211.

<sup>789</sup> Correia Gração [*Obras completas*, vol. I], in Saraiva 1982: 7, 8, e 10.

<sup>790</sup> Correia Gração [*Obras completas*, vol. I], in Saraiva 1982: 23.

Dos vencedores olhos por que espero, / Dos olhos por quem morro: / Ah! que já chega Márcia, sossegai-vos, / Meus cansados desejos / Sossegai, esperanças, que lá vejo / Nascer o meu bom dia”<sup>791</sup>.

É ainda marcadamente apolíneo desejar mais a virtude que a fortuna, mais a *areté* que a *eutíquia*: “Antes quer ser honrado que ditoso”<sup>792</sup>.

### João Xavier de Matos

Albano Erithreo (João Xavier de Matos) é dos nossos poetas arcádicos aquele em quem mais alto sobe o desígnio de uma vida marcada pela mediocridade. Não só portanto pela mediania ou pela moderação, mas pela mediocridade *strictu sensu*. No terceiro soneto do primeiro volume, logo ele diz que, referindo-se à gente humilde, que é a mais sábia, “Os homens são fiéis; há temperança / No vestir, e comer; paz e alegria / Viverão sempre nesta vizinhança”<sup>793</sup>. E vai ao ponto de, contrariamente ao que geralmente se pensa, associar esta temperança à idade do ouro porque acrescenta: “A idade de Ouro pouco mais seria”<sup>794</sup>.

Ora sabe-se que a idade de Ouro sendo uma idade de equilíbrio e perfeição não correspondia no entanto à frugalidade e simplicidade modesta e humilde das aldeias e do universo camponês. Era como se sabe uma idade de abundância, pletórica de tudo, talvez mesmo de excesso. O conjunto do poema respeita contudo o modelo em que a idade de ouro geralmente aparece como corolário, ou seja, decorre num ambiente globalmente marcado pelo bucolismo e pelos valores recorrentes da ociosidade e do espírito contemplativo. Mas como se verá raras são as vezes em que os modelos da *pastoral* se encontram na poesia portuguesa arcádica despojados de elementos espúreos. O eclectismo também aqui se fez sentir. E de que maneira.

A vontade de paz, equilíbrio e temperança pode ser tão grande e dominador que o poeta até ao chamamente do amor responde negativamente, sabendo como ele pode trazer a intranquilidade e engano e com o engano a perda da tranquilidade. Vale a pena transcrever todo o soneto oito do Tomo Primeiro, porque ele é um dos poemas que melhor exprime a ligação congénita entre a moderação e o conceito da ataraxia epicurista, de algum modo associado à impassibilidade de tipo estóico. Não me admira. O que através do medioplatonismo chega às poéticas augustinianas, que não posso deixar de considerar modelos de muita da nossa poesia arcádica, é essencialmente eclético. Neste eclectismo cruzam-se as influências maiores do aristotelismo, platonismo e no essencial de todas as escolas helenísticas, mas sobretudo do estoicismo e do epicurismo, com maior alcance moral e existencial, isto é ao nível do modo de vida.

---

<sup>791</sup> Correia Gração [*Obras completas*, vol. I], in Saraiva 1982: 158.

<sup>792</sup> Correia Gração [*Obras completas*, vol. I], in Saraiva 1982: 57.

<sup>793</sup> Matos 1782: 3.

<sup>794</sup> Matos 1782: 3.

Neste poema porém o elemento epicurista prevalece sobre os demais. Sempre que há fuga, retiro, refúgio, o elemento epicurista domina:

“Salve, Templo seguro, onde a vontade, / Os naufrágios de Amor já não receia, / Beijando aquele Altar, que se alumia / Da inextinguível tocha da verdade // Aqui deixo à razão, e à liberdade / Despedaçada a mísera cadeia; / Agora isenta a alma, e livre a ideia / Ouvirei cá de longe a tempestade: // Gemendo estão os míseros humanos; / E a mim já não me altera aquele estrondo, / Que ensurdeceu esta alma tantos anos: // De lá me chama Amor, e eu não respondo; / Que para não me urdir novos enganos, / Nunca mais saberá que aqui me escondo”<sup>795</sup>.

Mas reconheça-se que a temática do engano e desengano é marcadamente barroca.

Ao referir-se à vontade é ao autodomínio da vontade que o poeta se refere, aquilo a que os franceses, referindo-se aos estoicos, chamam *maîtrisation de soi*. Mas esta vontade domesticada é simultaneamente epicurista e estoica: ela é estoica pela impassibilidade explicitada pelo verso «E a mim já não me altera aquele estrondo» e é epicurista pela ideia de repouso e de tranquilidade ou ainda pela ideia de distância que insinua a ideia de retiro, refúgio e de fuga explicitados nos versos «ouvirei cá de longe a tempestade e Que para não me urdir novos enganos, Nunca mais saberá, que aqui me escondo». É neste ponto e em mais nenhum outro, ao nível da reflexão moral, que na circunstância é também ontológica porque é existencial, que o estoicismo e o epicurismo se distanciam de uma forma radical e inequívoca. O estoicismo nunca deixará de condenar ao epicurismo esta atitude de retiro da vida pública, insinuando que ela é fonte ou causa de dois vícios maiores: por um lado uma confissão de mediocridade já que o sábio não precisa de abandonar para resistir e sobreviver no meio da procela. O sábio opõe no meio da tempestade a resistência do sábio que é feita de impassibilidade, de autocontrole e de autodomínio. Por outro lado porque ao abandonar a vida pública o sábio abandona o lugar onde a sua sabedoria faz mais falta e assim a atitude epicurista é irresponsável do ponto de vista social. O sábio não deve abandonar o barco porque ele precisa da sua experiência, sabedoria e coragem cívica. Além disso não o deve fazer por que é justamente nas dificuldades dos grandes desafios que ele pode pôr-se à prova e assim pôr em prática as suas qualidades intelectuais, cívicas e morais. O sábio estoico exercita-se na acção o sábio epicurista a partir da sua *imitatio dei* procura a quietude.

No referido poema, a domesticação da vontade parece ser sempre de tipo epicurista já que até o próprio verso «E a mim já não me altera», é ambíguo. Não se sabe se essa não alteração resulta de uma resistência do sábio que controla e domina completamente as suas paixões ou se simplesmente, de acordo com o conjunto do poema, essa alteração não ocorre porque o poeta lhe opôs não uma resistência activa mas uma distância, não meramente intelectual e psicológica mas realmente física. O sábio epicurista procura o retiro e a distância da vida pública, enquanto o sábio estoico procura o retiro interior. O sábio

---

<sup>795</sup> Matos 1782: 8.

estóico é em si uma muralha, uma fortaleza. O sábio epicurista retira-se para o interior de uma fortaleza, onde a muralha é a própria distância que ele opõe à labareda dos acontecimentos.

O que disse relativamente ao poema anterior não significa que negue o que havia afirmado anteriormente, a saber que as duas grandes fontes da poesia setecentista eram o estoicismo e o epicurismo, combinados frequentemente com ditames religiosos, isto é cristãos. O soneto dezoito do Tomo Primeiro aí está para mostrar a enorme importância do legado estóico na concepção moral e existencial dos nossos poetas do século XVIII.

Por exemplo os versos: “Em vez de me alterar vou conformado: / Se em qualquer tempo, se em qualquer estado / É certa a queda, de que serve o aumento?”<sup>796</sup>.

A ideia de conformação, isto é de resignação, é essencialmente estóica assim como a ideia de um providencialismo fatalista. Podemos dizer que são também cristãs na linha das suas correntes mais integristas. Mas penso que neste ponto muito deve S. Paulo a Séneca.

Mais estóicos ainda são os versos: “Se um longo e perenal contentamento / Entre os humanos a ninguém foi dado”<sup>797</sup>, uma vez que esta ideia de que a vida é uma sucessão de estados contraditórios e volúveis, de pontos altos e baixos, de sorte e azar, é tipicamente estóica já que é a preparação para estes estados que deve mobilizar o sábio, de tal modo que não responda com euforia aos bons transe da vida e desesperadamente aos maus. O sábio deve estar preparado para receber os acontecimentos, os melhores e os piores sem exaltação nem desespero mas apenas de modo sereno, impassível, mantendo-se mestre das emoções.

Este dispositivo é também barroco, mas obviamente que o barroco deve muito ao neo-estoicismo. Aos dias bons sucedem-se sempre os maus e assim ininterruptamente. Os estóicos, contrariamente aos epicuristas, reconhecem o papel central da *eutíquia* na condição feliz. Simplesmente opõem à *eutíquia* a resistência do sábio. O sábio não pode evitar que ela exista e manifeste permanentemente os seus direitos e poderes, mas deve exercitar-se de modo a não sucumbir perante os seus caprichos. Para isso deve manter-se acima dessas oscilações, opondo neste caso um meio termo. Nem exaltação nem depressão. Um meio termo resignado e impassível.

Já o sábio epicurista despreza a *eutíquia*, ou melhor impede a sua ocorrência. A fuga e a concomitante tranquilidade que se procura e advém colocam fora de possibilidade os caprichos da *moira*. O estado de ataraxia é assim, pela inacção, um estado ao abrigo das oscilações e dos caprichos da fortuna. Essas oscilações e caprichos acontecem a quem vive no mundo da imoderação, da ambição, da sede de glória, do poder e do dinheiro etc. Ocorrem na vida urbana. Não se pode esquecer que, neste plano, o epicurismo é uma *imitatio dei*. Os deuses vivem em completa tranquilidade na cosmogonia epicurista

---

<sup>796</sup> Matos 1782: 18.

<sup>797</sup> Matos 1782: 18.

porque vivem nos espaços intermundos. Homologicamente o sábio epicurista procura o refúgio do retiro fora da vida urbana e activa porque aí poderá viver ao abrigo das circunstâncias e das oscilações conjunturais, em estado de repouso e de tranquilidade. Depois, a concepção catastemática, isto é estática e negativa, da vida feliz para os epicuristas, faz o resto. Quem não teme os deuses, quem não teme os mitos, quem não teme a morte, quem sabiamente evita todos os envolvimento que possam trazer consigo eventos que não se controlem, como pode temer os caprichos da fortuna? Sempre que os poetas se referem à *eutíquia* cedem a uma concepção de felicidade mais estóica que epicurista.

No conjunto do soneto, e mais uma vez para além destas questões ideológicas de pormenor, permanecem residuais questões como o controle do desejo e da vontade, não alteração, resignação, etc, que no seu conjunto exprimem mais uma vez moderação e mediocridade.

Porque no fundo o que significa a promoção de uma atitude psicológica de não alteração, significa por contraste afirmar implicitamente que a alteração significa ceder a um estado de excesso ou extremo. Lembre-se e tenha-se em conta que José Agostinho de Macedo designava justamente por agitados, quer dizer alterados, os desviados do caminho justo isto é moderado.

E o que significa a resignação neste caso senão manutenção no estado não alterado. A verdade é que existe entre esta não alteração, quer dizer quietude, e o bem uma relação permanente e óbvia que o poeta expõe logo no soneto 20 ao afirmar «Perdi a quietação desta bonança», que é perder a tranquilidade e a paz, e uma vez perdidas estas se perde também a bonança. Mesmo que o apelo seja de grande monta como é o apelo amoroso, melhor ainda e mais cauteloso é evitar a mudança, o que quer dizer apostar na quietude, na tranquilidade e na paz. Quão diferente é esta mensagem da de José Anastácio da Cunha.

É para mim no soneto da página 26 que João Xavier de Matos consegue mostrar melhor as múltiplas vantagens da moderação e da modéstia:

“Acaso fui senhor, rico, estimado, / Que perdesse depois honra, e dinheiro? / Depois de general, fui prisioneiro? / Desci do áureo Ceptro ao vil cajado? // Fui guardador de numeroso gado, / A quem depois ficasse um só cordeiro? / Fiz serviços à Patria aventureiro, / Que me visse depois mal premiado? / Se nada disto fui, onde me querem / Levar ideias vãs, que o fado ordena, / Só porque mais o meu sossego alterem? // Seja qualquer que for a minha pena: / Oh bemaventurados os que derem / Ao cair uma queda tão pequena!”<sup>798</sup>.

O que é pernicioso é alterar o sossego, e sendo assim as ideias que justamente possam afectar a tranquilidade são julgadas vãs. Além do mais se a vida é, como já mostrei, uma ininterrupta sucessão de eventos fortuitos, ligados à fortuna que é como se sabe cega e caprichosa que enorme vantagem não é esperar pelos transes mais duros sem ter nada a perder. Aquele que não tem nada enfrenta a fortuna (a má fortuna) muito melhor que o poderoso que seguramente mal dorme à espera de um golpe fortuito da *tyche*. O povo diz que quanto maior for o voo maior será a queda. É típico de uma ideologia enformada pelos

---

<sup>798</sup> Matos 1782: 26.



valores da moderação e da mediocridade que o melhor é justamente não ter nada para nada correr o risco de se perder. O ideal é voar baixo, onde portanto o risco da queda e do desastre fica reduzido a quase nada. Lembremo-nos que a ideologia apolínea falava de um ideal de vida em que o indivíduo não se diferencia da massa, não voa acima dos outros. Voo rasteiro como os demais, como a maioria para não atrair a inveja, e eu acrescento e também para não atrair a moira, já que é da convicção do apolíneo que o poder, a riqueza, a glória isto é a evidência dentro da sociedade e da massa atrai a vingança dos deuses. Viu-se como todo esse universo de valores excessivos e grandiosos eram no fundo uma forma de os mortais se pretenderem alcandorar à dignidade da imortalidade. Ora esta é apanágio dos deuses. Desafiar o poder dos deuses só pode originar trágicos desenlaces. Muitos dos poemas de João Xavier de Matos, embora não explicitamente, exprimem esta tensão entre o desejo e a convicção de que o excesso de desejo é mau conselheiro. Entre o desejo, mesmo o amoroso, e a moderação que não atrai a vingança divina nem a inveja dos outros, nem os caprichos da fortuna, o poeta opta por esta. Para ele a moderação é o caminho da sabedoria. Para ele também se aplica a divisa: Nada além da medida humana. E no caso dele uma medida bem modesta.

De facto repare-se como no Idílio V a mediocridade apareceu muito bem esquematizada: “Ao mais leve ruído, / co’ a pronta vista a casa rodeando, / Acorda espavorido / O vil ambicioso, imaginando, / Que o nocturno, e destríssimo ladrão / As chaves lhe tirou da escassa mão”<sup>799</sup>. E continua um pouco mais adiante: “Feliz, tu, que despertas; / Podendo, em pobre cama sossegado / Com as portas abertas / Tornar ao doce sono começado, / Até que volte o dia, sem mais pena, / Que achar talvez a noite ser pequena”<sup>800</sup>.

Como é bom não ter ambições. Primeiro elas tornam logo um indivíduo vil, só por as ter; depois toda a vida de um ambicioso é um inferno, porque ele, na sua ambição, logrou bens cuja posse agora o mortificam. Vive em sobressalto permanente o ambicioso. É um infeliz. Em contrapartida como é doce a vida de quem pouco ou nada tem. Simplicidade e humildade são sinónimos de descanso, tranquilidade e paz, enfim de felicidade, uma vez que o estereótipo de felicidade reside aqui, neste modelo, na frugalidade e na modéstia, isto é, numa vida marcada pela ideia que melhor se opõe à ambição vil, ou seja a moderação. Esta moderação não é só válida no plano económico e social digamos assim. O homem feliz não é ambicioso no plano intelectual. Também aí se exige modéstia e mesmo quietude: “Quieto o pensamento / Repousa em ti, sem nunca fatigar-te, / Nem por mar nem por vento: / Com ele vás do mundo a qualquer parte: / As coisas vês, e a discorrer não ousas: / Triste, o que sabe duvidar das coisas!” (Os pobres de espírito, deles será o reino dos céus).

---

<sup>799</sup> Matos 1782: 113.

<sup>800</sup> Matos 1782: 113.

E culmina: “Da sôfrega ambição / Já mais seguir os passos determinas, / (...) / Mas antes, sem tentar árduas empresas, / Zomba das honras, zomba das riquezas. / (...) / Te contém moderado, / Sem ir buscar undivago as alheias, / Ou por um asperíssimo deserto / De um perigoso, e vil suor coberto”<sup>801</sup>.

A rejeição das honras, das riquezas, das árduas empresas, que envolvem perigos e que por isso mesmo são imoderadas. A rejeição da sôfrega ambição etc. Nada disso é gratuito. É apenas parte de uma ideologia que se conclui no culto da moderação e na ociosidade contemplativa, claramente implícita no carácter vil do suor. Exalta-se a moderação como forma de exaltar a quietude e a quietude como forma de exaltar a moderação, a modéstia e a justa medida. Essa quietude atinge a própria esfera intelectual. O culto da dúvida é o culto da imoderação. O culto da dúvida agita as consciências e afasta-as ou pode afastá-las do caminho bom. Aquele que cultiva a moderação apolínea aceita as coisas tal como são. É nisso que consiste a sua tranquilidade e paz.

---

<sup>801</sup> Matos 1782: 114.

## II. 2. A ideia de felicidade e o ideal de mediania no pensamento português do século XVIII.

### II.2. 1. Textos anónimos.

Vou começar a elaboração desta viagem pela produção intelectual, não estritamente poética, do século XVIII português por dois textos que nem são do século XVIII, mas sim dos princípios do século XIX<sup>802</sup>, porque não tenho dúvidas que eles exprimem a cultura, a mentalidade e o gosto existencial do século XVIII português<sup>803</sup>. E também nem sei se se trata de autores portugueses ou eventualmente de traduções. O que é mais relevante no caso é que estes contos exprimem um modelo muito claro de felicidade associado à apolinicidade mediana e medíocre.

Vou abordar antes de mais o conto filosófico *A felicidade* de autor anónimo. Posso dizer, desde já, que sendo um conto moral com conteúdo bastante popular não oferece a possibilidade de uma profunda e sistemática reflexão sobre a ideia de felicidade, mas na sua simplicidade objectiva e programática dá seguramente conta de uma ideologia dominante. E que ideologia é essa? Não é difícil imaginar um texto eclecticamente concebido onde se fazem ouvir os lugares comuns das várias orientações ético-morais dominantes no século XVIII em geral e no século XVIII em Portugal. Elementos estoicos deverão coabitar pacificamente com elementos epicuristas, aristotélicos e até neoplatónicos e finalmente tudo isso envolvido por uma argamassa onde se há-de evidenciar a piedade cristã. É já o que se pressente logo no início do conto: “Todos ardentemente aspiram, desejam, e procuram a felicidade; mas a felicidade desgraçadamente é uma quimera. Jamais gostamos de algum prazer, que não seja logo acompanhado de dissabores, e esse mesmo não se deixa gozar por muito tempo”<sup>804</sup>. Ora o reconhecimento da universalidade do sentimento de desejo da felicidade tanto pode ser cristão e nesse domínio, agostiniano ou aquiniano, como aristotélico ou ainda remanescente de qualquer outra ideologia helenística e latina. O *De beata vita* de Santo Agostinho faz a apologia da felicidade a partir de um lastro existencial que é genuinamente neo-platónico e S. Tomás de Aquino promove em ambas as sumas um ideal de beatitude inserido na perspectiva do teleologismo eudemonista aristotélico, profundamente marcada pelo seu determinismo metafísico finalista, transcendente e transcendental.

Mas já a desilusão, quer dizer, a confissão de que apesar da universalidade do desejo de felicidade, ela se manifesta como uma espécie de falhanço senão mesmo de logro, releva de outras coordenadas mentais muito mais pessimistas do que o intelectualismo segregado pelas posições tomistas e agostinianas de juventude<sup>805</sup>. Muito provavelmente entra neste desespero moral algum peso relativo de

---

<sup>802</sup> Qualquer um dos textos pode ter tido edição anterior. Mas o conto moral árabe é seguramente uma tradução. Originais ou traduções, no caso, não é relevante.

<sup>803</sup> Anónimo 1806 [*A felicidade: conto moral árabe*] e Anónimo 1819 [*A felicidade: conto filosófico*].

<sup>804</sup> Anónimo 1819: 3.

<sup>805</sup> Note-se que o diálogo *De beata vita* de Santo Agostinho é um dos diálogos de Cassiciaco, numa época em que o pensamento do Bispo de Hipona se encontrava ainda consistentemente ancorado e escorado na e pela *forma mentis* do intelectualismo

um homólogo desespero metafísico e existencial. Tenho para mim que a cultura que melhor exprime este tipo de sentimentos no âmbito da protomodernidade é a cultura tardobarroca. É para aí que se inclina o que por agora não é mais do que uma intuição. A verdade é que o sentimento de logro que a felicidade é ou parece ser anda sempre muito associado aos ensinamentos do *Eclesiastes*, e sabe-se como este texto veterotestamentário desempenhou um papel determinante na urdidura do *carpe diem* barroco. Mas é também bom que se diga, que pode andar implícita nesta desilusão eudemonista o magistério pessimista do Divino Pascal. É que através da Jacobeia alguma coisa do integrismo religioso de Jansenius tocou o nosso país, agora em cumplicidade com um regresso a Santo Agostinho, mas o Santo Agostinho posterior às *Confissões*. No caso português este regresso a Santo Agostinho nem era muito necessário, já que o regresso assinalado pelo Concílio de Trento e pela Reforma ainda não se tinha dissipado na cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Em Portugal Santo Agostinho continua muito presente, apesar do magistério Jesuíta.

Mas vou seguir este texto através dos meandros da sua narrativa. O autor seguindo uma narrativa em discurso directo e até, quem sabe, segundo o modelo da autobiografia, conta os sucessos e insucessos da sua vida, começando por reconhecer que tudo ao princípio lhe foi fácil, «suave e branda a sua educação», uma vez que pertencia a uma família desafogada economicamente e ilustre do ponto de vista social. E mais sorridente se tornou quando, à entrada da idade adulta, conheceu os privilégios e as *benesses* de uma amizade virtuosa. Era a amizade virtuosa e virtuosa a vida dos dois amigos que disputavam um ao outro o culto da benevolência. Bem ao estilo do século XVIII, era a sentimentalidade feliz pela prática da benevolência que “embaraçava a que o fastio, o desgosto, ou dissabor se senhoreassem dos nossos corações”<sup>806</sup>.

Sempre que a felicidade é definida por antonomásia, lá estão a suavidade, a tranquilidade, a serenidade etc., ou seja todo um dispositivo semântico perifrástico das proposições sobre a felicidade tipicamente neoclássica. Assim por exemplo quando se diz “que os vossos dias sejam alegres e suaves”<sup>807</sup>.

Tudo não passava de um sonho e tal como a felicidade podia durar um breve tempo porque assim como alicia assim desaparece. Afinal o autor não é quem se supõe, nem todos os eventos que narrou fazem parte da realidade que é bem diferente e mais modesta.

Passa então o autor ao segundo andamento do seu conto e que consiste, desde logo, na desconstrução da parábola: “levantei-me lamentando não ser a felicidade mais que um sonho, uma

---

socrático-platónico, embora através da forte influência neoplatónica, por um lado e pela poderosa influência do autor medioplatónico, Cícero.

<sup>806</sup> Anónimo 1819: 6.

<sup>807</sup> Anónimo 1819: 13.

quimera: agradei contudo aos Deuses por me terem dado um bom coração, e o amor do bem moral”<sup>808</sup>. De facto na perspectiva do sentimento moral, e esta pequena obra situa-se nesse enquadramento, o de que possui o homem bom um senso moral que é um sentimento, através do qual encaminha as suas acções para o bem, embora no âmbito de uma perspectiva utilitarista uma vez que o fruto é o prazer que resulta justamente da prática virtuosa e do sentimento que dela decorre. Utilitarista ou consequencialista no mínimo<sup>809</sup>. O sentimento é assim o «órgão» moral mas também o diapasão em que a prática da virtude faz ressonância.

Mas a parábola não se esgota aqui. Estaríamos ainda no lugar de uma espécie de metaética e não no plano propriamente existencial. Numa oração muito sugestiva diz assim o autor-personagem: “Céus! Atendei os meus desejos: contento-me com uma vida modesta, e tranquila, com amigos, virtudes”<sup>810</sup>. Não posso deixar de assinalar a segunda referência ao papel da amizade para a realização de uma vida feliz. A amizade era na cultura clássica um valor determinante. Para Aristóteles era mesmo uma condição necessária para atingir a felicidade. Necessária mas não suficiente. Discutiu-se muito se por causa da valorização dos chamados bens exteriores ou secundários, também a amizade não possuísse na economia dos bens aristotélicos uma conotação algo utilitarista. O mesmo acontecia com a amizade epicurista. Seja como for, e a seu tempo aprofundarei esta questão, a amizade desempenha nas concepções de felicidade clássicas e helenísticas um papel incontornável.

Depois o autor, mais uma vez, promove o desejo de dias serenos, pelo que não me restam dúvidas de que se anda sempre perto de uma atmosfera existencial que é apolínea e que, pela sua polivalência lexical, conecta com conceitos como o de ataraxia, imperturbabilidade, tranquilidade, paz, equilíbrio e ainda, através de uma denotação mais especiosa, com moderação, harmonia, temperança etc. É o modelo clássico e neoclássico por excelência.

Mas para que a parábola reunisse em si e em síntese todos os ingredientes da mediania áurea, o texto termina de uma forma muito clara e incisiva: “Depois fui trabalhar, e logo que assentei, que os nossos campos, e o trabalho das minhas mãos me davam o necessário, e que à noite ao voltar a casa veria a minha Eglé, que saudosa me esperava, não me julguei tão feliz”<sup>811</sup>. Apesar de mal escrito ou mal traduzido percebe-se que este padrão de vida é aquele ao qual corresponde o máximo de felicidade. Felicidade simples, onde se instalaram os valores da modéstia, da humildade, da moderação, da paz, da serenidade, da tranquilidade e claro da prática da virtude, sendo que a virtude está ela mesmo depositada nos valores existenciais descritos. A estes valores adjudica-se ainda o valor virtuoso do trabalho, aqui referido numa perspectiva que muito subtilmente é claramente bíblico e cristão, «o trabalho das minhas

---

<sup>808</sup> Anónimo 1819: 14.

<sup>809</sup> Mas o consequencialismo em ética é sempre uma forma de utilitarismo.

<sup>810</sup> Anónimo 1819: 15.

<sup>811</sup> Anónimo 1819: 15.

mãos». Só falta a referência ao suor do rosto, mas está subentendido. E claro a actividade-paradigma é o trabalho dos campos. É a *aurea mediocritas* e o *beatus ille* horaciano que estão fundidos na parábola que este autor pretendeu invocar através deste conto.

O conto moral árabe, *A felicidade*, com segunda edição no princípio do século XIX (1806), faz pensar que terá tido larga audiência ao logo do século XVIII, provavelmente no último quartel deste século. Este conto é mais sofisticado que o anterior e percorre de uma forma sistemática todos os elementos da ideologia apolínea quer positiva quer negativamente. Se o que está em jogo é a felicidade o autor começa por mostrar o que não se deve fazer. Ou seja o conto mostra um a um os falsos passos, ou até melhor, os passos em falso, e não deixa de ser curioso que todos os falsos passos ou seja os caminhos por onde a nossa personagem se perde são todos constitutivos do dispositivo da *ubris*. Esta ideia de descaminho é mesmo enunciada pelo autor: “Porém em que consiste que entre a multidão dos que correm apressadamente após desta felicidade haja tão poucos que a consigam? Será talvez porque a maior parte dos homens tomam um falso guia, se afastam do caminho que conduz directamente a ela, e vão buscá-la onde precisamente é mais difícil, ou talvez impossível de a achar?”<sup>812</sup>.

Assim o *leitmotif* que alimenta a narrativa consiste justamente em o autor mostrar todos os falsos caminhos que a personagem escolheu para encontrar a felicidade.

Em termos muito genéricos e em síntese posso dizer que o pastor árabe Alimeck dispondo de uma enorme fortuna foi esgotando todas as possibilidades que o dinheiro lhe oferecia. Primeiro esgotou-se em viagens na ilusão do conhecimento do mundo. Opondo-se ao repouso e procurando a felicidade de uma forma dinâmica, é verdade que ao princípio Amaleck “se deleitava em observar a variedade dos países, a diferença dos climas, as produções da natureza, os prodígios das artes, a diversidade dos costumes e usos de cada nação”<sup>813</sup>. À medida que colecionava aventuras o prazer ia diminuindo e que “quanto mais andava mais observava, que ao princípio tanto lhe tinha agradado, começava a desaparecer”<sup>814</sup>.

Passou então a procurar a felicidade em todo o tipo de prazeres que uma metrópole como Constantinopla lhe podia oferecer “nadando por assim dizer num mar de delícias”<sup>815</sup>. E aconteceu com as delícias o que acontecera com as viagens, “à força de as gozar se lhe fizeram insípidos e desagradáveis os mais esquisitos divertimentos”<sup>816</sup>. Para cúmulo e como resultado dos excessos que a procura do prazer produzia “acabou de se convencer que a felicidade não consiste em uma vida mole efeminada e volutuosa”<sup>817</sup>, e passou naturalmente a outro tipo de ilusões. Primeiro empregos e funções sociais, depois

---

<sup>812</sup> Anónimo 1806: 3 e 4.

<sup>813</sup> Anónimo 1806: 6.

<sup>814</sup> Anónimo 1806: 6 e 7.

<sup>815</sup> Anónimo 1806: 7 e 8.

<sup>816</sup> Anónimo 1806: 8

<sup>817</sup> Anónimo 1806: 8.

mesmo os mais elevados cargos com as inevitáveis honras e poder que sempre estão associados às mais elevadas funções sociais e políticas. As múltiplas obrigações “não lhe deixavam um instante de repouso nem de liberdade”<sup>818</sup>. Por outro lado o poder, as honrarias atraíam os invejosos e os rivais que pelas suas acções malévolas o colocavam numa “perpétua agitação e em um contínuo temor”<sup>819</sup>. Diz Cazeneuve, e já o referi, que a sabedoria apolínea recomenda que não se deve procurar nenhum tipo de protagonismo porque a evidência atrai justamente a inveja e a maldade, mas também porque e numa perspectiva de harmonia social, aquele que se evidencia é um factor de distúrbio que atenta contra a paz e a tranquilidade do grupo. Mas ainda e sobretudo que o usufruto do poder condiciona a disponibilidade do usufrutuário relativamente a si mesmo. E por isso “não tardou em conhecer que as dignidades e as honras somente são uma ilustre escravidão”<sup>820</sup>.

Contudo quando já se preparava para abandonar Constantinopla, onde tinha acumulado tanto sucesso como desilusão, foi mandado comandar um exército que tinha como função reprimir uma investida dos persas. As suas vitórias retumbantes granjearam-lhe uma projecção única e já se preparava para chegar às mais altas instâncias do poder quando uma imprudência o levou a cair numa armadilha da qual se safou à custa do sacrifício de quase todo o seu exército. E tudo mudou num ápice, “os elogios se converteram em vitupérios, e em lugar do triunfo”<sup>821</sup> esperava-o o suplício. Por um passe de mágica salvou-se, no entanto.

Conheceu depois o amor mas também a malícia das intrigas palacianas já que se enamorou de uma princesa que vivia rodeada de cortesãos que por nada deste mundo queriam ver um estrangeiro no lugar mais alto tanto do país como do coração da amada princesa. As intrigas e as calúnias colocaram-no de novo entre a vida e a morte de que se salvou de novo. Foi com o coração trespassado de dor que andou como que perdido um pouco por toda a Ásia, até que um dia, estando na China e numa «risonha campina», ouviu cânticos e ruídos que expressavam grande alarido e donde se desprendia uma autêntica alegria. Dirigiu-se para o lugar donde lhe chegava este clamor tão puro e tão abençoado e deparou-se com uma cena puramente campestre em que aldeões e aldeãs em volta de uma pequena casa de campo dançavam e cantavam com total felicidade e despreocupação. Alimeck chegou à fala com um ancião robusto, sereno e respeitável e ouviu dele estas palavras: “Não é estranho para nós, (...) nos dias consagrados ao sossego tributamos ao Deus, protector dos nossos campos, o culto que lhe é devido, e o resto do tempo passamos ocupados nos inocentes prazeres”<sup>822</sup>.

---

<sup>818</sup> Anónimo 1806: 9.

<sup>819</sup> Anónimo 1806: 9.

<sup>820</sup> Anónimo 1806: 9.

<sup>821</sup> Anónimo 1806: 10.

<sup>822</sup> Anónimo 1806: 14.

Pensou Alimeck que era justo uma vez que a maior parte da vida era uma vida de sacrifício e por isso muito infeliz, ao que o ancião respondeu sorrindo: “Faz mais de setenta anos que passo este género de vida, e na verdade não poderia dizer-vos que alguma vez a tenha achado infeliz”<sup>823</sup>. E acrescentou: “Vós os grandes julgais encontrar a dita só onde brilha o oiro e os diamantes; porém a nós camponeses, quando vemos a estrada das vossas cidades, o tumulto e o desassossego que nelas reina, vossas riquezas nos causam mais lástima que inveja”<sup>824</sup>. Para concluir sentenciosamente dizendo que “a felicidade não existe onde não reina a paz”<sup>825</sup>. Segue-se depois um longo elogio do trabalho e uma condenação veemente da ociosidade, essa sim fonte de todos os males. Todas as moléstias do corpo e da alma chegam ao ser ocioso. E depois inevitavelmente a afirmação da autarcia modesta, da autosuficiência de quem com pouco se basta, medíocre e em larga medida estóica, “Meu campo e meu gado me rendem quanto basta para satisfazer meus desejos. Que mais tenho que pedir”<sup>826</sup>.

O segredo está justamente na redução dos desejos. Contentar-se com pouco é a fórmula. “A felicidade não consiste em possuir muitas coisas, mas sim em saber gozar sossegadamente dos bens da indústria ou da fortuna, e não estender a mais nossos desejos”<sup>827</sup>. E acrescenta já em ar de desafio invertendo o sentido inicial da provocação de Alimeck: “Vós outros os que viveis na abundância, sois realmente mais pobres que eu, porque não sabeis limitar os vossos desejos”<sup>828</sup>. Esta limitação dos desejos é, porém agora, nem epicurista nem estóica e também não aristotélica. Em Aristóteles a ideia que predomina não é a limitação dos desejos mas a metriopatia das paixões. No estoicismo predomina a ideia da inequívoca apatia e no epicurismo uma moderação. Um limitação dos desejos tem um sabor moderno e articula-se facilmente com o poder de suspensão dos desejos. É a suspensão que limita.

E a justificação realmente chega com a separação do que é essencial relativamente ao que é artificial e desnecessário “A natureza nos dá um breve número de necessidades mui fáceis de satisfazer”<sup>829</sup>. E são justamente os desejos engendrados e difíceis, senão mesmo muitas vezes impossíveis de satisfazer, que representam uma fonte de mágoas e desgostos<sup>830</sup>.

O que permitiu a este ancião alcançar a tranquilidade, mas também a sabedoria de que dá sinal, e que não me parece abusivo afirmar que tem, tal como no *Feliz independente do mundo e da fortuna* de Teodoro de Almeida, por modelo as *Aventuras de Telémaco* de Fénelon, foi o lastro da sua grande e

---

<sup>823</sup> Anónimo 1806: 14 e 15.

<sup>824</sup> Anónimo 1806: 15.

<sup>825</sup> Anónimo 1806: 15.

<sup>826</sup> Anónimo 1806: 18.

<sup>827</sup> Anónimo 1806: 18 e 19. Mas a fortuna não é nem estóica nem epicurista. É, contudo, aristotélica, uma vez que ela cabe no âmbito dos chamados bens exteriores. Não é determinante para a felicidade mas ajuda.

<sup>828</sup> Anónimo 1806: 19.

<sup>829</sup> Anónimo 1806: 19.

<sup>830</sup> Como se houvesse uma desproporção entre a infinitude do desejo e o carácter limitado das nossas possibilidades de realização. Esta desproporção é na modernidade cartesiana como já mostrei.



diversa experiência: “Ah crede a um velho instruído por uma larga experiência, o qual na carreira de sua vida tem aprendido muitas vezes a conhecer a agitação e o tumulto das cidades, como também a paz, e o silêncio dos campos”<sup>831</sup>. Desta experiência retirou o nosso ancião pelo menos uma certeza, a felicidade radica na paz, no trabalho e na moderação. Se esta palavra aparece pela primeira vez na página 20 ela estava anunciada desde o princípio do conto, durante algum tempo invertida através do seu antónimo ideológico, o excesso. “saber conservar a paz em vossa alma, afastando os ódios e a discórdia, reprimindo as turbulentas paixões (...), fugir da ociosidade, (...), saber usar de moderação, gozando da grande ou pequena fortuna que Deus vos tenha concedido, e procurando contentar-vos: então sereis feliz”<sup>832</sup>.

E vem finalmente a sabedoria, que a errância inicial mostrou pela negativa, de que a felicidade está no repouso. De facto é um tema recorrente da *aurea mediocritas* horaciana, a rejeição da viagem, da aventura que a nada conduz. Não abandonar o lar eis a máxima de Horácio aqui reconstruída inversamente. “a felicidade, que com tanta pena tenho buscado até agora, (...) residirá talvez no lugar mesmo onde eu tenho nascido”<sup>833</sup>. O que é que lucrou Alimeck com a sua errância pelo mundo, nada senão cansaço e desilusão. Afinal, oprimido pela sua louca ambição, melhor teria sido se tivesse permanecido no campo vivendo na singeleza em que havia passado a sua mocidade de pastor: “o cuidado de meu gado, a cultura de meu campo, eram os meus únicos cuidados do dia, e esta útil ocupação devia preferir-se à ociosidade companheira inseparável do tédio, que tanto fez em oprimir-me”<sup>834</sup>.

Decide então o pastor Alimeck permanecer no campo usufruindo da simplicidade da vida rural assim como da amizade de tão sábia e nobre figura. O ancião resolve então alargar o sentido da sua ideologia ao alertar o pastor para o facto de que a felicidade não se alcança só no campo mas pode também lograr-se na cidade desde que e dirige-se a Alimeck “saibas conservar com constância a paz da alma, que vos contenteis com os bens que possuíis, que reprimais os desejos da ambição, sempre insaciáveis pela natureza, que fujais da ociosidade, e busqueis alguma ocupação útil, e conveniente”<sup>835</sup>.

A importância destes dois textos para a minha explanação do ideal de mediania na cultura portuguesa e no pensamento português do século XVIII, reside no facto de eles me permitirem poupar as considerações formais que o tema exige enquanto paradigma literário, uma vez que todos os ingredientes constitutivos do modelo se encontram aí ao vivo, digamos assim. Em particular o segundo conto tocou todos os elementos do dispositivo. Agora trata-se de procurar na produção mais culta e mais erudita do nosso pensamento e cultura os mesmos elementos que aqui se apresentam em sinopse e portanto de uma forma bastante esquemática e em epítome (compendiosa).

---

<sup>831</sup> Anónimo 1806: 19.

<sup>832</sup> Anónimo 1806: 20.

<sup>833</sup> Anónimo 1806: 21.

<sup>834</sup> Anónimo 1806: 22.

<sup>835</sup> Anónimo 1806: 24.

## II. 2. 2. Luís António Vernei e o ideal de mediania.

Não abundam em Vernei os elementos que nos permitam saber qual a sua posição acerca da vida simples e modesta, isto é mediana. É verdade que condena a vida dos Grandes, chegando a dizer que eles ignoram “que a origem de toda a nobreza é a Virtude”<sup>836</sup>. No entanto isto é vago. Seria necessário particularizar esta virtude e estabelecer uma qualquer hierarquia entre as virtudes. Esta Virtude maiúscula e abstracta não nos serve de muito, embora a sua relação com os «Grandes» aqui nos possa insinuar que pelo menos «Grandeza» e «Virtude» não sejam sinónimos, mas daí a inferir-se que a «Virtude» é a modéstia por oposição à «Grandeza» vai um passo que o texto de Vernei não autoriza.

Talvez que até se trate do contrário uma vez que relativamente ao tema que envolve a discussão acerca da nobreza, a preocupação de Vernei é demonstrar que a excelência não se herda, que ela não é uma propriedade da natureza. Vernei não se alça aqui à grande preocupação socrática do *Ménon* que é o de saber se a virtude se aprende e se ensina, e também não aproveita para introduzir o problema da humildade, da simplicidade e da modéstia. Tudo leva a crer que os valores de Vernei sejam os valores aristocráticos. O que ele contesta é a apropriação desses valores, querendo demonstrar que a virtude e a excelência não são qualidades que se herdem mas valores que se adquirem. Assim as pessoas insignes pela virtude “é que são os verdadeiros nobres”<sup>837</sup>.

Vernei não rompe, contudo completamente, com os valores da ideologia das «ordens» de Antigo Regime, rompe sim com a forma como os indivíduos são adstritos a essas ordens. Contesta o nascimento e o sangue e opõe-lhe o merecimento e o mérito, a cultura, a educação, a ilustração etc.<sup>838</sup>. Ele vai ao ponto de inverter completamente a lógica estática das ordens, e de alguma maneira de modo provocatório, colocando no fim da escala de relevância aqueles que só têm importância social pelo nascimento. Assim: “Na última e ínfima classe, ficam aqueles que nem pela virtude nem pelo emprego merecem estimação, mas só a têm pela ascendência”<sup>839</sup>. Até mesmo aqui fica no ar a ideia de que Vernei não contesta a honra, a estimação, a excelência e uma ideia de hierarquia segundo estes valores, o que ele contesta claramente é o modo tradicional segundo o qual estes privilégios são atribuídos e distribuídos; à cabeça dos quais coloca a hereditariedade, mal dos males, erro dos erros.

---

<sup>836</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 267.

<sup>837</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 269.

<sup>838</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 269. É contudo justo que se diga que uma ideologia das «ordens» ou «estados», desligada da sua estaticidade própria, juridicamente legitimada, já não é uma ideologia estamental de «Antigo Regime». Onde se insinua um sentido aquisitivo baseado numa dinâmica social construtiva já é uma lógica classista moderna que se insinua. Onde se desenha a possibilidade da mobilidade social percebe-se que a lógica institucional e orgânica dos estados começa a correr o risco de se desestruturar por dentro, sendo que os factores de desagregação são sempre extrínsecos. O que começa a minar os alicerces ideológicos do corporativismo holista do Antigo Regime é a dinâmica económico-social mercantilista. Tanto Braudel quanto Roland Mousnier, por exemplo, mostraram o modelo de transformação complexo que acabou por se traduzir na desconstrução do paradigma de Antigo Regime.

<sup>839</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 270.

Nenhuma cultura da mediania e da *aurea mediocritas* aparece explícita na obra de Luís António Vernei. Jamais. Mas muito poderia ser esclarecido se, por exemplo, nos casos em que Vernei se refere à prudência tivesse explicado bem o que verdadeiramente entende por tal virtude. Sabe-se que ela é a virtude por excelência, a virtude das virtudes, a virtude mestra, mas em concreto pouco mais.

O parágrafo é este: “Da conformidade das acções com a Lei nasce no Homem aquilo a que chamam Virtude; (...) que esta se divide em quatro espécies, a que chamam Cardeais ou Fundamentais, porque delas nascem todas as outras; (...) e bem se compreende que não há mais que uma virtude, que é a Prudência, a qual, segundo diversas aplicações, tem diversos nomes”<sup>840</sup>. Anda por aqui Aristóteles e alguma Patrística, misturada a trouxe mouxe. De nada nos serve este parágrafo sobre as virtudes ou sobre a Virtude. Será que esta Virtude-mãe é a *phronesis* grega. E que *phronesis*? a sabedoria prática ou a sabedoria teórica?

Como a «Lei» é identificada com a «Virtude» e esta com a «Prudência», a ligação de sinonímia entre *areté* e *phronesis* parece eminentemente socrática se, no entanto, por «Prudência» se entender o conhecimento intelectual dos valores éticos transcendentais. É assim que a articulação aparece no *Górgias*<sup>841</sup>. Mas no *Ménon*, Platão, isto é Sócrates, vai mais longe e chega ao ponto de considerar que as virtudes só são verdadeiramente virtudes quando delas se faz um uso racional e inteligente. “Ce qu’on apprend et ce à quoi on se plie avec bon sens est utile, mais si le bon sens manque, tout devient nuisible”<sup>842</sup>. Agora, no entanto, já a virtude da prudência ganhou um valor prático a par do seu fundamento intelectual. É pela razão que a virtude se adquire mas é o uso prudente dela que lhe confere valor e utilidade. Porém este uso prudente, ele próprio, é dirigido pela razão. O intelectualismo nunca é posto em causa. Estando mesmo intimamente associado à felicidade: “d’une manière générale, toutes les entreprises et toutes les endurances de l’âme, lorsqu’elles sont dirigées par la raison, aboutissent au bonheur, et si elles sont menées para la folie, au résultat contraire”<sup>843</sup>. No *Fédon* Platão procede a uma relativização de todas as virtudes: temperança, moderação, coragem etc. e até da própria prudência porque considera que todas elas não são mais do que partes constitutivas da verdadeira virtude, a *areté*. Só que essa virtude é justamente aquela virtude a que Vernei se refere, a *phronesis*, mas agora entendida na sua acepção mais platónica de pensamento puro, isto é de sabedoria teórica e intuição intelectual, sem mediações, do Bem. Em Platão, como se sabe, a tendência natural da evolução do conceito vai no sentido de um afastamento da sua dimensão prática e ética até se fixar metafisicamente numa contemplação intelectual das formas puras e eidéticas. Tal é o caso na *República* onde a *phronesis* se identifica com o próprio Bem, desempenhando este nas questões espirituais e transcendentais o papel da luz na esfera da

---

<sup>840</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 290 e 291.

<sup>841</sup> Platão [*Górgias*, 460b], in Croiset 1992: 127.

<sup>842</sup> Platão [*Menon*, 88b ], in Croiset 1992: 262.

<sup>843</sup> Platão [*Menon*, 88c], in Croiset 1992: 262.

sensibilidade. Os objectos e os olhos são insuficientes para ver. É precisa a luz. A inteligência e tudo o que ela procura, ou seja, a virtude são ao mesmo título insuficientes. É preciso o Bem. O Bem ilumina. A *phronesis* teórica, pensamento puro, é este contacto directo, imediato com o Bem. É enfim o próprio Bem. Tal como no *Filebo* onde a *phronesis* é colocada numa escala ascensional acima do intelecto e aparentada ao *voûç*. A identificação com o *voûç* fecha de uma forma circular o que venho afirmando, já que na tradição grega, mesmo a pré-socrática, o papel do *voûç* é especificamente o conhecimento eidético, o tipo mais elevado de conhecimento, e deste modo se regressa ao *Górgias* e à *República* de Platão.

Como Vernei jamais especifica o que de facto entende por prudência, no mínimo se a usa num sentido prático ou teórico, só posso intuir pelo resto do texto sobre a nobreza que o culto da mediania através da moderação, da temperança e da prudência não é provável. Isto também não significa que Vernei se mostre um adepto fervoroso do excesso, da *ubris*, do espírito aventureiro etc.

Ainda assim o facto de considerar a prudência como a virtude mais importante, pode indiciar alguma simpatia pela vida simples e moderada.

É verdade que no domínio da arte em geral e da literatura em particular pugnou pela sobriedade e clareza, ao mesmo tempo que condenava, o supérfluo, o fantástico, o imaginário e o irreal<sup>844</sup>. A tónica de fundo é dada pela apologia do intelecto sobre a sensibilidade. Chegando a propor inequivocamente a arte como imitação dos antigos e sujeita às normas da boa razão<sup>845</sup>.

Cabral Moncada acentua no ideário de Vernei a luta contra a pompa e o luxo e a promoção da austeridade e da modéstia<sup>846</sup>. E chega a insinuar que ele tenha dito, o que não me parece, que o ideal de vida no plano crematístico é que todos tenham o necessário para viver, além do qual começam o luxo e o fausto que ele condena<sup>847</sup>. Em síntese, o que se pode dizer de Vernei sobre a questão da articulação da ideia de felicidade com o dispositivo existencial da mediania é que não é possível estabelecer, como é evidente para outros autores do Setecentismo português, uma posição clara e afirmativa. Há indícios tal como relevei mas nada que possa constituir a assunção de uma convicção ideológica sem equívocos.

---

<sup>844</sup> Andrade 1980: 46.

<sup>845</sup> Andrade 1980: 47.

<sup>846</sup> Moncada 1941: 91.

<sup>847</sup> Moncada 1941: 96.

## II. 2. 3. Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas. Franciscanismo, mediania e pragmatismo.

O projecto de Deus relativamente ao homem era o do «terreno sossegado» em «harmonia suave e aprazível». O homem só se viu privado de toda a paz pelo «abuso do alvedrio» e ainda pelo «avesso da vontade divina». Não fora isso e o homem viveria na tranquilidade e na paz harmoniosa dos santos o que mostra que Cenáculo é naturalmente avesso ao excesso e à *ubris* dionisiaca. Não pode, porém, falar-se em *aurea mediocritas*, ou mesmo só em mediania, porque está sempre subjacente em Cenáculo, à boa maneira da tradição da Escolástica Franciscana de matriz agostiniana, um sentido da elevação espiritual, por uma via ascética mas insatisfeita. Embora o grande objectivo seja a paz, a tranquilidade, a segurança, o sossego, etc. não se vislumbra uma solução pela via da mediania medíocre, porque esta radica no exercício de uma razão prudencial e temperada, e não é esta a opinião que Cenáculo tem da razão. Cenáculo reserva apenas um papel importante para a razão no plano dos saberes técnicos e úteis. Tanto no plano teórico como no plano prático, no sentido da orientação da vida na perspectiva por exemplo ética, que visa a salvação ou simplesmente a felicidade, o papel da razão em Cenáculo é quase nulo. É verdade que “à razão por lei eterna se deu império sobre as sensualidades”<sup>848</sup>, mas ela própria a si mesma se empobrece. Ela não tem em si os meios propriamente humanos, ou melhor, os meios propriamente humanos da razão são insuficientes. A razão é impotente. A pobreza e debilidade constitutiva da razão e das criaturas inviabiliza a escolha de um modo de vida moderado, temperado, harmonioso. É que este tipo de projecto de vida implica uma mediania prática, que por sua vez implica uma orientação superiormente instituída por uma faculdade/virtude, espécie de sabedoria prática que para funcionar exige o concurso de uma razão prudencial e autónoma. A razão de Cenáculo não tem essa dignidade.

Pode Cenáculo propor uma existência marcada pelos valores da mediania, mas a partir dos valores da ascese e da humildade cristãs. É verdade que a ascese, a humildade e a modéstia são muitas vezes os valores cristianizados da *sophrosyne* e da *phronesis* clássica. Não me parece que seja o caso em Cenáculo. Isso seria possível se a sua posição intelectual atribuísse à razão um papel mais independente e autónomo. A razão em Cenáculo está demasiado presa da Revelação. E fora desse contexto ela é presa demasiado fácil dos sentidos e das paixões. É verdade isto mas também é verdade que Cenáculo anda muito, em outras obras que considerarei em seguida, em torno da moderação, da modéstia, da prudência, da dicotomia ordem e desordem, temperança, excesso etc. Mas, e é isso que quero deixar muito claro, onde e quando a razão se encontra profundamente desvalorizada enquanto faculdade capaz de construir modelos de vida e orientações existenciais, não se pode encontrar senão a expressão de uma contradição. Pode a piedade cristã propor a modéstia e a humildade, mas elas não aparecem como uma construção do agente autónomo, resultando muito mais de uma abdicação e de um despojamento. Por isso mesmo

---

<sup>848</sup> Cenáculo 1791: 455.

quando houver o reconhecimento de que os valores da mediania estão referidos e até promovidos, fica esta reserva sobre a qual não precisarei de insistir.

Assim é verdade que nalguns passos importantes, Cenáculo, à boa maneira clássica, vitupera os valores do excesso como por exemplo a glória<sup>849</sup>, vendo nela, como em muitas outras ilusões, fonte de desassossego. Sendo claro que Cenáculo valoriza a tranquilidade, o sossego, o repouso e a harmonia suave e aprazível — Foi para esta condição que Deus criou as criaturas e foi por sua própria culpa que as criaturas dela se perderam — o caminho do reencontro com a bem aventurança prometida já não está nos poderes próprios do homem, mas só através do caminho aberto pela Revelação.

Na *Instrução pastoral sobre a religião revelada* é possível sem qualquer violência sobre o texto perceber que Cenáculo traça um eixo semântico à volta do qual acaba por se estruturar o problema do certo e do errado assim como do bem e do mal. Dum lado está a Revelação, do outro lado está a Religião Natural, o filosofismo, a arrogância humanista da autosuficiência à margem dos poderes de Deus. E curiosamente em torno desse mesmo eixo proliferam dois universos lexicais opostos e contraditórios.

Assim do lado da Revelação está a Graça, a constância, o sossego, a paz, a harmonia, a vitória, as leis certas, a proporção, a perfeição, a verdade, o louvável, etc.

Do lado do humanismo está a natureza, o abismo, a corrupção, a insuficiência, o excesso, o engano, a paixão (o domínio dela), a desordem, a impureza, o erro, o vício, a incerteza, o pecado, a sujeição, a cegueira, a desonestidade, a falsidade<sup>850</sup>.

Por vezes Cenáculo é levado a reconhecer algumas virtudes ao filósofo pagão, mas logo se apressa a dizer “que a falta de fé as entorpece”<sup>851</sup>, porque “a natureza viciada mostra a cada passo aos homens, que ela entorta, e mancha os bons propósitos: que é ligeira, inconstante e incerta na aplicação de suas (...) regras”<sup>852</sup>.

Mas o que me interessa é constatar que o léxico tipicamente clássico o qual os séculos XVII e XVIII fazem renascer em todos os domínios, tanto na arte como na filosofia como na própria apologética, configura um dos paradigmas estruturantes da mentalidade e da cultura setecentista europeia e como se vai vendo também portuguesa. Pelo menos neste aspecto o renascimento dos valores do classicismo não ficaram para lá dos Pirenéus. A verdade também é que tanto o humanismo renascentista como o próprio barroco peninsular albergaram este tipo de preocupações. Ele está na obra de Cenáculo muito mais omnipresente que na obra de Vernei, embora ao serviço de uma ideologia que, nalguns pontos, apresenta assomos de claro anti-humanismo. E está através de um arsenal de palavras e conceitos que já são

---

<sup>849</sup> Cenáculo 1791: 461.

<sup>850</sup> Cenáculo 1785a: 17 a 23.

<sup>851</sup> Cenáculo 1785a: 23.

<sup>852</sup> Cenáculo 1785a: 18.

familiares: moderação<sup>853</sup>, temperança<sup>854</sup>, proporção<sup>855</sup>, ordem, equilíbrio<sup>856</sup> e conformidade<sup>857</sup>. Cenáculo não ignora mesmo que é necessária uma virtude modelo responsável pela dinamização das outras virtudes. Uma virtude guia, uma virtude mestra. É a prudência que pela sua natureza teórica e prática, de sabedoria e acção desempenha esse papel, “o entendimento bem animado torce a vontade para a Justiça, antes que ela o violento. Se o Homem tem o coração abastado, e rico de dictames graves, será Pessoa prudente em Procedimentos e fama. A Prudência o fará entender, (...) A Prudência intelectual o fará atento sobre os outros, para nem por pensamentos os maltratar. Então será modesto, e fará modestos por seu exemplo”<sup>858</sup>. Se até interfere com a questão tão ingente do amor pelo próximo e assim com o tema nuclear da caridade, não me restam dúvidas que Cenáculo se refere aqui à virtude da *phronesis* grega, virtude cardinal entre as virtudes cardinais. Virtude essencial e orientadora tanto na vida prática quanto na vida teórica. É manifesto que atendendo ao eclectismo da cultura de Cenáculo o conceito de prudência, isto é de *phronesis* oscile aqui entre uma quase identificação com o Bem e uma sabedoria que se identifica com a Virtude, que é apenas meio instrumental para o Bem.

A íntima conexão entre por um lado a apologética cristã e por outro lado a assunção de uma terminologia semântica neoclássica adensa-se e precisa-se tornando-se mesmo insidiosa na obra a *Instrução pastoral sobre as virtudes da ordem natural*.

Repare-se como Cenáculo não se esquecendo embora do papel da Revelação, momentaneamente o ignora ao associar a obtenção da felicidade a um conjunto de comportamentos práticos de sabor laico: “Este homem desejoso de felicidade (...) Olha por si: Busca os motivos para ser constante em seus Ofícios; e conhecendo que a felicidade consiste em ser isento de males, e gozar dos verdadeiros Bens (...) Afadiga-se em ter a Alma discreta, para regular os prazeres; em dominar as Paixões; em sujeitar a Vontade às Leis da Justiça; em ser temperado, modesto. (...)”<sup>859</sup>. Moderar, temperar, regular, dominar, enfim não me restam dúvidas, Cenáculo mergulhou bem dentro do universo semântico que se opõe ao excesso, à desordem, quer dizer ao universo semântico da *ubris*. E mais à frente diz que pela harmonia de procedimentos e pelo triunfo sobre as paixões [(...) paixões, sempre vivas, roedoras sempre, e desassossegadas<sup>860</sup>] nos podemos encaminhar para uma Sociedade feliz<sup>861</sup>. A exaltação deste valores da temperança, da moderação e da ordem culmina na condenação inequívoca da desordem “sepúlcro das

---

<sup>853</sup> Cenáculo 1785a: 7.

<sup>854</sup> Cenáculo 1785a: 40.

<sup>855</sup> Cenáculo 1785a: 55 e 56.

<sup>856</sup> Cenáculo 1785a: 11.

<sup>857</sup> Cenáculo 1785b: 32.

<sup>858</sup> Cenáculo 1785b: 53.

<sup>859</sup> Cenáculo 1785b: 38.

<sup>860</sup> Cenáculo 1791b: 16.

<sup>861</sup> Cenáculo 1785b: 38 e 39.

vítimas da ignorância”<sup>862</sup>. Aqui o modelo ontognoseológico acerca do bem e do mal não aparece inopinadamente. É mesmo um desenlace bem previsível, perante tudo aquilo que o autor vinha explanando.

O mesmo se pode dizer da *Instrução pastoral sobre a confiança na divina providência*. Aí Cenáculo confronta-se com o problema que é central, embora problemático, da aparente má distribuição dos males e dos bens. A temática é recorrente em toda a reflexão cristã sobre o problema do bem e do mal. E o paradigma cristão, para se fazer uma aproximação séria ao problema, aparece no Livro de Job. Cenáculo começa não pelo homem directamente mas pela natureza, reconhecendo que nem sempre a natureza parece obedecer aos desígnios de um Deus Bom, já que muitas vezes são os fiéis “afligidos pelas estações do tempo, ásperas, minguadas, e doentias”<sup>863</sup>. Como podem os fiéis acreditar na bondade de Deus e na sua infinita sabedoria se Ele nos manda «nuvens grossas» que se “despenham em chuvas de torrente desmedida, até consumir frutos, e as mesmas virtudes das plantas: ora caindo despedaçadas em gelo, e acre saraiva, a cuja face morrem os frutos ainda tenros para sustentarem tanta veemência: ora pelo contrário, suspendendo o Céu os benefícios de regar sequeosas criaturas, que recream, e vivem da alternativa dos elementos bem ordenada. Outras vezes o Sol abrasador da mesma humidade que o adoça, perde a suave harmonia necessaria para conservação do mundo sensível, disposto para seus benefícios, não para suas violências. Dura cousa são os efeitos destas irregularidades, (...)”<sup>864</sup>.

Note-se de passagem que mesmo para caracterizar a natureza já o léxico obedece aos ditames da cultura mediana neoclássica. O que é mal aparece associado à desmedida, às irregularidades. O bem aparece naturalmente associado à boa ordenação, à suave harmonia. Não restam dúvidas que (e ir-se-á assistir à metamorfose completa do léxico neoclássico num léxico puramente cristão, mas sempre em coabitação estreita com o primeiro de tal modo que a génese do segundo se torna clara) se está na presença das clássicas dicotomias: ordem/desordem, regularidade/irregularidade, harmonia/desarmonia. Faltam, mas chegarão a seu tempo as antinomias centrais e paradigmáticas das quais estas descendem lógica mas também geneticamente: limite/ilimitado e moderação/excesso ou se se quiser medida / desmesura. Esta aparece exemplarmente na *Instrução pastoral sobre a justiça cristã*<sup>865</sup>, quando Cenáculo identifica a justiça com a medida e deixa antever a possibilidade de identificar o mal com a injustiça e portanto com a desmedida isto é com o excesso: “uma voz interior temos continuamente a provocar-nos, a voz da concupiscência, e de um atractivo para quanto é sensível. Outra voz é necessário que a todo o instante nos advirta da medida que hão-de ter nossos procedimentos. Esta é a voz da Justiça, que pesa o merecimento, ou vício das acções: que nos aclara o juízo na refrega da paixão: que propõe à vontade a

---

<sup>862</sup> Cenáculo 1785b: 40.

<sup>863</sup> Cenáculo 1786a: 3.

<sup>864</sup> Cenáculo 1786a: 4.

<sup>865</sup> Cenáculo 1791b: 22.



rectidão do caminho sobre que há de deliberar”<sup>866</sup>. Esta voz da medida é a voz da prudência, da moderação e da ordem. Lembra singularmente, pelo seu carácter de instância que pesa isto é pondera, a *proairesis* aristotélica ou a «suspensão do juízo» lockeana.

Cenáculo fala de duas vozes que por antonomásia exprimem duas realidades distintas, a realidade sensível ou mundana, que é como aliás já se viu a da desordem, e a realidade do espírito que é a da justiça, da rectidão, da medida e da ordem. Este tipo de dualismo que Cenáculo muito deve a Santo Agostinho aparece inúmeras vezes na sua obra. À boa maneira platónica e ainda gnóstica chega a chamar ao corpo “o cárcere material do espírito”<sup>867</sup>. Por isso a verdadeira justiça “deve buscar-se onde se ensina a mortificar os humores, e rebeldia da carne, e sangue, e a viçiosa docilidade da alma que desses vícios se toma, e a crucificar cristãmente o espírito com todos os seus estímulos que o atormentam ou engodam”<sup>868</sup>. Para Cenáculo a natureza é quase sempre fonte de engano e desamparo. Ela é, por sua própria natureza, corrompida. “Essa natureza mísera, e infeliz”<sup>869</sup>. Só Deus pode levar a natureza do homem, desde que ele queira (a vontade é sempre determinante em Cenáculo), “à Felicidade sossegada e imortal vencendo-se nas paixões”<sup>870</sup>. Paixões, sempre vivas, roedoras sempre, e desassossegadas, repito para que não se perca de vista. Neste plano, Cenáculo é um dos autores, da cultura intelectual portuguesa do século da Ilustração, mais impregnados, no âmbito moral, de elementos neo-estóicos.

Mas é na página 31 que o dualismo do nosso autor dramatiza mais a oposição corpo (terra)/espírito (Deus). “Enquanto o homem vir a terra, desconhece a justiça. Se erguer a vista dela se há-de atrair e de seu Autor. (...) O homem porque ama a terra é injusto; se amar a Deus brilhará sua Justiça como a palma viçosa e agradável. (...) Se a concupiscência carnal o governa, é inimigo do seu Benfeitor, e da Justiça”<sup>871</sup>. A justiça é Redenção, a falta dela abominação. A justiça “nasce da caridade: ela a fomenta: ela mesmo é caridade”<sup>872</sup>, a falta dela miséria. A justiça é o caminho seguro para fazer o homem fiel a Deus, para o formar virtuoso, justo, e depois bemaventurado eterno na felicidade de gozar a Deus amável e amigo. Para além de Santo Agostinho, esta sobrevalorização da justiça e da rectidão é franciscana. Está plenamente desenvolvida em Duns Scoto, mas está já em Santo Anselmo e por maioria de razão em S.Boaventura. Eu penso que esta genealogia é em Santo Anselmo que começa, no âmbito da escolástica, é claro, porque os fundamentos mais remotos estarão sempre em Santo Agostinho.

---

<sup>866</sup> Cenáculo 1791b: 22.

<sup>867</sup> Cenáculo 1791b: 22.

<sup>868</sup> Cenáculo 1791b: 16.

<sup>869</sup> Cenáculo 1791b: 18.

<sup>870</sup> Cenáculo 1791b: 19.

<sup>871</sup> Cenáculo 1791b: 31, 32 e 33.

<sup>872</sup> Cenáculo 1791b: 29.

Do enfraquecimento da justiça resulta o tropel das desordens, ou seja: o engano, a mentira, a má-fé. Sempre que Cenáculo quer invectivar algo é a desordem a palavra que sempre tem mais à mão. E as desordens tomam conta do ser humano e com facilidade porque o homem é «um princípio de corrupção e malignidade».

Mas sempre que pelo contrário quer introduzir o bem e a virtude logo surge a ordem.

O argumento gnoseológico faz de vez em quando uma aparição súbita, mas pouco convincente. Para Cenáculo só a Justiça, que é caridade e amor, abate as paixões (paixões, sempre vivas, roedoras sempre, e desassossegadas) e põe um selo de virtude em todos os procedimentos, acabando de uma vez com os “nossos enganos, perturbações, e deslizes”<sup>873</sup>. Quando fala de ignorância não é à ignorância intelectual que se refere, mas à ignorância metafísica. É a ignorância do que vale a dádiva de Deus nas nossas vidas, quando só ela “é raiz de benefícios, consolação, e arrimo para segurança, e felicidade”<sup>874</sup>.

Cenáculo acredita mais na rectidão e no amor: “Quem é justo ama, e amando foge dos males e busca o bem”. Que melhor fórmula para rematar a clara posição não intelectualista de Cenáculo<sup>875</sup>.

O problema do limite não pode aparecer em Cenáculo associado com a natureza, que no século XVIII já é o cosmos, pela simples razão de que os conhecimentos científicos já promoveram a concepção de que o Universo é infinito e ilimitado. Sendo uma massa ilimitada o mundo é recomendável pela harmonia de suas partes, e constância de suas revoluções<sup>876</sup>. Era necessário abdicar do elemento estruturante do limite, tão caro à metafísica grega, tanto platónica quanto aristotélica, sem no entanto o dissociar da harmonia da regularidade etc. Vê-se que o limite persiste aplicado a todas as outras realidades. Mais embaraçosa é a presença da desordem para caracterizar a natureza. É verdade que o texto é extremamente ambíguo, e é difícil perceber a que corresponde verdadeiramente esta desordem. É que se a natureza tem por sua própria natureza a desordem como parece ser aventado, então a natureza representa o mal, já que o autor identifica sempre o mal com a desordem e o bem com a ordem. Se a natureza representa o mal significa que ou Deus é o autor do mal uma vez que é ele o criador da natureza, isto é do mundo, ou então Cenáculo inadvertidamente deixou-se descarrilar para o lado das teses dualistas do gnosticismo, e deixa aqui implícito que a natureza, isto é o mundo é o produto de outro criador. Mas é evidente que isso não é possível na obra de Cenáculo até porque na *Instrução pastoral sobre os estudos físicos do clero*, Cenáculo diz e por mais de uma vez que a natureza é obra, ora da sabedoria, ora da onipotência de Deus. É portanto de não ter em conta a página cinco da *Instrução pastoral sobre a confiança na divina providência*.

---

<sup>873</sup> Cenáculo 1785b: 28.

<sup>874</sup> Cenáculo 1791b: 42.

<sup>875</sup> Cenáculo 1791b: 45.

<sup>876</sup> Cenáculo 1786a: 5 e 6.

Sendo a natureza produto da inteligência e vontade de Deus e sendo ele constantemente assistido por uma virtude que habita no seu centro, “a qual por leis gerais, e particulares o combina e dirige”<sup>877</sup>, resulta contraditória toda a desvalorização da natureza. Esta virtude outra coisa não é que a divina providência. É esta divina providência que pela sua assistência permanente assegura a unidade para que a obra permaneça “ordenada e perfeita”<sup>878</sup>.

Se se tiver em conta a infinita sabedoria que preside, mesmo quando não se entende, às coisas do mundo através da divina providência, tudo recomenda, paciência, porque o próprio Supremo Autor do mundo, que preside aos dois estados, isto é ao estado dos dias da mortalidade, da actualidade portanto, e o estado da vida do eterno descanso e portanto do imortal, “atempera um por outro”<sup>879</sup>.

É o segredo que deve ser ensinado aos homens, o da temperança, de tal modo que, “nem os prazeres, nem as tribulações da vida dominem sobre a nossa Filosofia, e sobre a nossa Religião”<sup>880</sup>. Esta paciência tem os contornos de uma forma de resignação por um lado mas também uma espécie de inteligência prática (existencial) que se aproxima da prudência, no sentido da *phronesis* grega. Aliás num passo da *Instrução pastoral sobre a justiça cristã*, Cenáculo estabelece mesmo a relação estreita entre *sophrosyne* e *phronesis* quando afirma que quando a justiça cristã habita o coração do homem, este procura a paz e tempera o ardor com a prudência, o que o torna dócil, sociável e obediente, numa palavra, moderado, que o autor exprime assim: “faz abrandar rispidezas geniais violentas e indiscretas”<sup>881</sup>.

Quando Cenáculo mais uma vez enumera os males das forças naturais que permanentemente se abatem sobre os homens culmina o seu raciocínio, com este inequívoco “e tudo falta, porque falta a medida”. E assim e progressivamente, lá estão a ordem, a temperança e a medida<sup>882</sup>. (H)

É na *Instrução pastoral sobre a confiança da divina providência* que a ideologia da ocupação anti-ociosa melhor mostra as suas costuras ideológicas. Começando por afirmar que o descanso é só dado para restituir a actividade, numa concepção quase moderna acerca das concepções do trabalho no mundo capitalista, acaba a fazer o elogio moral e ético da ocupação. “O homem há-de ocupar-se: este é seu destino: Se o não fizer com virtudes de Cidadão, gastar-se-há no vício, no ócio afrontoso, na enfermidade enfadonha, na demanda devoradora, em roer-se no trabalho das paixões, (paixões, sempre vivas, roedoras sempre, e desassossegadas) na angústia cruel da fome, e sede, nas fermentações domésticas, e contratempos do ânimo. Quem deixará de escolher antes o trabalho da virtude, e louvor?”<sup>883</sup>. Espantoso!

---

<sup>877</sup> Cenáculo 1786a: 9.

<sup>878</sup> Cenáculo 1786a: 10.

<sup>879</sup> Cenáculo 1786<sup>a</sup>: 16.

<sup>880</sup> Cenáculo 1786a: 16.

<sup>881</sup> Cenáculo 1791b: 37 e 38.

<sup>882</sup> Foi também em Scoto que Cenáculo muito enriqueceu este léxico da moderação, da ordem e da medida. Eu penso que indirectamente o responsável por este universo ideológico no universo franciscano foi Santo Anselmo. (H)

<sup>883</sup> Cenáculo 1786 a: 23.

até parece que se está a ler uma crítica moderna como a de Thornstein Veblen à sociedade do ócio, e ao elogio das virtudes sociais, morais e éticas feitas pelos paladinos da saga capitalista angloamericana, estribados nos valores religiosos, os mais puritanos.

Em contrapartida aos valores ascéticos e austeros da moderação aparece inevitavelmente, por que lhe é correlata, a condenação expressiva do luxo. E como não podia deixar de ser os termos usados são a desproporção e a desmesura. Ao contrário e por oposição posso dizer que depois da ordem, da regularidade, da temperança, aparece a proporção e a medida<sup>884</sup>.

Estes elementos constitutivos de uma ética da moderação e da temperança e portanto da mediania, aparecem muitas vezes ao longo desta como das outras pastorais tergiversados em conceitos mais genuinamente cristãos, como a paciência, a modéstia, a resignação etc. E talvez como culminância de todas elas; a humilde piedade: “mas passando das vitórias a dispôr a sementeira, e a honrar suas mãos, e seu arado na abertura da Terra, e pagando-lhe as ervas, que ela creara, pondo-as em sua mesa frugal, e delas se alimentando. *Heu prisca pietas!*”<sup>885</sup>. É à Providência que devemos resignação e humildade.

Em síntese: Crítica e condenação do luxo, do ócio, da contemplação pasmada e associação a esta crítica, por oposição, dos valores da ordem, regularidade, proporção, medida, temperança e moderação. Natural valorização do trabalho, da ocupação e concomitantemente da vida prática e útil, recolhida no contacto experiente com a vida activa. Suspeita fundamentada, na natureza humana, das possibilidades do uso da razão. Dos perigos que encerra a via da reflexão e da especulação teórica. E finalmente a afirmação inequívoca da insuficiência das faculdades humanas para o processo salvífico. Afirmação portanto de uma natureza humana decaída e doente: “Quis o homem assemelhar-se a seu Autor: quis saber como Deus; mas era já corrupto quando isto presumiu. (...) Os homens queiram ver somente até onde permite sua postura. Na luz claríssima, (...) em um concebimento único, e eterno, é que o Senhor dispõe o que parece estranho ao homem, porque é reduzido a pequeno horizonte, vendo por meios duvidosos, e confundidos”<sup>886</sup>.

Formalmente portanto o ideal de mediania funciona assim como o dispositivo ideológico em que se fundamenta, mas só formalmente. Falta-lhe o travejamento básico. O edificio é artificial. Sem uma profunda convicção nas possibilidades intelectuais do homem o esquema soa a falso. Mas seguramente que não é falso, e não o sendo só pode encontrar-se uma explicação: o eclectismo permite esta justaposição de pressupostos voluntaristas com a utilização, a meu ver, acrítica do dispositivo ontognoseológico. É como se Cenáculo fosse voluntarista e intelectualista em função das circunstâncias. Falta ao universo de Cenáculo um mínimo de coerência, como falta a praticamente toda a cultura

---

<sup>884</sup> Cenáculo 1786 a: 19.

<sup>885</sup> Cenáculo 1786 a: 19.

<sup>886</sup> Cenáculo 1786 a: 10 e 11.

reflexiva do século XVIII em Portugal. Mas há uma coerência de fundo onde tudo se subordina a duas motivações centrais: a manutenção de uma perspectiva cristã associada à ideia de uma introdução de melhoramentos. O conceito de «melhoramentos», é um conceito-chave para que se perceba o esforço de compromisso entre duas atitudes intelectuais difíceis de compatibilizar. Melhoramentos como sinónimo de progressos regionais, dispersos por empiricidades desgarradas, associados todos a uma ideia de utilidade e pragmatismo que não ponha minimamente em causa a tradição.

## II. 2. 4. António Ribeiro Santos e o ideal de mediania (b).

Há a considerar desde já dois pontos determinantes:

1. Deus tirou o Mundo do nada e ordenou-o com maravilhosa economia. E aqui já ficam expressas as coordenadas da concepção gnoseológica de Ribeiro Santos no plano estético, mas com implicações éticas e até metafísicas: ordem, proporção e medida<sup>887</sup> isto é equilíbrio e harmonia. A palavra economia neste contexto quer justamente dizer, proporção e medida. Até porque esta economia é o resultado da instituição de uma ordem, ou seja de uma organização ordenada.

2. “e que aprendamos a útil ciência de nos contermos na prosperidade e de não desmaiarmos na degradação”<sup>888</sup>.

O que significa evitar sempre os extremos e procurar o meio termo, o que pressupõe a moderação, a temperança, o autodomínio. Não sendo de proveniência aristotélica esta filosofia vem do medioplatonismo através da Patrística e sobretudo, penso, do neoplatonismo dos divinos de Cambridge.

Em Ribeiro Santos, mas é correcto dizer que de uma maneira geral também em Teodoro de Almeida e em António Soares Barbosa, o léxico moderado e temperado que pressupõe a mediania resvala algumas vezes para o domínio tão caro ao estóico-epicurismo<sup>889</sup>, da imperturbabilidade, da impassibilidade, da constância, da serenidade e da tranquilidade da alma. No entanto através da serenidade e da tranquilidade e ainda da recusa do papel da fortuna, mantemo-nos claramente no âmbito de uma linguagem apolínea cuja chave está na serena (ou heróica) tranquilidade de espírito. O vocábulo heróico até parece desajustado e paradoxal neste contexto, mas é apenas um artifício retórico para mostrar que estas qualidades apolíneas não são dadas. Elas são um produto da procura incansável de quem quer viver próximo da sabedoria, da providência e do amor de Deus para assim alcançar a felicidade. As palavras-chave mais uma vez são a ordem e a desordem associadas às paixões<sup>890</sup>.

Na página 50, e pela primeira vez, não aparece a onipotência e a *voluntas dei*, mas antes a bondade de um pai amantíssimo. Só por si esta passagem do texto mostra o carácter apologético do

---

<sup>887</sup>É talvez a oportunidade para não deixar passar a crítica, no sentido grego de separação judiciosa das águas o que significa fechar um caminho aporético e abrir uma alternativa, do conceito de medida. Basta no entanto para o efeito seguir Platão. Há uma medida apenas na perspectiva em que medida encerra a noção de proporção de equilíbrio, de harmonia, mas há pelo menos duas medidas entendidas como referência e modelo da medida. Platão diz nas *Leis*, 716 c o seguinte: “Now God ought to be to us the measure of all things, and not man, as men commonly say”. É uma clara resposta ao célebre aforismo humanista do sofista Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas. Independentemente de quem é a medida de quem, de quê ou para quê, o conceito de medida deposita-se no próprio mundo das coisas e das acções. Ele guardará sempre essa proveniência ambígua da imanência e da transcendência, da medida como modelo e da medida como acto. Embora eu pense que se pode dizer com propriedade que no universo intelectual marcado pela influência platónica ou neoplatónica no conceito de medida persiste, mesmo que só latente, uma dimensão estética por um lado e transcendente por outro, se é que em Platão não se está a falar da mesma coisa quando se fala de uma ou de outra.

<sup>888</sup> Santos 1787: 46.

<sup>889</sup> Está hoje amplamente demonstrado que a cultura latina aproximou o estoicismo do epicurismo e sobretudo aglutinou num léxico comum os valores predominantes em ambas as orientações de cultura e pensamento. Eu penso que isso começou a processar-se no âmbito do medioplatonismo e que jamais deixou de se ir acentuando com o tempo.

<sup>890</sup> Santos 1787: 50.

mesmo e a concomitante falta de rigor conceptual. O autor cede naturalmente ao pragmatismo argumentativo e o seu eclectismo conceptual deixa que o texto oscile ao sabor da utilidade retórica o que vai mostrando a diversidade das fontes e das referências culturais, e é sobretudo isso que faz estalar a contradição de um eclectismo pouco rigoroso.

Porque, porém, tal como em *Cenáculo*, Ribeiro Santos não fundamenta a ordem a partir de um esforço de secularização, mas antes através da reconversão dos elementos laicos ao domínio do momento lapsário. A queda é a perda do domínio do corpo pelo espírito. A queda é uma desordem, mais, é a inversão de uma ordem, de uma hierarquia. Agora ordena quem deveria ser ordenado, manda quem devia obedecer... “As trevas do entendimento, a inconstância, e perturbação da vontade, o império dos sentidos sobre a razão, (...) mostram uma natureza desordenada”<sup>891</sup>.

Quando o problema se coloca nestes termos arruina-se a possibilidade de uma exploração moderna da felicidade associada ao ideal humanista da mediania. E não é possível proceder por homologia como em S. Tomás ou Malebranche e de resto em toda a tradição intelectualista, uma vez que o esquema da revolta contra Deus é colocado a partir do pressuposto inverso ao esquema da autonomia, evidenciando o carácter arbitrário do voluntarismo religioso e teológico.

Mas por vezes, sobretudo quando a cultura expressa mergulha no grande património clássico, António Ribeiro Santos cai no outro paradigma: “O género humano entrara no Mundo em um estado de felicidade, e não conhecera nos seus princípios os incómodos, e moléstias, que agora experimenta”<sup>892</sup>. O que é curioso é a explicação ideológica de Ribeiro Santos. A sua formação ao mesmo tempo religiosa e jurídica dita-lhe que neste tempo primitivo o homem se encontrava num estado em que a razão do homem estaria inteiramente sujeita a Deus, e as suas paixões, e apetites estariam sujeitos à razão. O Paraíso primitivo corresponderia assim a uma espécie de modelo subordinado ao argumento ontognoseológico acerca do bem e do mal. Desde que as paixões estejam subordinadas à razão e esta à verdade, a maldade não existe. O reino é o puro reino do bem e da felicidade. É quando o erro e a ignorância fazem a sua entrada em cena que o mal aparece e com ele obviamente a infelicidade; e isso acontece quando nos desviamos da verdade ou seja de Deus, e quando portanto as paixões ficam à solta e assim desordenadas e desordenadas porque escapam ao poder ordenador da razão.

Para que o cenário do dualismo órfico-pitagórico- platónico fique completo só falta associar este fenómeno a um evento, a queda, e esta queda ao papel corruptor da matéria e do corpo. É o que Ribeiro Santos faz mais à frente. E deixa-se ir assim:

“Este estado porém foi de muito pouca duração, e uma triste experiência nos mostra, que o homem decaiu dele para o estado de corrupção, em que agora vive. Chamo estado de corrupção àquele, em que a razão humana, arrastada pelo apetite, e pelos sentidos, se aparta da razão imutável de Deus, e em que

---

<sup>891</sup> Santos 1787: 79 e 80.

<sup>892</sup> Santos 1787: 78.

o apetite, e os sentidos se rebelam contra a razão humana, de maneira que o homem, ou nem sempre discorre acertadamente, ou conhecendo, e aprovando bem, se deixa vencer das paixões para abraçar o mal. Esta é a situação infeliz em que o homem actualmente se acha”<sup>893</sup>.

Onde está apetite e sentidos pode ler-se corpo, carne, mundo. A queda é a perda do domínio do corpo pelo espírito, como já disse mas neste caso não me coíbo de repetir: a queda é uma desordem, mais, é a inversão de uma ordem, de uma hierarquia. Agora ordena quem deveria ser ordenado, manda quem devia obedecer... “As trevas do entendimento, a inconstância, e perturbação da vontade, o império dos sentidos sobre a razão, (...) mostram uma natureza desordenada”<sup>894</sup>.

A perda do império da razão pode ainda ler-se como a perda da verdade e a entrada em cena do erro. É aí que prevalece na apologética cristã o argumento socrático-platónico de que o mal é equivalente ao erro. A dimensão propriamente moral esbate-se para dar lugar a uma concepção ontognoseológica. Isso acontece em todas as correntes intelectualistas e pelo contrário desaparece em todas as correntes voluntaristas. O mal não é erro ou ignorância o mal é sempre má escolha ditada pela vontade maliciosa. Por isso em S. Tomás o mal é desvio à regra por má utilização da régua (*regula*), embora nesse mau uso não haja apenas ignorância mas também imodéstia e arrogância proveniente da pretensa auto-suficiência e autonomia, mas em Santo Agostinho, a partir das *Confissões* é sempre resultado do mau uso da vontade não ditado pela ignorância mas pela malignidade impressa nas criaturas. Em Santo Agostinho, ou em Calvino e em larga medida também na Escolástica Franciscana.

Mais uma vez a posição de Ribeiro Santos aproxima-o das posições platónicas e neo-platónicas. É como insinua José Esteves Pereira a presença da mensagem do platonismo de Cambridge<sup>895</sup> na mensagem do nosso canonista.

Note-se que o esquema da queda delineado aqui por Ribeiro Santos não é o que regularmente ocorre nas correntes mais pessimistas no plano antropológico e mais fundamentalistas no plano religioso.

---

<sup>893</sup> Santos 1787: 79.

<sup>894</sup> Santos 1787: 79 e 80.

<sup>895</sup> Esteves Pereira 2004.

Quando nos referimos ao movimento designado dos *Cambridge Platonists*, há a ideia de que através dele se entra em contacto não só com uma tradição preferencialmente platónica, mas que correlativamente nos afastamos significativamente do universo aristotélico e também ingenuamente do universo tomista. Não penso nada que seja assim. Por dois motivos: antes de mais porque o tomismo deve muito a Santo Agostinho e através dele também ao Platonismo. Em segundo lugar porque os *Cambridge Platonists* citam mais o neoplatonismo que o próprio Platão e ainda, citam mais os neoplatónicos menores do que o próprio Plotino. Finalmente que tanto quanto nos neoplatónicos eles beberam muito dos seus princípios no renascimento neoplatónico florentino, em particular em Ficino e ainda através destes em toda uma larga tradição esotérica pré-socrática desde Orfeu até Pitágoras. Se a tudo isto se acrescentar a tradição esotérica presente em Zoroastro e Hermes Trimegisto, pode-se imaginar o que atrás de todos os contactos genericamente designados por Platonismo não terão chegado ao pensamento dos neoplatónicos de Cambridge. Por outro lado ainda o pensamento dos *Cambridge Platonists* não pode ser minimamente entendido apenas na perspectiva dos seus amigos mas também dos seus inimigos. E os seus inimigos de estimação são toda uma tradição teológica ocidental que vai de Santo Agostinho até aos desenvolvimentos seiscentistas do Calvinismo. Ao ponto de valorizarem e desvalorizarem na tradição clássica e Patrística sempre o contrário do que valorizaram e desvalorizaram os puritanos. Assim se estes desprezam Orígenes logo eles o veneram. Se estes recomendam um regresso à Patrística filtrada sempre à luz de Tertuliano e Santo Agostinho, logo eles silenciam Tertuliano e apenas referem Santo Agostinho quando este converge com os pensadores platónicos e neoplatónicos. Na tradição escolástica olham com especial atenção para Santo Anselmo e para S. Tomás de Aquino.



Santo Agostinho, Duns Scoto, e sobretudo Lutero e Calvino, entre outros bem entendido. Nestes autores a vontade desempenha um papel activo e determinante, voluntário se posso incorrer no pleonasmo, aqui necessário. E por aí a queda é um acto livre e deliberado. Em Ribeiro Santos, fiel ao léxico neoclássico, a queda é a ocorrência de uma desordem, de uma catástrofe, e através dessa catástrofe e dessa desordem ou melhor, dessa inversão da ordem, entrou a supremacia das paixões sobre a razão, da matéria sobre o espírito e através dessa nova ordem, quer dizer desordem, entrou em cena a desmesura e o excesso isto é o mal. O esquema é bem clássico. Na página 101 desordem e excesso são colocados numa relação de interdependência. No fundo para Ribeiro Santos cujo paradigma acerca do comportamento é neste ponto de tipo neoclássico, como melhor mostra a sua poesia como já se viu, é a falência da ordem que introduz a possibilidade do mal e do pecado isto é do excesso. Ribeiro Santos mostra os altares próprios da *ubris*: os jogos bacanais e os jogos florais.

A verdade é que, como se viu, coabitam no nosso canonista as duas possibilidades: a estritamente voluntarista e a posição aberta ao ideário intelectualista. Mas a verdade também é que um optimismo aberto, amplo e generalizado à semelhança de autores como Ralph Cudworth, por exemplo, não aparece nunca na obra de Ribeiro Santos. Ela está tinta, mesmo quando pouco, de uma influência pessimista que é comum a toda a cultura portuguesa setecentista e que eu penso que vem já desde o barroco.

## II. 2. 5. António Soares Barbosa. Mediania, utilidade e bom senso.

No caso de António Soares Barbosa a questão da mediania aparece sempre travestida de utilidade e bom senso.

“Não tem a Filosofia outro fim mais, que conhecer o verdadeiro, e o bem útil, e necessário para fazer feliz o homem, aplicando para isso um entendimento bem regulado a fim de inquirir, e procurar aqueles dois objectos”<sup>896</sup>. Este tipo de posições só podia ir parar à exaltação de Bacon. Sabe-se o que é que isso significa<sup>897</sup>. A promoção de uma sabedoria prática, do sentido da utilidade e, muitas vezes por inerência, do empiricismo sensista, não é mais do que a procura de uma trincheira anti-racionalista:

“Ao imortal Chanceler de Inglaterra Francisco Bacon, a quem não só as mais ciências, mas principalmente a Filosofia deve o princípio da sua restauração, não foi necessário outra coisa para a reformar, mais que olhá-la como aquela parte dos nossos conhecimentos, que era destinada a fazermos melhores, ou mais felizes, restringindo-a ao estudo do útil, e necessário”<sup>898</sup>.

Todos os intelectuais de Setecentos sensíveis à tradição clássica e helenística acabam por fundamentar o erro através de uma especial articulação entre o entendimento e as paixões. E é através do modo como essa especial articulação se faz, o papel que nela desempenham as variáveis estratégicas, que se clarifica o sentido ideológico das suas posições respectivas.

Para António Soares Barbosa a origem dos nossos erros está dentro de nós: as irregularidades do nosso entendimento são as primeiras causas. E portanto a reforma deste é o unico meio para bem filosofar:

“O nosso entendimento não só herda pela culpa do primeiro homem, mas também por sua natureza, a ignorância. A primeira ciência do homem consiste em conhecer aquela. Contudo a ignorância não seria o pior mal do entendimento; pois a indústria, e trabalho o poderia enriquecer de verdadeiros conhecimentos. Os limites do nosso espírito, que muitas vezes não conhecemos, (o que só bastaria para evitarmos tantas especulações inúteis) a pouca, ou nenhuma reflexão sobre o modo, com que excita as suas operações, as preocupações da educação, do tempo, da idade, das falsas opiniões, da autoridade, a precipitação, e erros dos sentidos, que são os canais das nossas percepções, junto tudo isto às paixões que continuamente perturbam a economia da nossa alma, são os quotidianos, e insensíveis obstáculos, que impedem o conhecimento da verdade. A nossa experiência ajudada de uma mediana reflexão nos adverte que dentro de nós reside tudo quanto é necessário para nos enganar. Dir-se-ia que éramos nascidos para o erro, se não nos fossem também dados os meios para o evitar”<sup>899</sup>.

---

<sup>896</sup> Barbosa 1766: 5.

<sup>897</sup> «*The motif scientia propter potentiam*» (Knowledge for the sake of power). Nos capítulos V e VI acabarei por esclarecer o que, do meu ponto de vista, significa esta expressão. É que ela significa mais do que tradicionalmente se considera que significa. Significa mais e sobretudo outra coisa. E para mim a sua significação profunda não só não coloca Bacon na genealogia que conduz às luzes e à emancipação humanista, como até, pelo contrário, com base na natureza protoutilitarista da sua filosofia o coloca na genealogia oposta ao espírito humanista das luzes, tal como o entendo. Só no capítulo V se pode mostrar a eventual probidade de uma aproximação à obra de Bacon, para já seguramente paradoxal.

<sup>898</sup> Barbosa 1766: 5.

<sup>899</sup> Barbosa 1766: 9.

Um texto assim é de relativa pouca utilidade. O seu eclectismo é confrangedor. Está lá tudo, o que faz com que alguns argumentos se anulem mutuamente. Se a ignorância é consequência lógica da nossa própria natureza, o que faz ali a afirmação de que herdamos, quer dizer o nosso entendimento herda, a ignorância pela culpa do primeiro homem. Provavelmente o autor subentende que a nossa natureza é precisamente a que resulta do lapso original, mas não o quer dizer textualmente porque se livra momentaneamente de uma questão teológica melindrosa. Por outro lado a não aceitação, pelo desconhecimento, dos limites do espírito, que é responsável pelo cartesiano sentimento da desproporção, ou ainda a crítica da ausência de reflexão no momento de agirmos que pode ter, sem dúvida, uma leitura lockeana, tudo isso; acrescentado ainda aos erros que resultam da doxa (δόξα) e dos ídolos com um indesmentível sabor clássico, a que não falta o papel nefasto das paixões; configura um xadrez sincrético que torna redundante a posição do autor

Independentemente desta crítica formal, a verdade é que, seja pelas paixões, seja pela desproporção, seja finalmente pela natureza, ou pelo pecado, ou por ambos, considerando-se que os dois ou são instâncias diferenciadas ou são simplesmente a mesma coisa, a verdade é que Soares Barbosa acabará por fazer apelo de um instrumento moderador. É que está implícito e eminente o recurso a um poder que permita conduzir a luta contra tais «ídolos». Ora a suspensão do juízo e da acção é sempre sinal de moderação. Mas antes de entrar directamente no âmbito da moderação, interessa ressaltar que o autor se instala, em termos de lógica, no caminho do dispositivo semântico da cultura neoclássica. A moderação quando aparecer terá os contornos de uma virtude puramente intelectual. O que se confirma logo a seguir:

“Mas tanto nesta como nas mais partes da Lógica de pouco servem as regras, se não são praticadas por um exercício contínuo, e bem regulado”<sup>900</sup>. É em contexto de promoção da ciência moral que Soares Barbosa afirma o que citei e o objectivo, sabe-se, é o de regular as acções. Ora este léxico está longe de ser inócuo. E porque o léxico manda, o autor exprime assim a razão dos males inventariados acima: “A natureza limitada do homem, e por si mesma defeituosa, e por isso incapaz de regular”<sup>901</sup>. Como se a perfeição intelectual e a perfeição da natureza consistissem na capacidade de regulação. Regular há-de sempre significar reduzir à regra ou às regras e desse modo enquadrar no universo ordenada, seja este ordenamento ontológico, normativo ou mesmo estético.

Mas este exercício de regulação tem uma dupla função, mostra o caminho da felicidade, mas também mostra a nossa miséria constitutiva. Sem regra, sem ordem, sem obediência à norma o ser fica exposto às suas deficiências e portanto abre o caminho da sua própria infelicidade. O léxico já sofreu uma torsão existencial e metafísica relativamente ao universo neoclássico. Este neoclassicismo envergonhado não se conjuga com optimismo ôntico e ontológico. O ser está ferido, não de morte mas ferido. A perda

---

<sup>900</sup> Barbosa 1766: 22.

<sup>901</sup> Barbosa 1766: 35.

de faculdades que é salientada atrás deixou moessa para sempre: o nosso entendimento não só herda a ignorância pela culpa do primeiro homem, como também a herda por sua natureza.

Embora se deva reconhecer que no nosso autor existe claramente uma tensão, nunca resolvida, entre este pessimismo e uma outra orientação não só mais otimista como mais moderna. E que fica bem expressa nesta passagem: “Porém Deus dando-nos aqueles meios extraordinários, e indispensáveis, não estando na nossa mão o consegui-los, não quis no mais fazer a nossa razão inútil: quis Sujeitá-la, porém não aniquilá-la”<sup>902</sup>.

O domínio em que a regulação é condição «*sine qua non*» para o sucesso moral é o amor próprio. Aí é que a regulação é fundamental:

“A nossa dependência testemunhada pelos dons, e defeitos da nossa mesma natureza, a existência do supremo ser, e suas inseparáveis perfeições, são os fundamentos de todo o culto, e Religião natural. Depois das obrigações, que esta impõe, devem-se considerar as que cada um tem para si mesmo: estas parece fundamentarem-se em um amor de nós bem regulado, (isto é sem excessos) pelo qual procuramos alcançar a nossa perfeição, e felicidade. (...) deve-se seguir só a linguagem da razão: a clareza, e simplicidade há-de ser tão comum, como são as obrigações que se propõem”<sup>903</sup>.

Este pequeno texto denuncia uma apolinicidade sem reservas e sem mácula.

E a apolinicidade de fundo reforça-se através da conjugação, senão com o dispositivo ontognoseológico explícito, pelo menos com a possibilidade da sua inferição lógica, sobretudo quando Antônio Soares Barbosa afirma: “(Desta) falta nasce a desordem do entendimento, a qual se propaga pela falta da instrução”<sup>904</sup>. E assim a sociedade enche-se de entendimentos desordenados, e é nessa desordem que se cava a infelicidade.

E a articulação tão claramente subentendida acabaria mais cedo ou mais tarde por se explicitar. E o que se conclui é que da falta de conhecimento, ou seja, da ignorância, associada à falta de regramento, “vem o multiplicarem-se os desejos falsos, e precisões desnecessárias” que acabam por dar origem “a paixões desordenadas”, e tudo junto implica que se perde “parte da felicidade presente, que consiste na moderação das paixões”<sup>905</sup>.

E quais são os que assim agem em seu puro prejuízo? São os que praticam a injustiça, “os que os avezam (os sentidos) a superfluidades, a um luxo destruidor, e a outros estímulos dos sentidos, contrários à moderação e sobriedade”<sup>906</sup>.

---

<sup>902</sup> Barbosa 1766: 29.

<sup>903</sup> Barbosa 1766: 36 e 39.

<sup>904</sup> Barbosa 1792: 141 (Tomo II).

<sup>905</sup> Barbosa 1792: 144 (Tomo II).

<sup>906</sup> Barbosa 1792: 144 (Tomo II).

## II. 2. 6. José Agostinho de Macedo. Entre razão e paixão.

Macedo foi, como se sabe, um autor muito contraditório, paradoxal<sup>907</sup> mesmo nalguns pontos da sua obra. Relativamente ao que agora interessa, devo dizer que apesar da sua truculência, pejada de excessos, ele não foi de modo nenhum insensível à problemática da mediania, mas sobretudo ao universo neoclássico da proporção, da ordem e da medida. E quando um autor se coloca do lado da ordem, da regra e da medida coloca-se automaticamente em conflito com o domínio das paixões. Mas José Agostinho de Macedo, provavelmente sensível aos argumentos de Descartes e de Locke sobre o assunto, já que me custa admitir que possa ter sido sensível por exemplo ao magistério de autores como Diderot, que seguramente consideraria um libertino, procura uma posição intermédia de tal modo que isso lhe permita sustentar a importância das paixões sem carregar com as consequências negativas que elas podem engendrar:

“De tudo isto se colhe, que as nossas paixões, longe de serem de sua natureza perniciosas, são úteis, e necessárias, enquanto a sua febre acende, e altera de tal arte a fantasia, que os homens produzem efeitos singulares: e observo que as acções humanas estão na razão directa com as paixões; as pequenas fazem os homens pequenos, as mediócrs mediócrs, as grandes os imortalizam, quando são reguladas pela razão, e pela justiça: e eu sou de parecer que para obrar são necessárias aos homens as paixões, porque as acções são outros tantos produtos das paixões, e estas outras tantas reacções das forças activas: logo, o homem sem reacção é o homem sem paixão, e consequentemente um estúpido”<sup>908</sup>.

Agostinho de Macedo pensava, e numa linha que contemplava uma reacção aos neo-estoicismo do seu tempo, que o problema das paixões se resolvia, não através do culto da apatia, não através da extirpação das paixões, mas numa linha muito mais epicurista ou aristotélica da moderação das paixões, quer dizer do seu controle. Eu inclino-me a pensar que é em Locke que residirá a chave desta posição. Também Locke, e nesse ponto, através do seu epicurismo já reconhecido e confirmado, defendia a importância das paixões, ao mesmo tempo que defendia a sua regulação. E em ambos é a razão obviamente o órgão que pode realizar essa função de moderação e controle das paixões. A razão prática, acrescento, e posso precisar ainda mais: uma razão prudencial. Em Locke ela adquire a conotação de um poder suspensivo, de uma *epoché*. Interessa ver com é que as coisas se passaram com José Agostinho. É muito curioso porque o nosso autor produz uma interpretação de tipo neo-estóico mas invertendo o papel das paixões. É como dizer: se não existissem paixões não existiria móbil para a acção, logo os homens ficariam paralisados, abúlicos, incapazes de se determinarem. E ainda que se determinassem e viessem a produzir acções recomendáveis, contidas no âmbito do *honestum*, elas não possuiriam nenhum valor moral, uma vez que o agente não teria tido nenhum inimigo a vencer no seu processo de

---

<sup>907</sup> Cf. Andrade 2001.

<sup>908</sup> Macedo 1815b: 176.

autodeterminação para a acção. Se eu disser que é neste acto em que se vencem as eventuais perversões introduzidas pelos vícios que reside a vida virtuosa eu estou a cair debaixo da alçada do pensamento estóico:

“Constituí um homem em algum cargo eminente de que dependa o bem público, se o despojais das paixões, o privais logo de todo o espirito necessário para desempenhar o cargo. Os que querem destruir, e aniquilar inteiramente as paixões são ruinosos, prejudiciais ao homem, e à sociedade, destroiem todos os efeitos no homem, e o fazem estúpido, e sem virtude. Eu me explico, chama-se uma acção virtuosa, todas as vezes que é feita segundo as regras inalteráveis do honesto; e as regras do honesto são as mesmas da lei; esta é o produto dos cálculos da recta razão, a qual se encaminha a refrear a intemperança dos apetites; logo, as paixões são a matéria das virtudes, logo, aniquilar as paixões é tirar toda a razão de cálculo, de virtude, de raciocínio, e de lei. Para contrair um hábito, é preciso repetir muitas vezes os mesmos actos virtuosos, estes actos crescem em intenção à medida das forças dos obstáculos: é mais virtuoso um sanguíneo em amortecer o seu fogo amoroso, que um fleumático: daqui se vê que a virtude não é outra coisa mais que fazer bom uso das paixões; mas para isto é preciso acendê-las se são muito lentas, temperá-las se são muito fogosas, e finalmente, encaminhá-las, se acaso se extraviam. Daqui concluo que a raiz de todas as virtudes são as afeições, as quais se reduzem a saber bem amar, o bem aborrecer”<sup>909</sup>.

Um estoicismo mitigado e um pouco invertido. É que José Agostinho reconhece o carácter potencialmente perverso das paixões e a necessidade de um outro órgão que possa introduzir quando necessário um freio na intemperança. É muito feliz o reconhecimento de que afinal as paixões são a própria «matéria das virtudes». Então elas são duplamente importantes: naturalmente importantes, espontaneamente importantes por que são o que desencadeia a acção, o que motiva, estimula, determina. E pragmaticamente importantes, úteis mesmo, porque nelas, nos seus perigos, se exercita a prática da virtude. E elas não são más em si mesmas. É o contexto da sua actuação que as compromete com o bem ou com o mal:

“Com efeito o amor é virtude quando tem por objecto a Deus os pais, os parentes, os amigos, os benfeitores, a justiça, a honestidade, a beleza, os filhos, e a mulher; e é amor vicioso querer amar Deus como as criaturas, e as criaturas como Deus. O ódio é virtude, quando se encaminha a aborrecer a desenvoltura, a intemperança, a irreligião, a hipocrisia, a avareza, a imprudência, e a injustiça; pelo contrário é vicioso se aborrece a honra, a parcimónia, a afabilidade, o cidadão, o benfeitor, e os próprios pais. Logo, é claro que aqueles que sem reflexão declamam contra as paixões não fazem mais que satirizar a virtude, ou não entendem por paixões senão o seu abuso”<sup>910</sup>.

Portanto o mal não está nas paixões mas no seu mau uso. Logo as paixões são boas. Se não existissem as paixões eu não agiria. Isso institui nelas a sua primeira bondade, a bondade da acção contra a inércia. E se por acaso agisse fá-lo-ia como um autómato e a minha acção não possuiria qualquer valor moral. Ora através das paixões eu sei que tenho duas pressões, uma que me estimula a agir, outra que me dificulta a bondade da acção, obrigando-me ao esforço moral, ao exercício continuado, à prática que

---

<sup>909</sup> Macedo 1815b: 178.

<sup>910</sup> Macedo 1815b: 178.

estimula a virtude. Isso institui nas paixões uma segunda bondade. Elas são assim duplamente boas. Dizem que os “males são sempre proporcionados ao número, e à intensidade das paixões; e como nocivas ao homem, e ao Estado, merecem ser inteiramente destruídas, e exterminadas. Respondo, que não é esta a índole, e a natureza das paixões, todos esses males que se lhes atribuem nascem de sua desordem, e do seu abuso”<sup>911</sup>.

Mas também não é menos verdade que em alguns momentos o seu elogio das paixões chega a conter os contornos de uma promoção do excesso. Mesmo tendo em conta uma possível reinterpretação das paixões na linha da versão platônica muito desenvolvida durante o renascimento, onde a paixão bem utilizada aparece comprometida com uma dimensão de fúria divina através da qual pode conduzir ao sublime, com particular ênfase para o domínio das artes, a verdade é que a exaltação feita por Macedo aproxima-o, contudo, de uma perspectiva puramente dionisiaca:

“Estas paixões consideradas por outro lado merecem o nome de um ardor celeste que aviva, acende o mundo moral, e sem elas tudo permaneceria, em um torpor deplorável. Quem pode duvidar que a invenção de tantas artes, e ciências tiveram princípio nestas paixões! Só elas são o gérmen produtor, e o espírito, e o esforço que em todo o tempo excitaram, e impeliram os homens a grandes empresas, e a extraordinários feitos. Eis aqui porque todos os grandes Políticos, e grandes Capitães excitaram, e moveram oportunamente estas paixões servindo-se para isto de diversos meios como a honra, a glória, a utilidade, a necessidade: também concorrem para as acender os troféus, as coroas, as distinções, os louros, os títulos, as dignidades, em uma palavra, tudo pode ser matéria combustível, e inflamável das nossas paixões. Seria preciso um longo filosofar para conhecer a natureza das paixões, e graduar sua actividade até aos últimos limites. Apodera-se, pelas paixões, do nosso coração uma espécie de fanatismo, e lhe faz produzir efeitos admiráveis. Devem possuir, a eloquência das paixões todos aqueles que aspiram à imortalidade do nome, ou querem formar alguma revolução nas artes, e nas ciências. São as paixões um fogo que inflama a fantasia, que introduz uma certa fermentação nas ideias, que fecundadas se levantam acima de sua natural esfera: sem este fogo as ideias seriam sempre estereis como uma semente lançada na areia. Estas paixões grangearam o nome de Grande a Hércules, a Rômulo, a Alexandre, os quais para crescerem mais na opinião dos homens se fizeram chamar filhos de Vénus, de Marte, de Jove”<sup>912</sup>.

Sobretudo a parte final tem muito pouco de Socrático-platônico ou estóico. Nenhum verdadeiro cultor da mediania poderia assinar este texto. Há nele um destempero e um excesso que não são aceitáveis para quem cultiva sempre e em todas as circunstâncias, a moderação e a medida justa.

Se a questão das paixões ainda pode ser controversa, dado o facto de que o autor foi obrigado a construir este modelo de argumentação para lograr a compatibilização das paixões com o seu ideal cívico de comprometimento arrebatado por puro patriotismo também, já no que diz respeito ao modelo do *kálos cagathós* platônico, constitutivo como se viu da apolinicidade mediana, o seu discurso é de uma transparência evidente: “Seja embora intrincada, e obscura a ideia da beleza, basta que se me conceda, que

---

<sup>911</sup> Macedo 1815b: 179.

<sup>912</sup> Macedo 1815b: 173 e 174.

entre todos os animais só o homem é capaz do sentimento da medida, da conveniência, e da simetria das coisas”<sup>913</sup>.

Mas há um domínio em que mais tarde ou mais cedo o nosso setecentista seria obrigado a clarificar a sua posição relativamente à questão que pretendo dilucidar, e esse é o domínio da fundamentação criacionista divina assim como da consequente divina providência. Na obra *A verdade, ou pensamentos filosóficos sobre os objectos mais importantes à religião e ao estado*, Macedo faz o seu trabalho de apologista à maneira dos grandes apologistas dos finais do século XVII e século XVIII, Pluche, Abadie, Derham, Bergier, Clarke, etc.<sup>914</sup>, e é nesse contexto que ao introduzir o conceito de Providência introduz também o conceito de ordem. O conceito de ordem é um conceito nuclear no modelo neoclássico e tem as suas raízes profundas em conceitos ainda mais nucleares como o de limite ou de forma. Por outro lado a ordem pressupõe a regulação e aos poucos todo o dispositivo se vai ontologicamente construindo em cascata. É verdade que José Agostinho de Macedo não inflecte este discurso para o domínio ético-moral da moderação, da temperança e da prudência, embora realize essa adequação noutros pontos da sua obra tanto ensaística quanto poética como já se viu e se verá.

Aqui é suficiente mostrar como e de que modo a ordem desempenha um papel decisivo no modelo apologético:

“Deus no Universo, diz Helvécio, não introduziu mais que um único princípio para tudo o que passou, para que é presente, e deverá ser para o futuro, e este princípio não é mais que um necessário desenvolvimento. Disse à matéria: Eu te comunico a força, e de repente os elementos ficaram sujeitos às leis do movimento; mas estes elementos incertos, e confusos nos desertos do espaço formaram milhares, e milhares de uniões monstruosas, e produziram inumeráveis caos, até que se construíram depois em equilíbrio, e naquela ordem física com que ao presente se supõe disposto o Universo. Eu aprendo de Helvécio, que com efeito existe Deus, e que é este a primeira causa do Universo, que dele receberam o moto, os elementos imóveis, que por este movimento se operou, e formou a Natureza: mas quanto me assombro de ouvir dizer a Helvécio, que este Deus que pode dar movimento à matéria não lhe soube dar lei, e direcção; pasmo de ver como a matéria inerte, e indiferente ao movimento, e ao repouso haja devido sujeitar-se a Deus recebendo leis do movimento, e como depois de se haver sujeitoado andará errante pelo espaço demorando-se tanto tempo em se organizar como relutante ao mesmo Deus. Admitir um Deus que dá lei à Natureza, e depois querer uma Natureza errante, e incerta não é isto uma ridícula contradição? Para que se finge este homem um Deus que dá lei à Natureza, e depois imagina uma Natureza, que de um primeiro desenvolvimento continua a ser errante, acusando de imperfeição, e de impotência o mesmo Deus que a move? Já que Helvécio não podia negar um Deus autor da força dos elementos, porque motivo procura tornar tão tardos os elementos em obedecer àquela primeira causa que ela chama Deus? A arte de confundir sempre foi qualidade própria dos Encyclopedistas. Helvecio queria com tais ideias fazer receber dos homens aquela sua tão venerada opinião de Epicuro, que o mundo fora formado depois de infinitos

---

<sup>913</sup> Macedo 1815b: 156 e 157.

<sup>914</sup> José Agostinho de Macedo cita ao longo da sua obra muitos dos consagrados apologistas. Por exemplo na *Demonstração* refere, Clarke, Derham, Newentit, Fénelon, etc. E afirma que estes como outros autores «lançaram mão do espectáculo da Natureza para demonstrarem a existência do seu autor», in Macedo 1816a: 7. As grandes referências da moderna apologética europeia foram: Fénelon (*A demonstração da existência de Deus*), Bergier (*Certeza das provas do cristianismo; Do deísmo refutado por si mesmo*), Abbadie (*Tratado da verdadeira religião; Dicionário anti-filosófico; Da verdade da religião cristã*), Huet (*Demonstração evangélica*), Derham (*Teologia física e astronómica*), Newentit, Clarke (*Os atributos de Deus*), Pluche (*O espectáculo da natureza*), Houteville (*Religião cristã provada por factos*). Poderia acrescentar mais nomes mas estes são os mais recorrentes.



choques, e causuais ajuntamentos das errantes partículas da matéria. Contudo Helvécio admite ao menos a Deus autor destes choques, e casuais encontros da matéria. Um homem, que depois de haver confessado uma verdade se esforça pelo obscurecer, dá sempre uma prova do estado, e desejo que tem a malícia humana de insultar a razão”<sup>915</sup>.

A apologética de José Agostinho vai no sentido não apenas da criação perfeita do mundo mas também da sua conservação. Este é um dado estrutural da cultura portuguesa do século XVIII: Deus criou o mundo e continuamente o assiste. Os padres portugueses não simpatizam muito nem com S. Tomás de Aquino nem com o ocasionalismo malebranchista e muitos menos com o hiperintelectualismo de autores como Grócio ou Ralph Cudworth e até Vitória ou Molina. A ideia de que Deus continuamente assiste retira a ideia de que o universo tal como o homem possui autonomia bastante para seguir em frente como resultado do facto de que foi criado com lógica suficiente para não exigir a presença permanente do seu criador. A metáfora do relógio e do autómato inclina-se em Portugal para o lado do autómato, ao contrário da tendência intelectualista da cultura europeia. É justamente neste plano que a cultura portuguesa claudica e se assemelha por vezes mais às correntes hipervoluntaristas e menos à tradição católica intelectualista:

“Se é uma verdade conspícua, e luminosa a existência de Deus Criador do Mundo, seria uma enorme inconsequência não admitir uma Providência, que governe, e dirija o mesmo Mundo, porque assim como sua infinita grandeza em nada se degradou criando-o, não é cousa indigna de um Deus conservar a mesma obra a quem dera ser. Bastou um acto de sua vontade para dar existência ao que a não tinha, e não tem necessidade de maior esforço para manter, e conservar tudo na mesma ordem em que o estabeleceu. As mesmas razões, que provão a necessidade de huma primeira causa, provão igualmente que sua primeira acção ainda subsiste. Se foi necessario hum Ser intelligente para imprimir o movimento a esta máquina do Universo, he tambem necessario este Ser intelligente para a conservar. Todos os Seres são contingentes, nem tem podido começar a existencia senão por hum acto de livre vontade do Criador, e perseverão igualmente em virtude desta mesma vontade. Todo o Mundo depende do mesmo poder que lhe deo a existencia: logo Deos conserva com sua plena liberdade os Seres, que livremente tirára do seio do nada: esta conservação he acção da sua Providencia, e quem não sente, e não vê esta acção perseverante, e maravilhosa na constancia da ordemdo Universo? Todos os corpos estão sujeitos ás mesmas leis geraes do movimento; todas as especies dos Seres são sempre invariaveis; todos os individuos de huma mesma especie são sempre formados sobre hum mesmo modéllo; todos conservão o mesmo instincto, o mesmo espirito, as mesmas propensões, as mesmas necessidades. Nenhuma cousa se altera, ou se decompõe no curso da Natureza. A ordem fysica, a ordem moral subsistem desde o momento da creação: logo huma unica, e constante intelligencia he a que formou hum tão vasto complexo de cousas, e que preside á sua conservação”<sup>916</sup>.

Claro que muito me admiraria se a posição de Macedo relativamente ao obscurecimento da razão por via do pecado do primeiro homem não fosse também pessimista. É pessimista e não contém pelo menos expressamente a possibilidade de uma interpretação mais benigna. É a ignorância, é o vício, é o obscurecimento. Para José Agostinho de Macedo a desordem está, nesta obra, intrinsecamente associada ao pecado e ao carácter corrompido da natureza e da inteligência. Como se anda longe do neoplatonismo

---

<sup>915</sup> Macedo 1828: 60, 61 e 62.

<sup>916</sup> Macedo 1828: 77, 78 e 79.

de Cambridge, onde a razão ligeiramente abalada permanece como uma faculdade nobre e capaz, tão nobre e tão capaz que pode conduzir o ser à sua própria divinização.

“Surge a Razão, e interroga a Revelação sobre a causa que viciou este homem. Se observarmos o estado em que se acha, prestes descobriremos nele desordens, e contradicções, e que se não podem ajustar com a ideia que temos da sapiência, e santidade do Criador, nem se podem combinar de modo algum com a ideia que temos da sua bondade. Que deverá pois dizer a Revelação para satisfazer o humano entendimento? Eis aqui como se explica: se o homem é tão infeliz, é preciso dizer que há algum delito que o torna culpado desde seu nascimento, e que haja viciado sua mesma origem, e pelo qual seja condenado aos diferentes géneros de penas, e misérias a que se chora sujeito. Sem isto não se conheceria a bondade do Criador. Não há mais que o Dogma do pecado original, que nos subministre o meio de resolver tão grande dificuldade. A razão nos subministra luzes para presumirmos este dogma, e a revelação o desenvolve clarissimamente. Deus criou o homem recto, e em um estado de natureza sublimada pela graça: inocência, justiça, isenção de todos os males teriam sido suas propriedades: este homem assim enobrecido desobedeceu a Deus pelo pecado, e num instante se corrompeu a natureza. Fica envolto na ignorância, fica assaltado da fraqueza, e enfermidade; teve nele preponderância a inclinação ao vício, e foi estipêndio de seu pecado a mesma morte a que ficou irrevogavelmente sujeito. Desta arte e Fé instrui a razão, e amestrando o filósofo, lhe ensina a resolver as dificuldades, que em vão com o próprio entendimento procuraria destruir”<sup>917</sup>.

Tudo se resume a considerar que Deus criou a ordem física e depois a conserva, assim como criou a ordem moral. Deus vigia e conserva esta ordem através das leis morais.

“O homem sente dentro em si mesmo estas leis. Ama a verdade, compraz-se da virtude, e aborrece o vício. Se Deus pelo que respeita á matéria é autor das leis físicas, que a movem, e a tornam fecunda, e productora, é a respeito do homem autor das leis morais, pelas quais pode operar segundo sua livre escolha, e por isto mesmo Deus vigia sobre a conservação, e aplicação destas leis, assim como vigia sobre as leis físicas do Universo. Afirmar que há uma Providência na ordem moral, é o mesmo que afirmar que Deus conhece as nossas acções, que as tem em conta, que nos impõe que nos intima deveres, e que a eles nos obriga por meio das penas, e dos prémios. Se Deus não é indiferente a respeito dos seres animais, muito menos o será a respeito dos entes racionais. Se Deus não é indiferente sobre o estado moral do homem, isto é, sobre suas acções, a quem tem prescripto, e intimado uma lei, não lhe será por certo indiferente que este homem abrace, observe, despreze, ou quebrante esta lei, abençoe, ou blasfeme seu Criador, faça bem a seu semelhante, ou lhe dê a morte, conserve ou destrua sua existência”<sup>918</sup>.

Esta obrigação ou coacção garantida pelo meio de remunerações e castigos possui uma imediata conotação com o universo mental do voluntarismo teológico assim com da sua consequência mais óbvia, o positivismo ético-legal. Foi a ênfatização posta por Locke nos castigos e nos prémios que afastou o seu educando Shaftesbury da orientação voluntarista e positivista e concomitantemente do sensismo. O mesmo aconteceu com os neoplatónicos de Cambridge. Aquilo que mais os incomodava na lição teológica e moral do puritanismo calvinista era justamente o seu carácter repressivo.

Esta é uma linha de demarcação que nunca pode ser tida em pouca conta uma vez que é ela a linha fundamental que faz a separação das águas, do intelectualismo relativamente ao voluntarismo. Ora em Portugal eu esperaria uma inclinação para o lado mais tolerante do intelectualismo moral e jurídico.

---

<sup>917</sup> Macedo 1828: 8, 9 e 10.

<sup>918</sup> Macedo 1828: 85 e 86.

Eu esperava a possibilidade de que em Portugal até pela experiência da Escolástica Peninsular, a lição de S. Tomás produzisse mais frutos. Mais e melhores. Mas não foi o caso. Salvo Teodoro de Almeida, o menos ortodoxo de todos os autores do século XVIII, e talvez que a isso não seja estranho o facto de ter sido um padre da congregação do Oratório, encontramos a apologética portuguesa muito próxima de posições reformistas.

A explicação só pode residir no facto de que em boa verdade não havia diferenças muito radicais entre as duas reformas, a reforma protestante e aquela que resultou do Concílio de Trento. Em ambas se assistiu a um regresso ao integrismo agostiniano e paulino. Depois o longo período do barroco acentuou a clivagem e o conservadorismo português, muito estimulado pelo terror da inquisição, fez o resto.

É claro que não se encontram na teorização teológica nacional os elementos mais irracionais e arbitrários da dogmática lutero-calvinista, mas também se fica sempre muito longe dos desenvolvimentos intelectualistas das correntes mais progressivas e até humanistas da igreja. Ao ceder ao externalismo radical das remunerações e das penas o nosso autor anula por essa via o que de positivo albergava a lógica da Providência.

Por uma lado a Providência é o esteio da ordem e da regra, é a garantia da lei. Subjaz-lhe um fundo intelectualista, uma vez que a sua inserção na lógica apologética está centrada numa coerência de tipo lógico-racional, mas a cedência ao externalismo e portanto a posições positivo-voluntaristas acaba por negar o intelectualismo de fundo da providência e da sua lógica apologética. Este conflito, que deverá ter preocupado José Agostinho de Macedo, obrigou-o a conferir à providência um valor meramente utilitário e instrumental, muito à semelhança de Locke.

“Que há-de dizer para seu conforto o homem aflito, que oprimido de má fortuna, envolto em desgraças, vê que se desvanecem todos os seus projectos, e que da mais próspera condição se vê repentinamente sepultado no abismo do infortúnio? Este homem terá de culpar o Fado, se se irar, e se for tolerante deverá dobrar a cerviz debaixo das imperiosas leis do alto Destino. Mas que coisa é este Fado, que desconcerta, e transtorna os desígnios dos homens? Que cousa é este alto Destino a quem o homem sábio se conforma? Que recursos pode tirar de sua virtude, virtude sem confiança, sem galardão, e sem esteio? Fazer conceber ao homem a ideia de um Deus sem Providência, que não cura do homem, que não entende, que preside às vicissitudes humanas, é o mesmo que propor um Deus sem amor, sem benevolência, e sem justiça. Se assim fosse, não seria Deus, e sua existência seria para nós coisa indiferente. Com que título lhe consagraria o homem suas adorações? A Providência é um objecto de consolação para os bons, é a causa de terror para os maus, é a base da virtude para o homem de razão”<sup>919</sup>.

O medo do castigo lhes faria observar as leis, nunca a razão os sujeitaria a seu jugo<sup>920</sup>. “Afirmar que há uma Providência na ordem moral, é o mesmo que afirmar que Deus conhece as nossas acções, que as tem em conta, que nos impõe que nos intima deveres, e que a eles nos obriga por meio das penas, e dos prémios”<sup>921</sup>.

---

<sup>919</sup> Macedo 1828: 88 e 89.

<sup>920</sup> Macedo 1828: 91.

<sup>921</sup> Macedo 1828: 86.

É evidente que na *Demonstração da existência de Deus*, mais ainda que noutras obras pela natureza do seu objectivo, incide o autor na apologética, para a qual mobiliza a obra da criação. E é em torno do conceito de ordem e de regularidade que Macedo fundamenta a organicidade lógica do universo assim como da pessoa humana:

“Como se pode imaginar, que a desordem, e a confusão possam produzir o regulamento do Universo? Que um montão de átomos, unindo-se reciprocamente uns aos outros, possam formar uma matéria que pensa, que prevê o futuro, que mede a imensa extensão dos Céus, e que comunica seus pensamentos, sentimentos, e todos os seus internos movimentos a outra matéria que pensa, formada, e compaginada da mesma maneira? Pode o homem reflectir com madureza sobre um objecto, que fala tão alto a favor da Divindade, e ficar intimamente persuadido que não exista? Eu acreditarei sempre o contrário”<sup>922</sup>.

Mais uma vez Macedo usa o modelo intelectualista antigo apenas numa perspectiva cósmica sem inferências de carácter ético ou existencial. Mas o modelo está lá. O modelo da ordem, da regularidade, do regulamento.

Mas já é do modelo ético-existencial que se trata quando diz: “e tudo quanto conduz a inspirar-lhe sentimentos de moderação para consigo, de respeito para com seus semelhantes, sentimentos que, se não são virtudes, são muito próximos à virtude”<sup>923</sup>.

E a moderação representa um papel tão importante na retórica argumentativa de José Agostinho de Macedo que a considera uma virtude divina ao ponto de a imputar a Jesus Cristo<sup>924</sup>. Jesus Cristo representa a sabedoria da moderação. Ele é a encarnação viva da moderação. Não posso deixar de transcrever um texto de Macedo em que ele inventaria as grandes virtudes que constituem segundo Santo Agostinho a *areté* cristã:

“É rematada loucura, dizia Santo Agostinho, atribuir ao Cristianismo a pública infelicidade. — Dai-me, exclamava ele, dai-me cidadãos tais quais os requer a Religião Cristã, tais maridos, tais mulheres, tais senhores, tais servos, tais soldados, tais magistrados, tais juizes, e tais reis, e dissei-me depois se pode ser infeliz huma semelhante *República*! A verdade te obrigará a confessar que será entre todas a mais bemaventurada: esta Religião que é tão ilustrada em ordenar, é igualmente efficassíssima em mover. — Dá-me, bradava o eloquentissimo Lactâncio Firmiano, dá-me um homem, iracundo, mal dizente, desenfreado, e com poucas palavras, eu to tornarei dócil, e manso, como um cordeiro. Dá-me um homem cubitoso, avaro, propenso à rapacidade, e eu to tornarei liberal, e até o farei pródigo no socorro dos miseráveis. Dá-me hum homem injusto, soberbo, ambicioso, eu o farei um exemplo de modéstia, de moderação, e de rectidão”<sup>925</sup>.

O texto é exemplar, desde logo porque a promoção das virtudes que sustentam a mediania é feita não apenas do seu valor intrínseco mas ainda pelo seu valor terapêutico. Elas não são apenas boas virtudes para os que as possuem, elas possuem uma capacidade conversora. A ideologia que as contém a

---

<sup>922</sup> Macedo 1816a: 4 e 5.

<sup>923</sup> Macedo 1816b: 50.

<sup>924</sup> Macedo 1816b: 130.

<sup>925</sup> Macedo 1816b: 131.

todas é ela própria curativa. De facto este texto é exemplar ainda por outro motivo. Porque as deficiências intelectuais do nosso polígrafo, sobretudo ao nível do rigor conceptual mostram em simultâneo a versão neoclássica da moderação e a sua versão cristã. Percebe-se que umas deram lugar às outras. Dai-me a *ubris*, quer dizer o excesso que eu a/o transformarei em *sophrosyne*, ou seja moderação e temperança. Mas no fim do texto ao lado de moderação e rectidão lá está já a modéstia. Atrevo-me a este tipo de exploração até porque os intelectuais portugueses de Setecentos não permitem mais, nem melhor. O eclectismo é por vezes tão sincrético e tão pouco escrupuloso que atenta contra as mais elementares regras da sistematização ideológica. O texto que passo a transcrever mostra bem a falta de nexos e de coerência mental do pensamento do nosso autor:

“E com efeito, donde, podem provir todas as vantagens, senão da verdadeira e ingénua virtude? Riqueza, abundância, poder, glória, são frutos ordinários do amor, do trabalho, indústria, da parcimónia, da continência, da vigilância, do valor, da concórdia, da equidade, da modéstia, da subordinação fiel, e da nobre emulação; por isso Platão para guardar daquela Cidade, que ele queria tornar felicíssima, colocou sobre todos os meios aquelas quatro virtudes principais, mães das outras, e suas regedoras: a prevista prudência, a intrépida fortaleza, a medida temperança, e sobre tudo a igual justiça”<sup>926</sup>.

Só se instaura uma ordem precisa e um sentido da continência verbal quando o autor cita Platão. O resto é pura loquacidade. A superabundância de materiais faz com que nada falte, só que também nada se pode evidenciar, além de que em alguns casos elementos se atravancam mutuamente. E até pode acontecer que se encontrem não em lugar de compatibilidade e convergência mas de pura contradição. Nenhum autor poderia com o ensejo de promover a moderação estabelecer um nexo causal entre a modéstia e a glória, entre a modéstia e o poder ou a riqueza. Mas eu procedo como se estes excessos e esta falta de rigor não fossem muito importantes, se não os textos de Macedo não me serviam para nada, aliás poucos textos do século XVIII português serviriam para grande coisa. É necessário atender ao essencial esquecendo a menoridade dos autores e dos textos. Em História das Ideias como aprendi, em particular, com Jean Erhardt, os *minores* são tão importantes quanto os grandes pensadores de uma época. Às vezes são até mais importantes. No meu caso devo às fragilidades tão evidentes dos textos dos autores portugueses setecentistas o facto de me terem mostrado, como em nenhum outro lado, o modo como uma determinada epistemologia, o sensismo, esconde uma clara reacção aos perigos emancipadores da razão humanista. Ora esse valor é inestimável.

É curioso que a temperança seja aqui acompanhada de medida enquanto adjectivo, como se se quisesse enfatizar o facto de que existe entre o universo ético e o universo estético uma homologia perfeita de tal ordem que a temperança seria o equivalente da medida. Enfim, pelo modo como se adjectiva unilateralmente, procede-se a uma identificação total, o que quer dizer que medida e temperança são a mesma coisa. Ora a medida desempenha no léxico estético da ontologia clássica o mesmo papel

---

<sup>926</sup> Macedo 1816b: 48.

nuclear que a temperança desempenha no domínio ético-existencial. Mas que o autor percebe que os domínios não são separáveis em absoluto e que os conceitos de um domínio podem passar para o outro domínio ganhando aí uma acuidade retórica reforçada está no facto de bastantes vezes o autor realizar essa transferência com oportunidade. Assim quando diz que:

“Pois não bastam os fortíssimos motivos da Religião, para refrear as paixões humanas? Logo muito desmedida deve ser a impetuosidade, e força destas mesmas paixões? E vós que fazeis? Tirando a Religião, tornais mais violenta a torrente, desbaratando os mais fortes diques, e reparos. Senhores, onde está, não digo senso filosófico, mas o senso comum? E é a vossa filosofia aquele milagre de sapiência, que sobre a destruição da Religião deve fabricar a felicidade do género humano? Estranha felicidade para quem tira todo o obstáculo da cobiça, e concupiscência, se abre a si mesmo a porta a todas as desordens?”<sup>927</sup>.

É o desmedido que ao triunfar provoca todo o tipo de desordens e são estas desordens que favorecem a infelicidade, porque é evidente que a felicidade está na ordem, está na medida, está estoicamente no combate às paixões, que são em excesso deletérias, mas é a Religião que possui todos os instrumentos para o combate dessas mesmas paixões e que portanto pode reconduzir à ordem e à medida, quer dizer à temperança. De uma forma atribiliária o dispositivo está identificado, simplesmente não na perspectiva puramente clássica, quer dizer dicotómica, mas numa perspectiva cristã moderada, o que se traduz no facto de que o autor considera mesmo possível a neutralização dos efeitos da *ubris* sem a neutralização do próprio modelo. Ou seja, como José Agostinho de Macedo se deixou contaminar pela sedução utilitarista e prática, não pode obviamente criticar de uma forma ascética todo o universo prático e utilitário, em particular o crematístico, pelo que é necessário fazer cohabitar o progresso económico que está sempre associado ao progresso do poder com o dispositivo da simplicidade, da modéstia e portanto com a moderação e a mediania. Neste desiderato as virtudes, ao contrário do pensamento estoico, por natureza cultor da *apatheia*, devem sobretudo moderar as paixões, na linha de um pensamento mais realista relativamente aos *pathos*, como sejam o controle das paixões pela prudência tipicamente epicurista e o cálculo de moderação introduzido pela metriopatia aristotélica.

Já nas *Cartas filosóficas a Attico* o autor insiste sobre a mesma problemática fixando a questão numa fórmula de puro compromisso, onde se salienta que as honras e todos os outros elementos do dispositivo não sendo inúteis também não são essenciais:

“Não, eu não posso negar-vos, meu amado Attico, que considerados em si mesmos não sejam bens os que chamam bens da fortuna; honras, postos, comandos, riquezas, servos, palácios; porque todos podem contribuir para nosso prazer, e comodidade: mas é preciso advertir, que o maior preço e valia que tem estes bens lhes são dados por nossa opinião e imaginação, ou fantasia. Sem estes bens tão pomposos, e esplêndidos pode cada um de nós ser feliz na terra, isto é, gozar daquela tranquilidade d’alma, que é a verdadeira ventura compatível com a mortalidade. É rematada loucura afligir-se a gente, e amargurar-se tanto com a privação destes bens”<sup>928</sup>.

---

<sup>927</sup> Macedo 1816b: 68.

<sup>928</sup> Macedo 1815a: 3 e 4.

Mais uma vez se eu substituir o vocábulo fortuna, pela expressão «bens exteriores» ou «bens secundários», não se andará muito longe da elaboração aristotélica que, não considerando estes bens absolutamente fundamentais para a prossecução de uma vida feliz (que no caso de Aristóteles era uma vida realizada em si mesma), também não os considera despiciendos, antes até valorizados, na perspectiva de que o desafoço que podem permitir ajuda à perseguição dos objectivos essenciais no quadro de uma vida virtuosa.

Mas Macedo mantém sempre um pé na ideologia estóica, mais eclética do que estóica, na medida em que foi sobretudo a partir de Cícero que ele a adquiriu. Assim o relativo desinteresse com que olha os bens secundários, que ele considera serem bens atribuíveis à fortuna, deve-se ao facto ascético e cristão de que «que a natureza se contenta com pouco», que sendo uma formulação estoicizante radica em fórmulas mais declaradamente estóicas como sejam a célebre sentença de Séneca *ad manum est, quod sat est*, que em última instância radica nas bases da arqueologia estóica grega na expressão do *tó par hemás* (τὸ παρ ἡμᾶς). Qualquer delas, contudo, seja lá o modo como se traduzam: o que está na tua mão, o que depende de ti, o que está ao teu alcance, etc. todas sem excepção mergulham no coração do pensamento estóico do *eph hemin* (τὸ ἐφ' ἡμῖν), ou seja na assunção de que o homem dispõe de facto de um poder, e de que só relativamente às matérias que estão sob a alçada desse poder, é responsável. Ora os bens exteriores são aleatórios e contingentes e por isso o homem não pode ser responsabilizado por esse tipo de bens que, usando a linguagem de Macedo, dependem da fortuna. E se não pode ser responsabilizado também esses bens não podem desempenhar um papel relevante na economia da sua vida moral. Então são pouco relevantes mas não necessariamente inimigos da autonomia do agente.

É ainda muito interessante que Macedo estabeleça uma clara conotação entre estes bens, uma vez sobrevalorizados, e o domínio dos ídolos e das fantasias, fabricados à margem de uma razão eu diria pura prática, embora a noção de ídolo aqui me pareça muito próxima da urdidura platónica do conflito estrutural entre o conhecimento puro da razão e a obnibulação intelectual devida às paixões.

Mas, de facto, José Agostinho de Macedo, é neste, como noutros planos, um autor muito eclético. Sendo verdade que ele se esforça por condenar a filosofia epicurista, em minha opinião sem êxito, não deixa de ser verdade que em alguns momentos recai em posições que são liminarmente epicuristas. Quando ele diz por exemplo que “só está reservado para o verdadeiro filósofo separar em tão majestosos bens o que é substância do que é aparência, o que é verdade do que é opinião”<sup>929</sup>, está ainda dentro de um campo muito vasto onde se pode entrever residualmente tanto o platonismo, quanto o estoicismo, como, e até por maioria de razão, o epicurismo da *Carta a Meneceu*. Mas quando mais

---

<sup>929</sup> Macedo 1815a: 9.

especiosamente acrescenta que “só é riquíssimo quem se contenta daquilo que tem. E até de pouco”<sup>930</sup>, o leque reduz-se e aqui em rigor só cabem já o estoicismo e o epicurismo e mais uma vez por maioria de razão, o epicurismo leva vantagem, uma vez que a *lathe biosas* pressupõe uma frugalidade e um ascetismo que leva a melhor sobre a contenção estóica. Mas sobretudo quando especifica que “o modo mais próprio de enriquecer, é diminuir os desejos, e as vontades”<sup>931</sup>, em estreita articulação com a relação específica com as paixões enfatizando justamente a capacidade de domar os apetites e os desejos, ou seja os *pathe*, as amotinadas paixões, e neste contexto evidencia que a “pobreza e o estado humilde, e obscuro”<sup>932</sup>, sublinhando que isso não impede que se consiga aquilo que é necessário à natureza.

E porque é que eu procedo a esta inferência cultural e lógica? Pelo simples facto de que a obscuridade é um conceito existencial genuinamente epicurista e jamais estóico. Posso ainda acrescentar que em momentos de algum excesso, esta obscuridade e esta marginalização da vida pública roçam o radicalismo cínico. Enfim, de todo o modo a presença da filosofia clássica e helenística é onnipresente, esteja ela filtrada ou não pelos académicos e pelo medioplatonismo<sup>933</sup>.

E honra lhe seja feita José Agostinho de Macedo não deixou, quando a oportunidade se colocou, de realçar o papel de Epicuro e assim de algum modo fica subentendido tudo quanto lhe devia. A equanimidade, a tranquilidade terão sempre um acentuado sabor epicurista. Vale a pena explicitar: “concordando todos (os grandes sábios) que a felicidade que tão ansiosamente buscavam consistia na perfeita tranquilidade do ânimo. A mesma deliciosa satisfação que buscava Epicuro constituindo nela a suprema ventura, bem analisada vem a dar na tranquilidade do ânimo”<sup>934</sup>.

Vale até a pena trazer a estes considerandos um longo texto, notável pela ginástica mental que Macedo foi obrigado a fazer para, num mesmo discurso, elogiar e condenar Epicuro. É de facto um momento único na capacidade retórica do autor, porque reconheça-se, depois deste texto Epicuro fica muito valorizado:

“Se Epicuro não é repreensível por haver buscado o prazer, como o não é por haver buscado a bem-aventurança indivisível do prazer, será acaso repreensível, por haver colocado o maior prazer na virtude? É por isto digno de muito louvor, como homem que desmentiu certos atractivos do vício, e expôs em muito maior luz certas vantagens da virtude. Grande dádiva foi esta, e Séneca também a observou com profundo sentimento de assombro; grande dádiva da divina providência, que as coisas honestas fossem as mais vantajosas! *Ut honesta magis juvant.* Verdade comprovada pela quotidiana experiência. Sim, de ordinário o vício é o verme funesto, que rói os ânimos, e consome as mais florescentes fortunas, e a virtude é a que dá a interna paz, o vigor, dá o crédito, e o poder externo, conserva e aumenta, tanto a particular como a pública felicidade, e quanto mais ilustrar o sábio os bens da virtude, e os males do vício, tanto mais

---

<sup>930</sup> Macedo 1815a: 9.

<sup>931</sup> Macedo 1815a: 9.

<sup>932</sup> Macedo 1815a: 9 e 10.

<sup>933</sup> Iremos ver a seu tempo que o autor chegará a promover a vida retirada citando, em seu abono, o grande poeta Horácio. Mesmo se José Agostinho de Macedo o não praticou, o facto de o elogiar afasta-o inequivocamente de um estoicismo ortodoxo. Tenha-se em conta a diatribe severa de Cícero contra os que pelo retiro descaram as suas obrigações para com a *polis*.

<sup>934</sup> Macedo 1815a: 95.



benemérito da nossa humanidade deve ser reputado. E se isto é assim, porque há-de ser digno de vitupério! Epicuro? O Francês Cochet, na sua Filosofia moral, não só o absolve da culpa, mas o louva fundado no testemunho de Séneca, e de Diógenes Laércio, afirmando: «Que o prazer, proposto por Epicuro como fim, é o prazer que nasce da saúde corporal, conservada com a sobriedade, e temperança, e o prazer que nasce da tranquilidade do espírito, adquirido com o exercício da virtude.» Assim ajuizaram de Epicuro outros homens famosos; mas enquanto a mim muito benignamente a respeito de um homem que tão mal pensou de Deus, e dos homens. Se se considera só pela superfície a doutrina Epicúrea, bem conheço como qualquer se possa enganar com tão lisonjeiras aparências: mas se se penetra seu âmago, ai de mim! Quem se não sentirá tocado de um segredo horror, ou ao menos assaltado de veementíssimas suspeitas! Se Epicuro houvera mantido ileso o preço da virtude, ou tivesse circunscrito seu prazer com maior cautela, talvez que passasse isento de culpa: mas degradar, e abater profundamente aquela virtude, que ele quer tornar sumamente apetecível, recomendar um prazer que está tão próximo do vício, são duas enormes faltas, e por todos os lados inexcusáveis, e eu peço aos Iluminados que as vão comigo dignamente ponderando”<sup>935</sup>.

O que se pode concluir é que alguns «iluminados» muito valorizam a filosofia moral epicurista e a verdade é que ela parece ser muito séria e a todos os títulos defensável, mas num passe de mágica o nosso autor descobre-lhe um grave defeito. E só por isso não pode ser seguida. É pena, não fora isso e seria merecedora dos maiores encómios. Mas aqui para nós, José Agostinho de Macedo está a mentir. Não é verdade o que diz e ele sabe-o. Num ponto pelo menos porque só neste texto já ele está em contradição consigo mesmo. Note-se como ele da posição do epicurismo relativamente à virtude diz em dois momentos distintos: 1. «É por isto digno de muito louvor, como homem que desmentiu certos atractivos do vício, e expôs em muito maior luz certas vantagens da virtude. Grande dádiva foi esta». 2. «Se Epicuro houvera mantido ileso o preço da virtude, ou tivesse circunscrito seu prazer com maior cautela, talvez que passasse isento de culpa: mas degradar, e abater profundamente aquela virtude, que ele quer tornar sumamente apetecível, recomendar um prazer que está tão próximo do vício, são duas enormes faltas, e por todos os lados inexcusáveis». Não me parece que seja necessário acrescentar muito mais. Epicuro é demasiado *persona non grata* para a Igreja cristã para que Macedo pudesse limitar-se a elogiar sem mais.

É óbvio que José Agostinho de Macedo é um homem do seu tempo e por isso fica contido dentro das possibilidades semânticas da sua época. Talvez que por isso não seja estranho o facto de, tal como muitos outros autores setecentistas, incorporar permanentemente no seu léxico os clássicos termos que remetem para a ordem, como: ordenado, desordenado, ou para a regra, como: regulado, desregulado e até mesmo para a noção de limite, querendo com essa utilização significar que a ultrapassagem dos limites significa alteração à ordem e que essa alteração faz conexão portanto com o mundo desregulado e desordenado. Algumas vezes o autor prefere o termo desconcerto, para exprimir essa realidade desordenada e desregrada. Desordem é sinal de divisão e ruína e divisão significa logo desordem e desconcerto. A perspectiva de uma harmonia cósmica contida entre limites e superiormente organizada segundo a regra e a ordem, é a dívida que o autor paga ao carácter neoclássico dominante no seu

---

<sup>935</sup> Macedo 1816b: 89, 90 e 91.

tempo<sup>936</sup>. E não posso considerar que José Agostinho de Macedo tenha usado inadvertidamente este acervo semântico. Não. O autor conhece as linhas com que se cose. Se alguma coisa não há para o apoucar, é a sua erudição, e em particular a erudição relativa às culturas grega e latina. E nalguns momentos essa cultura é fina e especiosa, como quando diz referindo-se à defesa de Epicuro pelos Iluminados: “Falam seus escritos do saber, do crédito, da glória, falam da piedade, da justiça, da temperança, em suma, da sapiência, que em linguagem filosófica compreende todas as virtudes”<sup>937</sup>. Quer o «em suma» se prenda com a temperança muitas vezes entendida como moderação, isto é, como a *sophrosyne* clássica, quer se prenda com a sapiência, seguramente no sentido da *phronesis* grega ou da prudência latina, a verdade é que o autor mostra saber que são estas as virtudes que lutaram pela supremacia absoluta e pela liderança da vida virtuosa dentro do universo ideológico em que se move<sup>938</sup>.

Que o autor conhece bem o dispositivo da *ubris*, tão amplamente condenado desde a antiguidade até aos nossos dias, mas com particular evidência em épocas marcadas pelo paradigma clássico ou neoclássico, está patente neste pequeno inventário crítico das suas componentes e vicissitudes: “O prazer de enriquecer, opulentar-se, o prazer de representar a primeira figura, o prazer de formar um numeroso partido, o prazer de dominar sobre seus iguais, e de ordenar as coisas a seu arbítrio, de ser celebrado em todo o Mundo”<sup>939</sup>. Reconheça-se que está aqui tudo, a fama, a glória, o poder, o dinheiro.

Finalmente é ainda nas *Cartas filosóficas a Ático* que, na perspectiva de uma apologética cerrada contra todos os cepticismos, panteísmos e ateísmos, José Agostinho concentra a urdidura do dispositivo neoclassicizante. É quase perfeito o trecho que se segue: “Como é possível que se chamem espíritos fortes uns homens que à vista da Natureza, onde reluz, e fulgura onipotência, sapiência, simetria, imensidade, ordem, e exactíssima proporção entre os meios, e os fins, se atrevem a negar seu Artífice”<sup>940</sup>.

---

<sup>936</sup> As páginas 148 e 149 da «Refutação dos princípios metafísicos e moraes dos pedreiros livres» dão bem conta da dependência estrutural do autor relativamente a este tipo de linguagem. Simplesmente este tipo de linguagem é mais do que uma simples linguagem, ela constitui um dos elementos fundamentais do dispositivo da moderação mediana, que como já se viu se cristianiza através dos conceitos da ordem da forma e da modéstia. Mas o paradigma é essencialmente o mesmo.

<sup>937</sup> Macedo 1816b: 106.

<sup>938</sup> Como se sabe no *Cármides* é a *sophrosyne* a virtude mestra, mas nas *Éticas* é antes a *phronesis*, na sua dupla acepção teórico-prática, sendo que a *Ética a Nicómaco* realça a dimensão teorética da *phronesis* enquanto a *Ética a Eudemo* valoriza sobretudo a dimensão para-prudencial. Tanto uma quanto outra foram largamente identificadas como sendo a pura sapiência, a *sagesse* nas versões francesas. E é óbvio que em nenhum caso esta sabedoria, esta sapiência, é confundível com a sabedoria filosófica ou científica (*sophia* e *episteme*, respectivamente).

<sup>939</sup> Macedo 1816b: 107 e 108.

<sup>940</sup> Macedo 1815a: 303.

## TOMO II

### III. A ideia de felicidade e o ideal de retiro.

#### III. 1. Ontologia e retiro. Dualismo. Gnose. Fuga do mal.

É certo que antes, ou oculto, ou sob a reacção emocional do retiro, acentuadamente existencial, se desenha uma fundamentação, quiçá inconsciente, de natureza ontológica. A prevalência no imaginário religioso e metafísico e na vertigem subconsciente pelo transcendente, das gnosés dualistas do bem e do mal, ao identificarem o mal com o corpo e com o mundo, estimulam simultaneamente a ascese e a fuga do mundo como forma de purificação. Ocorre, portanto, como reacção, uma estratégia de protecção e de abrigo. É indiferente, para o caso, que se esteja na presença de dualismos radicais que afirmam a coeternidade dos dois princípios, o do bem e o do mal, ou a prioridade temporal de um sobre o outro. Mas o que articula directamente o mal com a purificação é a conotação do mal com a fenomenologia da mancha e da nódoa (*souillure*).

Quando se pensa na ideia de vida retirada e de uma concepção de felicidade ligada à vida rural bucólica ou geórgica não pode deixar de se ter em conta que esta questão se associa também à questão, não menos decisiva, dos mitos de regeneração, de renovação e de fertilidade que por sua vez andam associados à soteriologia dos mistérios. O retiro envolve assim uma perspectiva salvífica. Fertilidade, plenitude, florescência, ausência, lamentação, descida, etc. Deus morrente, ressurgente, Cristo, morte e ressurreição. Mas também esvaziamento, nulificação, ascese.

O mundo constitui um obstáculo ao pensamento e à virtude, tal como o corpo (*Fédon*).

No *Fédon* fica muito clara a promoção de uma ideia de purificação:

“Mais une purification, n’est-ce pas justement ce que dit l’antique formule le fait de séparer le plus possible l’âme d’avec le corps, de l’habituer à se condenser, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps et à vivre, autant qu’elle le peut, dans le présent et dans le temps à venir, isolée en elle-même, détachée du corps comme si elle avait rompu ses liens ? — C’est certain, dit-il. — Ce qu’on appelle «mort», n’est-ce pas le détachement, la séparation de l’âme qui s’éloigne du corps ? — C’est bien cela, dit-il. — Ce détachement-là, comme nous disons, est par excellence le but auquel tendent sans cesse ceux-là seuls qui pratiquent la philosophie au droit sens du terme: l’objet propre de l’exercice des philosophes est de détacher l’âme et de la séparer du corps. N’est-il pas vrai ? — C’est évidemment cela”<sup>941</sup>.

O corpo é um obstáculo ao pensamento e à virtude, daí à promoção da separação do corpo vai um passo, que Platão não hesitou dar, no *Fédon*.

Mas já no *Fédro* Platão afirmava:

“En fait, la Justice, la Sagesse, tout ce qui est l’honneur des âmes, ne présentent aucun éclat dans leurs images d’ici-bas; c’est tout juste si la faiblesse des organes humains permet à quelques gens, en

---

<sup>941</sup> Platão [*Fédon*, 67 d], in Vicaire 1983: 19.

s'adressant aux représentations de ces objets, d'apercevoir les traits généraux du modèle représenté. La Beauté, elle, était visible dans toute sa splendeur, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux — nous à la suite de Zeus, d'autres à la suite d'un autre dieu — nous contemplions cette vision bienheureuse et divine, et nous étions initiés au mystère qui touche, on a le droit de le dire, à la plus haute béatitude. Ce mystère, nous le célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans l'avenir. Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière, purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille”<sup>942</sup>.

No entanto se relativamente ao dualismo corpo/alma se exprime no *Fédon* uma concepção pessimista uma vez que se considera como sendo sempre má qualquer relação da alma com o corpo, já no *Timeu*, evidencia-se uma perspectiva optimista, uma vez que se reconhece ter sido Deus quem atribuiu a alma do universo assim como as almas individuais para o bem do todo.

É essencialmente o elemento optimista que é recebido pelo neoplatonismo plotiniano, quer dizer que acaba por triunfar no neoplatonismo a orientação ontológico-metafísica do *Timeu* e não a posição demasiado integrista do *Fédon*<sup>943</sup>. Na *Eneíada IV* sobre o tema da descida da alma para dentro do corpo, Plotino tudo faz para salvar a dignidade da alma apesar desta união.

Segundo Jean-Claude Fraisse Plotino opõe-se a qualquer ideia de queda (*sphalma*) tal como aparece por exemplo em Platão desde o *Fedro* através do mito da perda das asas, pelo menos. No essencial Plotino rejeita o dualismo porque este rejeitaria e recusaria a ideia de uma continuidade sob um único princípio, o princípio do bem e do uno. É verdade que Plotino se compraz, à boa maneira gnóstica e maniqueísta, a falar da matéria nos termos mais dualistas na aparência. Era um tema que estava muito na moda na sua época, mas em Plotino a arquitectura global do seu sistema das hipóstases ou processões exclui essa possibilidade liminarmente. Na última processão a alma encontra a matéria não tanto para colocar a alma no horizonte da queda mas para colocar o mundo sensível no horizonte da sua elevação. A presença da alma no domínio dos corpos é ainda a presença de qualquer coisa do domínio do bem, do inteligível e do uno e portanto do transcendente que está aí presente. Além de que só a parte inferior da alma entra em contacto com o mundo sensível. Segundo Plotino a parte superior da alma, o *voûç*, a inteligência imóvel, nunca é afectada pelo mundo. A alma humana não mergulha na totalidade isto é toda inteira e inteiramente no mundo sensível. A sua inteligência não é afectada pelo contacto com o corpo. É de resto a presença imaculada desta esfera superior, ou seja da impecabilidade da inteligência, que estimula o processo soteriológico plotiniano num quadro que é sempre puramente intelectualista, ao mesmo tempo que pressupõe um olhar para o alto, uma elevação portanto. Ora se «para ascendere interessa devenire leggere» compreende-se o sentido da ascese plotiniana que não é agora nunca uma

<sup>942</sup> Platão [*Fedro*, 25 c], in Vicaire 1995: 42 e 43.

<sup>943</sup> Contudo só na *Eneíada IV* triunfa a perspectiva optimista, porque na *Eneíada I* ainda a posição está muito contaminada por elementos pessimistas de matriz gnóstica.

purificação. Só o dualismo estimula a ideia de uma purificação, que por sua vez resulta óbvia no âmbito de uma ideia de queda, de estadia funesta, de corrupção, de aquisição de uma nódoa durante esse período de cativo. Isto sim é conceptualização de tipo dualista e até gnóstica. Ascese sim, purificação não. E esta ascese é, de resto, ascendência, subida, elevação de tipo místico-contemplativo, e que pressupõe uma espécie de Visão do divino.

Por outro lado a ideia reiterada, na metafísica plotiniana, de uma ordem, de uma hierarquia, de uma harmonia de conjunto orgânica e totalitária, remanescente da própria natureza das processões, inviabiliza a possibilidade da autonomia de um princípio do mal que pudesse configurar uma metamorfose dualista a partir do primitivo sistema monista assente na majestade do uno. Neste ponto Plotino foi de uma importância nunca demais expressa para a ontologia do mal em Santo Agostinho. A ideia de que desde a matéria até ao universo onde reina o inteligível reina por toda a parte uma ordem e uma harmonia orgânica que configura a prevalência da unidade sobre a pluralidade. A ideia associada de que esta unidade constitui um sistema coerente e bom e que portanto esta bondade estrutural se alarga às etapas intermédias da hierarquia, faz com que à semelhança do Platão das *Leis* se imponha a articulação das partes com o todo. Na separação artificial pode ver-se a marca do mal mas no conjunto reina a harmonia. Em Plotino é por outra via que se promove uma forma de retiro, ou melhor um esquema de fuga que se pode colocar no longo sistema dos precursores arqueológicos do paradigma da vida retirada. É pela via da elevação, uma espécie de *repli* não sur *soi-même* mas para um outro interior.

No *Fédon* sobressai a ideia de purificação. O retiro tem muito deste sentido da purificação. A separação do mundo é como a separação do corpo por parte da alma.

O que eu penso é que a fuga ou retiro, quando é um *fugere mundus*, tem a conotação de uma purga e de uma purificação. A fuga do mundo é sempre uma fuga do mal e é homológica da fuga do corpo que é sempre uma ascese, uma vez que o corpo representa o mal. O mal entra no mundo através do corpo ou se se quiser através do elemento sensível. Daí a importância negativa que os *pathe* possuem em toda a gnoseologia e ontologia socrático-platónica. (I)

De qualquer modo, apesar de alguns sinais que influenciaram o pensamento posterior e os comportamentos, a questão do retiro, no âmbito da cultura clássica marcada pela síntese socrática, platónica e aristotélica, não se colocava. Não podia colocar-se. E não se colocava justamente pelo profundo equilíbrio e harmonia que reinavam entre a teoria e a prática, neste caso entre o domínio teórico marcado por um sentido apurado dos valores contemplativos e o domínio da acção, que neste caso significava vida social e política. Não se pode esquecer que os cidadãos não tinham vida privada uma vez que não estavam privados de nada e em particular da liberdade. Os privados, isto é os escravos e outros não cidadãos, a esses, estava pelo contrário interdita a vida pública. A grande harmonia que reina entre a vida contemplativa e a vida activa, ambas apenas ao alcance dos cidadãos livres, alicerça-se na

fundamentação do significado profundo da paideia grega, o de que o pensamento sem uma implicação moral, ética e política é redundante e frívolo. O pensamento e a acção são para os gregos momentos concomitantes. Não fazem sentido um sem o outro. A acção sem pensamento, isto é sem base teórica pode tornar-se perigosa. Fica aberto o caminho para as paixões, a imaginação e os ídolos. O optimismo intelectualista interdita esta possibilidade e a identificação entre o saber, o ser e o bem, ancorada no paradigma onto-gnoseológico, determina a exclusão do mal do domínio do saber e a exclusão do erro da esfera ontológica.

É esta síntese harmoniosa entre a teoria e a prática, quer dizer acção, que entra em crise com a crise da *polis*, enquanto meio ecológico que lhe era próprio. A *polis* era um microcosmos e como tal possuía toda a harmonia própria do cosmos. Vida social, política e religiosa encontravam na cidade a sua plena realização. É a crise da *polis* que arrasta todas as crises adjacentes. É a entrada no mundo helenístico, que resulta do Império de Alexandre e do seu desmembramento, que abala as instituições da velha cidade-estado: cívicas, religiosas, políticas e ético-sociais. A ruptura neste optimismo congénito, resultante da ruptura do equilíbrio e da harmonia que lhe davam consistência e suporte, determinou como grande consequência a crise da harmonia que reinava entre a teoria e a prática. Alguns momentos intelectuais do helenismo, em particular o cinismo e o cepticismo, mostram o lado mais dramático desta ruptura estrutural. Mas também o epicurismo com a promoção do retiro e da *lathe biosas* e até o estoicismo, o menos atingido pela crise, com a promoção da autarcia e da apatia, não escaparam à crise. A fuga epicurista e o endurecimento existencial estóico são duas faces da mesma moeda. Num caso a fuga é para fora da cidade, no outro caso o «repli sur soi-même», ao abrir para uma forma endurecida de autodomínio, estimula o individualismo autárcico e o empobrecimento da vida colectiva. Mas permanecerá como diferença de fundo o retiro para os epicuristas e a recusa do retiro para os estóicos, sendo que o nódulo central desta recusa reside na importância radical que os valores cívicos e socio-políticos desempenham na sua formação. E é este o elemento estóico que passa em força para Cícero<sup>944</sup>.

---

<sup>944</sup> Entre Rousseau e Diderot será redefinida esta velha querela entre epicuristas e estóicos. Ou seja esta velha querela entre a promoção do retiro e a sua condenação. No âmbito do século XVIII a ênfase far-se-à em torno da solidão e da misantropia que se desenha. No *Fils naturel* Diderot considera que aqueles que promovem a solidão são constitutivamente seres malignos. Pelo contrário em Rousseau embora numa fase já adiantada da sua vida, o retiro e a solidão aparecem como possibilidades salvadoras.

### III. 2. Retiro, hedonismo e *lathe biosas*.

Aprofunde-se entretanto mais a posição epicurista uma vez que é ela que estará mais presente no século XVIII, sempre que o retiro é promovido. Epicurismo envergonhado colhido directamente de Epicuro, ou epicurismo mais ou menos inconsciente, uma vez que se colhe de Virgílio, Horácio etc., porque se sabe que o que nestes grandes poetas do século de Augusto estimulou ao retiro foi o elemento epicurista que predominou na educação de ambos.

A posição existencial do epicurismo é uma *imitatio dei*<sup>945</sup>. Ora os deuses vivem em solidão absoluta marcada pela serenidade, por uma total ataraxia. Assim devem viver os sábios. Viver em sociedade é viver em função de paixões insensatas. Viver escondido, anónimo, é viver ao abrigo da ambição e da inveja, é mesmo viver ao abrigo do devir (do futuro). Este modo de viver o dia que passa, sem exaltação nem dramatismo, resulta da completa eliminação na filosofia epicurista de qualquer dimensão escatológica, e é por aí que se desenha a possibilidade de comprometer o epicurismo com o modelo existencial do *carpe diem*. Eu penso que se pode falar de um *carpe diem* muito especial, uma vez que ele não é nem o promotor de um modo de vida como em Horácio, nem uma filosofia como a que se infere das palavras da Taberneira do *Gilgamesh*<sup>946</sup> ou ainda como se deduz das palavras do *Qohelet*, no *Eclesiastes*, mas antes de algo que decorre da filosofia epicurista no seu conjunto.

É o modo de vida que resulta do facto da extirpação do medo da morte, e ainda do facto de se considerar que os deuses não agem sobre as coisas do mundo e dos homens, que confere uma maior importância ao dia que passa, até porque é sempre no dia que passa que o homem enfrenta a possibilidade

---

<sup>945</sup> Já o disse, o estoicismo latino, em particular na pessoa de Séneca, aproximou-se de algumas das bases ideológicas do epicurismo. Séneca chegou a dizer: “vere magnum, habere fragilitatem hominis, securitatem Dei” (O máximo é, na verdade, ter a fragilidade de um homem e a tranquilidade de um Deus), cf. Séneca [*Cartas a Lucílio*, 53, 12], in Veyne 1993: 724. É uma *imitatio dei* que está implícita. Embora não custe reconhecer que existe, mesmo assim, alguma diferença moral entre o conceito de ataraxia e o conceito de tranquilidade.

<sup>946</sup> O *carpe diem* que decorre do diálogo de Gilgamesh com Siduri, a taberneira divina, consagra um dos momentos decisivos na construção da tradição do paradigma temático. A escatologia mesopotâmica é desde o início marcada por um acentuado pessimismo. No além os mortos subsistem num estado reduzidos a sombras, sem alegria como aparece muito bem exposto no sonho e invocação de Enkidou no Gilgamesh. Aí se chega a dizer que lá no além-túmulo os mortos alimentam-se de poeira e de lama e permanecem longe da luz e completamente rodeados de trevas. E é talvez amedrontado por esta perspectiva tão sombria que leva Gilgamesh a procurar o seu antepassado, o herói do dilúvio Uta-Napishtim, que a título totalmente excepcional foi poupado ao sinistro lugar dos mortos e habita numa ilha maravilhosa algures no Ocidente parta lá das portas do Sol. Gilgamesh quer saber dos seus próprios lábios qual o segredo da vida e da imortalidade portanto. No caminho Gilgamesh encontra Shamash, o Deus do Sol que o afronta rudemente perguntando-lhe com ironia e sarcasmo: “O que é que te faz correr Gilgamesh? A vida que tu procuras, tu não a encontrarás”. Esta apóstrofe não fez recuar Gilgamesh. Mais à frente Sidouri, a taberneira divina, dá-lhe conselhos que vão no sentido em que na nossa cultura acabou por se fixar o paradigma do *carpe diem*. Sidouri refere-lhe os aspectos mais sensíveis e mais imediatos da existência e da vida: “Gilgamesh, why runnest thou, (inasmuch as) the life which thou seekest, Thou canst not find? (For) the gods, in their (first) creation of mortals, .Death allotted to man, (but) life they retain’d in their keeping. Gilgamesh, full be thy belly, Each day and night be thou merry, (and) daily keep holiday revel, Each day and night do thou dance and rejoice; (and) fresh be thy raiment, (Aye), let thy head be clean washen, (and) bathe thyself in the water, Cherish the little one holding thy hand; be thy spouse in thy bosom Happy — (for) this is the dower [of man]”, in *The Epic of Gilgamesh*, tr. by R. Campbell Thompson [1928], at [sacred-texts.com/ane/eog/eog12.htm](http://sacred-texts.com/ane/eog/eog12.htm) [p. 46] (Logo que os deuses criaram a humanidade, fixaram-lhe também aí a morte como destino e guardaram a imortalidade apenas para eles próprios! Oh Gilgamesh! Alimenta-te! diverte-te dia e noite! ... Veste roupa limpa e apropriada, lava a cabeça e banha-te! Alegria-te com a criança que levas pela mão! Que a tua esposa encontre prazer no teu seio ! É isso que cabe em sorte à humanidade).

funesta da dor, para a qual deve possuir as terapias adequadas. De facto o sábio epicurista não vive em função do futuro, até porque viver em função do futuro é viver uma vida inquieta, ou se se preferir, intranquila. E a tranquilidade é o valor maior da filosofia existencial epicurista. Mas há um dado muito importante que permite mostrar o carácter meramente decorrente e não dinâmico do *carpe diem* epicurista. Na Máxima Vaticana XXI Epicuro evidencia «la vie tout entière parfaite», querendo dizer claramente que é preciso viver e agir em função da vida como um todo, *olos Bios* (ὅλος βίος), e não em função de momentos passageiros. A estratégia é estrutural e não conjuntural, daí que a virtude por excelência para Epicuro seja a *phronesis*, essa virtude que permite calcular à distância e estimular a acção na perspectiva mais ampla e alargada possível.

É verdade que há um sentido do retiro em todas as escolas helenísticas. Todas as escolas helenísticas, cada uma a seu modo, substituem, e como reflexo da crise de identidade do mundo grego, o sentido da autonomia socrática, pelas ideias negativas do retiro autárcico.

O caminho todavia aberto pelo próprio Sócrates ao reconhecer que o homem não é apenas o ser social capaz de colocar problemas, mas que uma parte de si resistente permanece (remanescente) como problema, independentemente das configurações sociais e políticas. Claro que o problema se hipertrofia no quadro de crise das instituições sociais e políticas.

A crise, essa, teve contornos bem definidos e que a história económica social e política já diagnosticou: transformações económicas, industrialização acelerada, proletarização maciça, desenraizamentos determinados pelo empobrecimento e pelas migrações correspondentes, e pela própria guerra etc.

Todos os elementos da crise se correspondem no âmbito de uma intriga em que o conceito de sabedoria clássica cede lugar a uma progressiva relativização dos valores centrais dessa sabedoria<sup>947</sup>, quer dizer, quando a cidade, através da Ágora e da Acrópole, deixa de ser a referência e o modelo e quando as instituições sociais se relaxam não deixando ao homem senão o caminho do individualismo, bem expresso já na máxima sofista de que o homem é a «medida de todas as coisas». Então o regresso a posições de tipo naturalista aparece naturalmente. «Viver de acordo com a natureza», é quase sempre (nem sempre como é o caso dos estóicos) uma consequência do descrédito das instituições e, por parte dos indivíduos, uma forma de desconfiança nessas mesmas instituições.

Pertencem ao mesmo espaço semântico: a apatia dos estóicos, a ataraxia dos epicuristas, a adiaforia afásica dos cépticos. A adiaforia (αδιαφορία) exprime bem a amplitude e profundidade da crise, porque corresponde a uma atitude moral de total indiferença, que segundo os estóicos rigoristas e radicais (Ariston de Quios e Hérilo), o sábio deve manter em face das coisas a meio caminho entre a virtude e o vício. Egésia, filósofo da escola cirenaica, considerava que o termo indicava a atitude

---

<sup>947</sup> Quando não acontece, como é o caso dos cínicos e dos próprios epicuristas, uma desvalorização ou negação dos valores tradicionais da *paideia* grega.



desapegada do viver, que permite neutralizar os males, e sendo assim uma espécie de indiferença ontológica das coisas e pelas coisas. A Afasia (αφασία), manifesta de igual modo um sentido perturbador do relativismo, já que exprime uma atitude de renúncia tanto em afirmar como em negar. Por outro lado anda ligada à *epoché* (εποχή). E até a ascese radical dos cínicos pelo seu despojamento provocatório, exprime uma renúncia que é epifenómeno da adiaforia e da afasia.

E se os estóicos escolhem o caminho da virtude, da *areté* (ἀρετή) através da suspensão das paixões e os cépticos escolhem a *epoché*, suspensão do juízo, já os epicuristas e os cínicos suspendem a acção e o movimento. Mas para os epicuristas o bem não é a *areté* mas o prazer, *hedone* (ἡδονή), embora um prazer catastemático. O cepticismo é uma reacção elitista (filosófica) para a crise, o estoicismo é uma reacção aristocrática, o epicurismo é a reacção das classes médias, o cinismo congregará sobretudo em Roma as classes mais miseráveis disputando mais tarde e durante muito tempo a supremacia ao Cristianismo. Esta descriminação social não oblitera o sentido essencial, o de que relativamente ao alcance social das escolas helenísticas há um elemento comum que lhes é peculiar, e consiste no facto de que na sua génese e na sua concepção elas são todas de matriz aristocrática, na medida em que propõem formas de resistência à crise que assentam no desprezo pelos comportamentos do vulgo. Escolhi conceitos nucleares, porque depois, como bem se sabe, muitos dos conceitos citados são conceitos recorrentes e partilhados por quase todas estas escolas. Em quase todos os domínios os cínicos foram precursores.

No caso dos epicuristas o objectivo é a “clarification of the laws of nature in such a way so that they would contribute to the serenity of mind and subsequent happiness”<sup>948</sup>.

É talvez a altura apropriada para recolocar o problema do prazer em Epicuro, uma vez que ele é o elemento a que se agarram os inimigos do Epicurismo para fragilizar a filosofia do sábio do Jardim.

Em torno dele correram todos os equívocos, ambiguidades e mesmo calúnias acerca da filosofia epicurista.

1. O prazer em Epicuro não sendo puramente negativo e portanto reduzido apenas à ausência de dor, o que até seria defensável a partir de certos textos<sup>949</sup>, não é, no entanto, nunca, um prazer cinético, dinâmico e puramente teleológico como por exemplo em Aristipo e na Escola Cirenaica em geral. O prazer epicurista é um prazer onde se prefere a estabilidade, o repouso, de modo a que pela sua moderação e estabilidade se torne um bem constitutivo e não algo permanentemente volátil. Todas as interpretações que associam o *carpe diem* ao epicurismo, melhor seria que o associassem ao hedonismo cirenaico onde se valoriza o prazer na perspectiva do momento que passa. De facto “Cueillir abstraite-

---

<sup>948</sup> Hibler 1984: 23.

<sup>949</sup> O próprio Epicuro diz: “Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l’interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l’âme, de n’être pas troublée”, cf. Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 223.

ment le plaisir du moment n'est pas épicurien. Il faut vivre en fonction du «tout de la vie», (Máxima XXI)<sup>950</sup>.

2. O prazer não é uma finalidade em si mesmo, ele está ao serviço da moral do sábio onde até pode acontecer que muitos prazeres devam ser evitados e algumas dores assumidas em ordem a um bem mais elevado. Como se pode constatar na *Carta a Meneceu*: “tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée”<sup>951</sup>.

E pode-se constatar também e muito claramente que o prazer de que se fala é essencialmente negativo, não é uma afirmação de um prazer mas antes a evitação de dor, perturbação etc: “Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme, de n'être pas troublée”<sup>952</sup>.

E não é accidental este tipo de conceptualização do prazer e da dor. É, pelo contrário, recorrente. E nas Máximas chega quase à rejeição do prazer: “Aucun plaisir n'est en soi un mal; mais les choses qui produisent certains plaisirs apportent en bien plus grand nombre les importunités que les plaisirs”<sup>953</sup>.

O prazer em Epicuro é, não obstante, muito mais subtil e complexo e não se deixa enredar neste esquema maniqueísta. Epicuro consegue fugir às implicações do esquema dualista pela introdução de uma subdivisão dos prazeres em prazeres cinéticos e prazeres estáticos. Os primeiros, nunca se satisfazem e nunca satisfazem. Eles são geradores de insatisfação permanente. São os prazeres que ocorrem nos ciclos vitais, vão e vêm e nunca se lhes consegue pôr termo ou cobro. São os prazeres de que se reivindicam os filósofos da Escola Cirenaica, profundamente desprezados por Epicuro. São os «Kinetic pleasures»: “It is essentially discontinuous, for it comes and goes because of the kind of thing it is and, because it has an object, it is dependent upon its object. The availability of the object of kinetic pleasure, however, depends upon something other than ourselves. (...) and that kind of life is lived at the cost of self-sufficiency and freedom, which Epicurus considered a loss of the highest order”<sup>954</sup>. Acrescentando que “the cure he recommends is philosophy, not the further frenzy of distraction in excitement and the pursuit of kinetic pleasure”<sup>955</sup>. O que preocupa Epicuro é o carácter efêmero dos prazeres e das dores cinéticas. E se face a tal efemeridade os estoícos, por exemplo, escolhem, contra o prazer, o caminho da sua negação através da

---

<sup>950</sup> Conche 1992: 237.

<sup>951</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 223.

<sup>952</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 223.

<sup>953</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992:233.

<sup>954</sup> Preuss 1994: 163.

<sup>955</sup> Preuss 1994: 164 e 165.

virtude, Epicuro mantém-se fiel às suas concepções naturalistas reconhecendo o prazer como o bem, simplesmente substituindo os prazeres voláteis e efêmeros por um prazer permanente e contínuo (*hedonas sunecheis*). Os prazeres estáticos («*katastematic pleasures*») são prazeres permanentes e confundem-se com a própria ideia de ataraxia. “*Katastemic pleasures differs from kinetic pleasures in being continuous rather than intermittent. (...) Katastematic pleasures also differs from kinetic pleasures in not having an object*”<sup>956</sup>. A ataraxia é o melhor exemplo de um prazer contínuo, permanente pela sua própria definição e ainda um prazer sem objecto. A ataraxia é a remoção da *tarache*, isto é da perturbação. Ataraxia não é apatia. Ataraxia é o *pathos* do prazer estático. É aqui que reside a maior diferença entre os dois conceitos. A ataraxia é epicurista. A apatia é estóica. Também a aponia é um bom exemplo de um prazer estático. Aponia é a ausência de *ponos*, que quer dizer não apenas dor, mas também, preocupações e trabalhos, isto é labor. Assim a ideia de prazer em Epicuro acaba por não ter praticamente nada de hedonista, mas essencialmente ausência de dor do corpo e perturbação da mente. E é por isso que o sábio epicurista deve eliminar da sua vida tudo o que possa perturbá-lo, mesmo os prazeres cinéticos. Assim o que convém ao sábio epicurista é a autosuficiência de uma vida simples. “*We shall see, when we can discuss kinetic and katastematic pleasure in detail, that katastematic pleasure is essentially objectless and that when Epicurus designated pleasure as the good he had katastematic pleasure in mind*”<sup>957</sup>.

E o que está automaticamente em perigo, quando se perseguem os prazeres cinéticos e por essa via se leva uma vida de hedonismo e dissolução, é a tranquilidade ela mesma, ou seja o prazer catastemático: “*That the pursuit of kinetic pleasures distracts from what is really important is, of course, not a new idea with Epicurus. What is new with Epicurus is that the really important thing from which the pursuit of kinetic pleasures distracts is not the heroic life of steadfast labour in the service of something other than yourself, whether the common good or the goods, but pleasure itself, Katastemic pleasure*”<sup>958</sup>. Nesta capacidade aprendida de saber manter custe o que custar um prazer de vida radicado na tranquilidade e na capacidade de se manter imperturbável tem ainda assim qualquer coisa de estóico. E por outro lado a procura estóica de uma impassibilidade que outra coisa não visa que a tranquilidade permanente, ou seja a ataraxia, tem também qualquer coisa de epicurista. O problema é que sendo a apatia a ausência de paixões, e sendo que para os epicuristas tanto são *pathe* a dor quanto o prazer, para que um epicurista praticasse a apatia estóica teria de prescindir do prazer na sua ideologia do bem. Mas por outro lado e como já se viu o prazer para Epicuro é essencialmente um prazer catastemático ou estático, que se alcança através da ataraxia. Ora a libertação da perturbação e a tranquilidade que advém é uma aproximação à *apatheia* dos estóicos. Ambas as correntes visam uma vida humanamente boa sem êxtase

---

<sup>956</sup> Preuss 1994: 166.

<sup>957</sup> Preuss 1994: 91.

<sup>958</sup> Preuss 1994: 250.

ou transcendência. Mas como já se deve ter dito o helenismo é a procura de um modo de vida, de uma sabedoria de vida, e nesse particular todas as correntes têm um ponto em comum: não tem fim porque é uma procura permanente e é um trabalho solitário, apesar dos pórticos e dos jardins.

Em síntese e utilizando as palavras de Epicuro filtradas por Marcel Conche: “Ce que l’on éprouve dans l’état de complète absence de douleur et de trouble (aponia e ataraxia), Epicuro l’appelle plaisir catastématique (χαταστηματική)”<sup>959</sup>. O prazer catastemático partindo da palavra *katastema* que quer dizer condição, constituição. Isso indica que o prazer catastemático pode considerar-se estável, estático e em repouso (*voluptas stabilis* segundo Cícero). Este prazer contido na natureza como finalidade pressupõe um equilíbrio onde não podem deixar de predominar as negativas. Ausência de dor, ausência de fome, ausência de sede, ausência de medo, ausência de frio, ausência de ansiedade, ausência de perturbação, enfim aponia e ataraxia.

Se a palavra chave do estoicismo é a impassibilidade, a palavra chave do epicurismo é a tranquilidade. A impassibilidade pressupõe que não se evitam os perigos da vida cosmopolita e até mundana, mas que deve estar o sábio preparado para tudo o que vier. A filosofia estoica é uma filosofia de aceitação resignada dos caprichos da fortuna e neste sentido tem um fundo cristão, ou melhor foi antes, pelo contrário, o cristianismo que incorporou progressivamente muito do património estoico. A filosofia epicurista, pelo contrário, defende-se dos caprichos da fortuna, no seio de uma sociedade agitada e cheia de contradições, assim como de tensões inevitáveis, através da procura da tranquilidade do repouso, da fuga, do abandono da vida pública etc. A *lathe biosas* epicurista é justamente isso que quer dizer: vida escondida, discreta, à margem, através do que se cultiva o anonimato e a obscuridade.

Um epicurista pode, contudo, reconhecer a felicidade mesmo na dor, mas um estoico dirá que não se é feliz sob o efeito da dor e do sofrimento, mas que um sábio estoico deve suportar a dor e seguir em diante, sobretudo se o sofrimento é o preço a pagar por uma acção virtuosa. Um sábio estoico deve

---

<sup>959</sup> Conche 1992: 70. Se tivesse que dar um exemplo no pensamento e na cultura do século XVIII de uma boa definição de felicidade resultante da assunção de um prazer catastemático, isto é consutivo, penso que não encontraria melhor do que este trecho da *quinta promenade* de Rousseau: “et le bonheur que mon cœur regrette n'est point composé d'instant fugitifs mais un état simple et permanent, qui n'a rien de vif en lui-même, mais dont la durée accroît le charme au point d'y trouver enfin la suprême félicité. (...) s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissa -- dériver au gré de l'eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs au bord d'une belle rivière, ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier. De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur”. Rousseau [*Obras completas, Passeios do 'promeneur' solitário*, Passeio V], in Launay 1967: 523.

enfrentar a dor e saber viver com o sofrimento que daí decorre, sem que, no entanto, alguma vez possa considerar-se feliz na dor e no sofrimento. José Ferrater Mora sintetizou a atitude estóica no conceito de resistência: “Emporté par l’immense houle de l’époque, l’homme ne pouvait pas nager droit contre le courant. Mais il est possible d’affronter la violence des eaux sans s’obstiner à les remonter, et sans se laisser non plus aller à la dérive: en leur résistant. Ce fut la solution stoïque. Avec le terme «résistance» nous rencontrons déjà le mot-clé du stoïcisme”<sup>960</sup>.

A abstinência é já um conceito derivado. A resistência é feita de abstinência, apatia e *maîtrisation de soi*. Mas é resistência. Os estóicos não se isolaram no jardim epicurista nem recorreram à imobilidade e ao desprezo cínico. Auto-controle e auto-domínio para melhor resistir sem no entanto abandonar o campo de «batalha».

Tanto os estóicos como os epicuristas partiram no plano cosmogónico e metafísico de uma crítica relativamente a Aristóteles, em particular convergindo nas ideias de infinitude e perenidade do cosmos, contra as ideias de mundo finito e eterno em Aristóteles. O que afasta estóicos e epicuristas é a teoria da unicidade do cosmos nos estóicos e a teoria da pluralidade dos mundos nos epicuristas. Neste ponto a concepção estóica favorece a existência de um único deus e ainda uma concepção providencialista que é reforçada pela teoria do *logos spermatikos* e pelo papel do *voûς*, homologia do motor imóvel em Aristóteles.

Por um mecanismo isonómico os epicuristas são levados a deduzir da pluralidade dos mundos uma pluralidade de deuses. Isto, que resulta da concepção de um espaço infinito e de um mecanicismo atomístico proveniente de Demócrito, acaba por favorecer uma concepção mecanicista do próprio cosmos e um desinteresse dos deuses relativamente a esses mundos já que eles vivem nos intermundos em estado de total ataraxia. A ataraxia tem assim um fundamento divino. Mas a componente aristocrática do epicurismo conduz a que o nosso comportamento não seja esmagado pelo poder dos deuses, tanto mais que eles não interferem de modo benéfico ou maléfico nas coisas do mundo, mas permanecem como modelos para os homens sábios. Deus não interfere nas coisas do mundo, segundo Aristóteles atendendo à sua perfeição, mas acaba por conduzir o mundo, porque acumula duas características aparentemente contraditórias, o facto de ser motor imóvel e ao mesmo tempo causa final.

No caso dos epicuristas o conceito de ataraxia basta para justificar a passividade dos deuses. Se a concepção aristotélica do motor imóvel pode ter servido de modelo ao *voûς* estóico e à concepção da ataraxia divina, já o determinismo aristotélico, implícito na causa final, distingue-se do providencialismo estóico só clarificado pelo recurso ao *logos spermatikos*, assim como do mecanicismo epicurista, porque ao recorrer a Deus como causa final Aristóteles orienta o seu pensamento para uma teleologia divina

---

<sup>960</sup> Mora 1957: 25.

enquanto nos estóicos o divino é coetâneo de tudo, ele é pneuma em acto e em Epicuro a ausência de causa final orienta o destino do cosmos para a sua corruptibilidade.

A teoria da pluralidade dos mundos e a reencarnação cíclica salvaguardam de uma teleologia seja ela qual for. A ideia de fim está ausente de Epicuro no plano metafísico e Cosmogónico. Ela prevalece no plano moral e aí marcada por uma grande religiosidade, porque a finalidade do sábio é a ataraxia, e sendo esta de natureza divina, a finalidade epicurista é uma *imitatio dei*.

A atitude epicurista não é, todavia, de passividade. Epicuro propõe uma forma activa para obter a felicidade. Simplesmente a actividade deve ser centrada na filosofia. Mas é, se nos podemos exprimir assim, uma actividade negativa, ou ainda melhor, uma actividade positiva par a obtenção de efeitos negativos. Porque o objectivo final não é a construção de um saber teórico mas um conhecimento dissuasor dos preconceitos, mitos e temores do conhecimento tradicional, uma vez que Epicuro “seulement voyait lui-même dans ses démonstrations non tant les moyens d’atteindre une vérité théorique, contemplée par l’intelligence purifiée et abstraite que ceux de délivrer l’âme humaine des passions qui la menacent et qui la troublent”<sup>961</sup>.

É de qualquer modo uma actividade, uma *energeia*, e como todas as actividades visa a felicidade. O retiro epicurista não é portanto uma fuga à responsabilidade, não é portanto uma fuga, mas a procura das condições ideais para o desenvolvimento de uma actividade. A procura de uma vida simples que traduz uma renúncia a tudo o que é vão, fútil, supérfluo e que portanto traduz um retorno a tudo o que é essencial. Nessa atmosfera de recolhimento sereno, ao abrigo das preocupações geradas por desejos prejudiciais: o desejo de glória, de imortalidade, a ambição pelo dinheiro etc. geradores de perturbação e ansiedade, no âmbito dessa vida depojada e simples pode o homem fomentar a filosofia. Actividade que é antes do mais um esforço de desmistificação de tudo aquilo que impedia a felicidade: as falsas religiões, os falsos deuses, os mitos que no seu conjunto insidiosamente criavam nos homens um medo e uma perturbação que impediam a verdadeira felicidade. “La raison d’être de la philosophie est qu’elle est ce qu’il y a de plus utile à l’homme. La fin est non la science pure mais l’homme”<sup>962</sup>.

E finalmente o resumo dos males onde a dor se concentra assim como os fármacos para a extirpar. E é este o sentido catastemático a que me referia. «Katastematic pleasure» por oposição a «Kinetic pleasure»: “si la philosophie apporte la guérison, c’est qu’elle contient le remède qui nous délivre de nos maux. Il s’agit d’un remède composé de quatre ingrédient, comme le tetrapharmakos (...) et les maux dont ils nous délivrent sont: la crainte des dieux, la crainte de la mort, l’illimitation du désir et

---

<sup>961</sup> Boyancé 1970: 4.

<sup>962</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 42.

l'incapacité d'endurer la douleur, c'est-à-dire les causes du trouble de l'âme, lequel une fois ôté, reste le calme du bonheur"<sup>963</sup>.

Sendo a *physis* (φύσις, a natureza), o lugar da determinação e do limite ela opõe-se a tudo o que gera desejos sem limites. Procurar o modelo da natureza é procurar a norma que há em nós. “Si, en toute circonstance, tu ne rapportes pas chacune de tes actions à la fin de la nature, mais que tu t'en détournes, en réglant ou ta fuite ou ta poursuite sur autre chose, tes actes ne seront pas cohérents avec tes discours”<sup>964</sup>.

Por outro lado Sêneca referiu-se-lhe (ao epicurismo) como uma filosofia pouco viril ou mesmo feminina, centrada excessivamente nos valores da passividade, quietude e autorepressão. De qualquer modo não posso deixar de associar ao epicurismo todas as formas de comportamento centradas na ideia de retiro, de fuga do centro do teatro onde se vivem as contradições, seja isso uma forma de lhes escapar, procurando uma existência serena, seja, como é possível na arte, uma forma de isolamento criador onde o afastamento desempenha por um lado o papel de uma distância crítica, mas ainda e sempre uma protecção da agitação e a procura de uma serenidade que favorece a criatividade. Assim o pensaram muitos poetas entre os quais é justo destacar até à modernidade, Tibulo, Horácio, Virgílio, Petrarca e Frei Luís de Léon, entre muitos outros.

Mas a influência do epicurismo no pensamento cristão não foi menor do que a influência estoica. Desde logo através do Ecclesiastes assim como de todas as expressões literárias da promoção do paradigma temático da vida retirada, mas ainda a pervivência de um *carpe diem* não hedonista, cultor da serenidade, da tranquilidade ou da paz — “o hedonismo epicurista não é um hedonismo, mas antes um sensualismo realista”<sup>965</sup>. E finalmente até através das Epístolas de S. Paulo. Mas é verdade que praticamente todas as formas da cultura intelectual helenística desempenharam um papel que não se pode considerar desprezível na formação do pensamento cristão.

É bom que não se perca de vista que ataraxia significa essencialmente tranquilidade de espírito ou da alma ou, preferindo-se, pela negativa, ausência de perturbação da alma. No horizonte de tal concepção repousa a ideia de harmonia que desde Sócrates, mas sobretudo desde a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles radica também no justo meio, na justa medida. O elemento «equilíbrio» procura não o movimento mas o repouso<sup>966</sup> ou talvez melhor o domínio do «estático». É por isso que o prazer em Epicuro ao contrário da

---

<sup>963</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 42 e 43.

<sup>964</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 239.

<sup>965</sup> Brun 1987: 98.

<sup>966</sup> O repouso possui uma poderosa ralação com a ociosidade. Rousseau, que tanto valorizou simultaneamente a ociosidade, o repouso e a felicidade do retiro, em toda a sua obra mas sobretudo nas «*Rêveries du promeneur solitaire*» e sobretudo na *quinta* e na *décima promenade*, sabia contudo as linhas com que se cosia, quer dizer tinha uma posição culta, reflectida e crítica sobre o assunto. No *primeiro discurso* diz ele a dada altura: “C'était une ancienne tradition passée de l'Égypte en Grèce, qu'un dieu ennemi du repos des hommes était l'inventeur des sciences”, cf. Rousseau [*Œuvres complètes, Le discours sur les sciences et les*

*anaplerosis* da escola cirenaica se encontra mais na *katastematike*. Assim a equação *Kenosis*, κένωσις (depleção,) — *Endeia*, ἔνδεια (falta, necessidade) — *Epithymia*, ἐπιθυμία (desejo) e *anaplerosis*, ἀναπληήροσις (Enchimento, satisfação), dá lugar a uma equação em que no fim estará a *katastematike* ou seja um prazer estático (permanente), onde, pelo equilíbrio e pela ausência de esvaziamento, se interrompe o ciclo infernal e sempre repetido. É por isso que o conceito de ataraxia é determinante e decisivo. Só em estado de ausência de perturbação e em plena tranquilidade pode o sábio encontrar a felicidade.

É o conceito de *euthymia* que gera simultaneamente a ataraxia epicurista e a apatia estóica. "Euthymia suggests Democrito, allows man the opportunity to be content and unruffled in the face of misfortune. It provides «imperturbable wisdom», to face life's adversities and suffer as little as possible from the disturbances which threaten the equanimity of other men"<sup>967</sup>. Está implícita tanto a tranquilidade epicurista quanto a impassibilidade estóica.

---

*arts*], in Launay 1967: 58. E para Rousseau era fácil estabelecer esta conexão uma vez que para ele numa primeira abordagem todas as ciências e artes eram o resultado dos vícios humanos. Como se houvesse uma estrutural incompatibilidade entre a virtude e o progresso. Mas desenvolvimentos posteriores da obra do sábio de Genebra mostraram uma interpretação até oposta. A queda que a civilização representa transforma-se numa feliz culpa e através dela pode o homem exercitar as virtudes e por essa via encontrar o caminho da sua própria superação. Esta perspectiva afasta Rousseau da possibilidade de uma conotação com o cinismo e transforma o vitupério de Voltaire, quando chama a Rousseau o «Diógenes sem lanterna», numa calúnia injusta. É verdade que a opção pela natureza e a crítica da civilização poderia alimentar essa interpretação, mas jamais Rousseau deixou de ter em conta que o universo do nomos fosse o caminho a seguir. A ideia de contrato social desmente a possibilidade dessa injunção falaciosa.

<sup>967</sup> Hibler 1984: 27.



### III. 3. Epicurismo e estoicismo. *Vivre à l'écart* e retiro interior. Ataraxia, autarcia e *maîtrisation de soi*.

Os epicuristas e os estóicos partilharam, apesar de algumas diferenças de fundo e estruturais em termos gnoseológicos e metafísicos, algumas posições idênticas em termos éticos. Embora ambas as escolas tenham partido de uma posição comum, logo se orientaram de modo diferente. “Il concetto dello spazio infinito e quello della ricorrente distruzione del cosmo costituiscono la piattaforma comune ai due indirizzi nell’opposizione ad Aristotele; il concetto della pluralità infinita dei mondi è il pomo della discordia fra loro, con la conseguente diverza concezione della natura, meccanicistica in Epicuro, provvidenziale negli stoici, che ricorrono al concetto del Nous (νοῦς) che la governa”<sup>968</sup>.

Pode, ainda assim, falar-se de uma diferença na ordem dos meios e dos fins. “The stoics believed that happiness would result from having virtue as the summum bonum of life, while Epicurus taught that by seeking and finding happiness, (through ataraxia, acrescento eu), it would be necessary to follow the virtuous life”<sup>969</sup>.

Virtude e felicidade assim oscilando entre meio e finalidade. Felicidade como meio para a virtude. Virtude como meio para a felicidade. Daí que os estóicos valorizem a vida pública, pois só aí se realiza a virtude. Daí que os epicuristas valorizem o retiro, porque só aí se realiza a completa ataraxia. Penso que se encontra tanto em Virgílio como em Horácio, a tensão entre o sentido cívico da virtude que se realiza na *polis* e o retiro onde se procura a paz e o equilíbrio propiciador senão da completa felicidade pelo menos da arte.

Há um texto de Alain, justamente intitulado *Propos sur le bonheur* que esboça a diferença, que ele considera essencial, entre a atitude estóica e a atitude epicurista. E cai na tentação de identificar o estoicismo com a virilidade moral e existencial e o epicurismo com a procura uma espécie de massagem interior, permanecendo assim num estado de torpor. O estóico dirá, perante qualquer contrariedade “semblable à l’enfant que l’on n’entend point crier, elle passera tout de suite”, enquanto o epicurista “a ceux qui ne peuvent s’endormir, je dis volontiers ; faites chat cervé”<sup>970</sup>.

O estóico procede a uma clara separação entre o que é exterior e o que é dele. Ou dito por outras palavras, assume a teatralidade do mundo. O homem não é mais do que um actor que representa um drama, pelo que só o papel de cada um pode e deve ter importância. O resto escapa. Por outro lado deve remover-se tudo aquilo que possa prejudicar a marcha para a impassibilidade. No fim de contas como

---

<sup>968</sup> Paratore 1960: 24. Também Lucrécio explorou a concepção epicurista de um universo infinito. No canto V, Lucrécio, poeta epicurista, desenvolve a ideia de um universo infinito : “elle s’est constitué, (...) essentiellement contre l’idée aristotélicienne d’un monde limité, parfait et éternel, d’un monde gouverné par Dieu. La découverte de l’infinité de l’univers (à ne pas confondre avec le monde!) est en liaison étroite avec la négation de la providence divine et avec l’affirmation du caractère imparfait de notre monde — un monde parmi tant d’autres”, in Boyancé 1970: 44.

<sup>969</sup> Hibler 1984: 74.

<sup>970</sup> Alain 1928: 153 e 154.

Sêneca não se cansou de sublinhar, *ad manum est, quod sat est*. Tudo o que precisas (e te basta) está ao alcance da tua mão.

Em definitivo o importante para os estóicos é regressar a si mesmo. O que não significa fugir, seja do que for. Há nos estóicos a certeza de uma providência divina. Esta certeza de tipo fatalista, não pode, não deve portanto perturbar o sábio, uma vez que se trata de uma inevitabilidade contra a qual não vale nenhum tipo de esforço. O esforço deve ir no sentido de saber resistir e saber receber de modo impassível tudo o que vier. Para tanto, o sábio estóico deve desempenhar apenas bem o seu próprio papel. O resto é indiferente.

O sábio estóico não deve desinteressar-se de nada do que acontece, mas deve desinteressar-se de tudo que o possa perturbar na sua marcha para a impassibilidade. A autarcia estóica, não é retiro como nos epicuristas, não é suspensão do movimento e da acção como nos cínicos, não é suspensão do juízo como nos cépticos, é simplesmente autarcia, isto é um retorno a si mesmo.

Trata-se de uma interiorização que não exclui a vida social e até política, mas o trabalho de uma preparação lenta e sempre renovada de uma trilogia comportamental que faz a diferença relativamente às outras escolas helenísticas: impassibilidade, imperturbabilidade e apatia. Mas esta trilogia não visa uma recusa ou mesmo uma revolta, à maneira do epicurista ou do cínico. O regresso a si mesmo é também um regresso ao fundo indiferenciado e universal da natureza, a uma comunhão cosmopolita com a totalidade dos seres.

Por muitas voltas que se possam dar aos conceitos sabe-se que, embora com significados diversos, eles, sempre os mesmos, atravessaram horizontalmente todas as escolas de pensamento helenístico. Como diz Bruno Centrone no prefácio à *Pseudopythagorica Ethica* “in età ellenistico-imperiale determinati vocaboli tecnici erano divenuti patrimonio di tutte le scuole, e che dunque dalla loro presenza non è possibili dedurre sostanziali influenze dottrinali”<sup>971</sup>. Sendo assim pode de facto falar-se de um eclectismo terminológico helenístico. E se se pode falar de uma terminologia comum é sinal de que também se pode falar de um património intelectual comum. E isso significa que existem muitos pontos em comum em todas as escolas helenísticas, porque lhes eram comuns as causas sociais, económicas e políticas onde emergiram.

Tenho como certo que esse tipo de problemas se agudizou ainda mais, no quadro das filosofias helenísticas, quando a crise da *polis* acentuou a crise da tensão individualista sempre em conflito latente com o carácter social e comunitário. Ou por outras palavras quando a crise do holismo antigo encontrou as primeiras manifestações de individualismo. Esta crise repete-se dentro da cultura romana quando as transformações políticas da última *República* colocam o indivíduo perante a autocracia imperial. Mas também pelo papel desempenhado pelo individualismo cristão.

---

<sup>971</sup> Centrone 1990: 38.

As obras de Virgílio e de Horácio exprimem bem a atmosfera de desilusão e esperança que sempre ocorrem em épocas de crise. E é por isso que as filosofias helenísticas reaparecem em força. Quando os elementos pacificadores da *polis* faltam fica de novo o indivíduo em confronto com o cosmos. O infinito desempenha sempre um papel metafísico mas também moral.

Terá sido no âmbito da reflexão helenística, marcada pela crise das instituições sociais e religiosas, que pela primeira vez na história do pensamento a concepção do infinito desempenhou uma importante função moral. Foi o epicurista Lucrécio quem o disse. Por isso não podem deixar de ter sido relevantes as concepções cosmogónicas e metafísicas que germinaram no tempo de Alexandre, em larga medida reactivamente às concepções aristotélicas e platónicas. Sabendo-se, porém, que as posições de Aristóteles e de Platão eram, elas próprias, devedoras de formas de pensamento como as de Pitágoras, Anaximandro e até do fundo religioso caldaico-iraniano, com o qual, não restam dúvidas, o pensamento pré-socrático tinha já entrado em contacto e pelo qual tinha já amplamente sido influenciado. E sendo assim não podemos deixar de concluir que as questões levantadas, quer por Sócrates, quer mais tarde por todas as escolas pós-socráticas, estavam já latentes no pensamento pré-socrático. Ambos os factos não negam a originalidade da aventura socrática nem a especificidade da reflexão moral das escolas helenísticas.

O que apenas se prova é que, como diz Parattore, as doutrinas filosóficas gregas devem ser reconduzidas “a una comune origine, o meglio a una comune aura misterica, la quale meglio giustificerebbe il non mai del tutto sconfessato legame della speculazione ellenica con le esigenze religiose, come una specie di cordone ombelicale che legasse il feto alla placenta; cosa che del resto si ripete talvolta anche nella filosofia moderna, almeno sini all’ultimo Kant”<sup>972</sup>.

Penso que é possível estender este limite para lá de Kant, e até em escolas de reflexão moral aparentemente anti-religiosas. Sabe-se o quanto as ideias de influência, de consequência, de continuidade e de genealogia foram alvo de críticas na reflexão epistemológica contemporânea, mas os factos históricos anulam todos esses pruridos. Se a pura continuidade é uma ficção que menospreza as condições ecológicas, para o dizer numa palavra, em que se forma uma determinada orientação intelectual, a pura ruptura é outra ficção porque passa por cima de formas de património cultural e de contactos de civilizações que a história confirma e que uma análise diacrónica das formas de pensamento não desautoriza.

---

<sup>972</sup> Parattore 1960: 25.

### III. 4. Plotino e o retiro interior. *Devennire leggere per ascendere.*

Do ponto de vista plotiniano se a processão das hipostases acabasse na alma não haveria mal, o mal não ocorreria, mas nessa altura muito simplesmente não haveria mundo e logo não haveria homem. A incorporação das almas nos corpos é assim uma necessidade ontológica. Sem a incorporação das almas nos corpos nada faria sentido. A grande aventura é de resto o caminho inverso das hipostases, que significa remontar da matéria até ao uno. Se a alma não encontrasse a matéria, o mundo não conteria um princípio dinâmico que o fizesse elevar-se ao domínio do inteligível e do bem. Esta mistura é humanista uma vez que é dessa mistura que pode iniciar-se o caminho inverso, que é o caminho da salvação. Na sequência das hipostases: Uno, Intelecto, Alma, o mal não tem ainda lugar, mas também ainda não há mundo e homem. O aparecimento do mal tem assim uma função humanista. O homem precisa do mal. O mundo precisa do mal. A necessidade do mal desempenha um papel no processo criativo assim como no processo soteriológico.

Contudo é importante ressaltar que a alma não se inclina para a matéria, uma vez que a função da alma na organização do sistema plotiniano é a de organizar o mundo material e sensível, a sua inclinação levá-la-ia a esquecer os inteligíveis, e esquecendo-os ela perderia a sua capacidade intelectual para organizar o mundo. (E organizar é o verbo adequado, porque o que caracteriza o mundo é a ausência de ordem, de forma, de medida e de organização). E esse é o seu bem próprio e natural. Em En. I Plotino é muito claro: “le bien naturel, pour l’âme, c’est sa propre activité”<sup>973</sup>.

O processo é, não obstante, um processo diferido, sempre. No caso das coisas inanimadas a ligação ao bem faz-se através da alma que por sua vez se relaciona com o uno através da Inteligência. O ser dotado de vida tende para o Bem de duas maneiras, através da vida e através da Inteligência. Mas a vida só é um bem através da virtude. A vida não virtuosa é um mal e nessa altura a morte é um bem para a alma uma vez que é a separação com o mal de tal modo que “sans le corps , elle exerce davantage son activité propre”<sup>974</sup>.

Portanto o bem não é propriamente a união da alma com o corpo e, assim sendo, a vida, mas a luta virtuosa da alma contra o mal através da virtude. Plotino conclui de modo estranhamente paradoxal: “et la mort est plutôt un bien. Ou bien il faut dire que la vie dans le corps est en elle-même un mal; l’âme se trouve dans le bien par la vertu, non pas en vivant comme un être composé, mais en se séparant du corps”<sup>975</sup>.

Tenho que concluir que para Plotino, e este texto é insuspeito uma vez que se trata de um curto tratado tardio e de algum modo definitivo sobre o assunto, a separação do corpo é melhor que a união.

---

<sup>973</sup> Plotino [*Eneíadas* I, vii, 1], in Bréhier 1989: 108.

<sup>974</sup> Plotino [*Eneíadas* I, vii, 3], in Bréhier 1989: 109 e 110.

<sup>975</sup> Plotino [*Eneíadas* I, vii, 3], in Bréhier 1989: 110.

No tratado VIII não restam dúvidas acerca da impecabilidade da alma. Não é nunca na alma que está o mal. O mal entra na alma por contágio. E esta ideia de contágio é determinante para uma compreensão metafísica e religiosa do retiro como comecei logo por dizer ao abrir este capítulo. Mas o preço é alto uma vez que este tipo de injunções reorienta a problemática do bem e do mal para uma clara acentuação dualista e até gnóstica do papel maligno da matéria, do corpo e do mundo.

Devo deixar claro que a posição de Plotino sobre este tipo de problemas não é uniforme e homogênea. A sua posição permite leituras contraditórias como, de resto aconteceu. É o caso das interpretações, por exemplo, de Jean-Claude Fraisse e de Guido Mancini. Ora...

A natureza das contradições geradas pela obra de Plotino pode sintetizar-se em torno das posições tomadas pelo autor nas E. I e IV, que não sendo antagônicas são porém difíceis de conjugar. Em E. I resulta claro que a matéria ou o corpo, que no essencial significam o mesmo, é fonte de mal e mesmo da possibilidade de contágio. Aliás como ressalva Émile Bréhier esta ideia de nódoa, mancha impura susceptível de alastramento e de contaminação era uma ideia recorrente na época de Plotino, tanto no âmbito das religiões pagãs do mundo greco-romano, como por maioria de razão nas correntes gnósticas, assim como nas cristãs muito marcadas pela presença da gnose.

Por outro lado a matéria sendo e já desde a linguagem aristotélica aquilo que faz com que uma coisa não chegue a realizar plenamente a sua noção, e sendo ainda a noção de bem aristotélico definida como aquilo que consiste em realizar o seu tipo próprio, torna evidente que em torno da matéria se vai dar um processo de dramatização ontológica em que o mal se desloca do domínio filosófico para o domínio religioso e metafísico. Plotino é conduzido assim à substancialização do mal e à necessidade da sua existência. É contudo contra os gnósticos que Plotino conduz a sua argumentação. Penso que a natureza do debate condicionou o seu pensamento. Algo da cultura gnóstica sobrevive na diatribe anti-gnóstica de Plotino.

Ao centrar o debate no universo do mal, mesmo que para salvaguardar a alma, o inteligível e o uno dessa conspiração, Plotino foi levado à substancialização do mal e à procura de um princípio para o mal, e neste plano Plotino não se livra das escórias gnósticas que contaminam o seu discurso, resultantes do processo de remoção da heresia gnóstica. Heresia metafísica embora também religiosa, se bem que não fosse esta que preocupava Plotino.

Depois de voltar mais uma vez a enunciar o processo de sequência das hipóstases, agora sobrevalorizando o bem que o uno é, Plotino detém-se justamente no ponto a que regressará na Eneíada IV: “Telle est la vie impassible et heureuse des Dieux; ici on ne trouve le mal nulle part; si la réalité s’arrêtait là, il n’y aurait pas de mal”<sup>976</sup>. Plotino inscreve o seu pensamento sobre o mal dentro dos quadros específicos da ontologia platónica, identificando o bem com o limite e a medida e o mal com a

---

<sup>976</sup> Plotino [*Eneíadas* I, viii, 2], in Bréhier 1989: 116.

falta de medida, com o ilimitado, com o informe e enquanto deficiência, sempre instável, indeterminado, completamente passivo e jamais pleno. É esta a substância própria do mal. Uma vez definido como alteridade do ser, como outro do ser, interessa defini-lo como mal em si, uma vez que também existe o ilimitado em si e o informe em si, e o desmedido em si.

O busílis e a ausência de ponte entre a Eneíada I e a Eneíada IV reside na página 119 quando Plotino nos diz de uma forma categórica que a matéria corrompe inapelavelmente:

“N’ayant aucune part du bien, privée de lui, purement déficiente, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact. Donc l’âme parfaite, tournée vers l’Intelligence, est toujours pure; elle se détourne de la matière; elle ne voit pas et elle n’approche pas cette chose sans limite et sans mesure, cette chose mauvaise; pure, elle reste fixée dans les limites assignées par l’Intelligence. L’âme qui n’y reste pas et qui sort d’elle-même parce qu’elle n’est pas l’âme parfaite et l’âme première, n’est qu’une image de cette âme, à cause de tout ce qu’elle a en moins; pleine de l’indétermination due à cette déficience, elle voit l’obscurité; et elle est déjà matérielle parce qu’elle regarde ce que l’âme supérieure ne regarde pas (au sens où l’on dit que nous voyons même l’obscurité)”<sup>977</sup>.

Ora na Eneíada IV estimulado pela ontologia do Timeu que obviamente vai numa direcção algo diferente do *Fedro* (246c), do *Fedon*, do *Górgias* (493a), do *Crátilo* (400bc) e da *República* (VII, 514a), Plotino afirma o papel positivo da alma no contacto com a matéria. Agora trata-se antes de mais de afirmar a divindade da alma apesar da sua ligação ao corpo isto é à matéria. As velhas ideias da queda, do exílio, da caverna, da prisão, do túmulo que se mantêm vivas na tradição religiosa coetânea de Plotino sofrem nele uma inversão radical. O modelo é agora a ontologia do Timeu profundamente marcada pelo optimismo cósmico da *Alma do Mundo*. Ao contrário do *Fedon* onde toda e qualquer união da alma com a matéria é considerada maligna e, mesmo na aparência, sem remédio, ancorando a soteriologia na ideia de fuga do corpo, no Timeu pelo contrário interpreta-se a descida da alma no corpo como a realização de uma missão positiva ao serviço do bem do todo. Reina no Timeu a ideia de uma harmonia cósmica universal que legitima e consagra todos os eventos particulares. Como não recordar aqui as referências de Platão no *Górgias* explícitas, na fala de Sócrates, acerca do carácter tão profundamente corruptor do corpo sobre a alma ao ponto de identificar esta vida com a morte e a morte através da qual a alma se liberta do corpo como sendo a verdadeira vida. Assim:

“Cependant, cette vie même que tu nous dépeins est redoutable. Je me demande, pour ma part, si Euripide n’a pas raison de dire: Qui sait Si vivre n’est pas mourir / Et Si mourir n’est pas vivre ? Peut-être en réalité sommes-nous morts. C’est ainsi qu’un jour, j’ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau, et que cette partie de l’âme où résident les passions obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires. Cette même partie de l’âme, docile et crédule, un spirituel conteur de mythes, quelque Italien sans doute, ou quelque Sicilien, jouant sur les mots, l’a représentée comme un tonneau, et les insensés comme des non-initiés; chez les insensés, cette partie de l’âme où sont les passions, il l’appelle, à cause de son dérèglement et de son incapacité de rien garder, un tonneau percé, par allusion à leur nature insatiable”<sup>978</sup>.

<sup>977</sup> Plotino [*Eneíadas* I, viii, 4], in Bréhier 1989: 119.

<sup>978</sup> Platão [*Górgias*, 492e a 493b], in Croiset 1992: 175.

Platão refere-se a Empédocles ou Philolau.

Plotino coloca-se claramente do lado do Timeu na E. IV. No Timeu diz-se assim: “Mais Dieu, lui, a formé l’Âme avant le corps: il l’a faite plus ancienne que le corps par l’âge et par la vertu, pour commander en maitresse et le corps pour l’obéir”<sup>979</sup>.

Esta função cosmológica da alma enquadra-se de resto na perspectiva de uma Teodiceia em que necessidade e culpa se compatibilizam através de uma ideia de harmonia cósmica, de uma organização geral do universo determinada por Deus que faz com que a necessidade e a vontade não sejam incompatíveis. A necessidade contém já a vontade no seu acto livre e culposos. A queda das almas estava prevista na economia do todo. E sendo assim a falta / culpa da alma resulta de uma necessidade da sua natureza, e eu diria, da sua função para Plotino. Plotino reconhece que é no Timeu que Platão inverte uma tendência inequívoca em desvalorizar a ligação da alma com o corpo: “toujours il garde le mépris du sensible et reproche à l’âme son union avec le corps; il dit qu’elle est dans une prison, qu’elle est en lui comme en un tombeau”<sup>980</sup>. No *Fedro* fala da perda das asas, etc. mas no Timeu identifica o universo visível com um deus bem-aventurado e que a alma “est un don de la bonté du démiurge, destiné à mettre l’intelligence dans l’univers”<sup>981</sup>.

De uma forma confusa Plotino tudo faz para justificar a descida das almas nos corpos na perspectiva de que mantenham a sua qualidade própria:

“La fonction de l’âme raisonnable est de penser, mais n’est pas seulement de penser; qu’est-ce qui, en effet, la distinguerait de l’intelligence; Ajoutant à sa faculté intellectuelle autre chose qui est son mode d’existence propre, elle ne reste pas intelligence; mais elle a aussi une fonction qui fait partie, comme tout le reste, de la réalité. En jetant son regard sur la réalité antérieure, elle pense; sur elle-même, elle se conserve; sur ce qui la suit, elle ordonne, gouverne et commande; car il n’est point possible de s’arrêter à l’intelligible, si une autre réalité peut se produire après lui, inférieure sans doute, mais nécessairement existante, puisque la réalité antérieure est également nécessaire”<sup>982</sup>.

O papel de intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível é assegurado pelas almas individuais tal como a alma do mundo se estrutura entre Deus e o cosmos. Para isso Plotino deita para trás das costas a teoria da matéria impura que tudo corrompe ao mínimo contacto.

A reconciliação é penosa uma vez que Plotino mostra claramente alguma dificuldade em manter simultaneamente uma ontologia do bem e do mal com substancialização do mal na matéria, e simultaneamente uma teodiceia em que justifica a criação do mundo material, ao mesmo tempo que salva

---

<sup>979</sup> Platão [*Timeu*, 34c], in Rivaud 1985: 147.

<sup>980</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, viii, 1], in Bréhier 1993: 217.

<sup>981</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, viii, 1], in Bréhier 1993: 217.

<sup>982</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, viii, 3], in Bréhier 1993: 220.

as almas da aniquilação mesmo quando estas entram em contacto com o universo da falta de medida, de limite e de forma.

Leia-se o esforço desesperado: “Il ne doit pas exister une seule chose; sinon, tout demeurerait caché, puisque les choses n’ont dans l’Un aucune forme distincte; aucun être particulier n’existerait, si l’Un restait immobile en lui-même; il n’y aurait pas cette multiplicité d’êtres issus de l’Un, s’il n’y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d’âmes”<sup>983</sup>. Mas num golpe de inversão como quem não esqueceu o que dissera na En. I. Plotino regressa aos temas caros do exílio, da prisão, do túmulo, para mostrar que não os pôs completamente em causa, mas reconhecendo que outro poder mais alto se levanta e acaba por regressar também como grande saída para esta inevitabilidade (contradição da alma) à ideia de fuga:

“Il n’y a donc pas de divergence entre toutes ces expressions: la semence des âmes dans le devenir; leur descente destinée à l’achèvement de l’univers; le châtement; la caverne; la nécessité et la liberté de cette descente, puisque la nécessité implique la liberté; l’existence dans le corps, comme en une chose mauvaise; pas plus qu’avec les expressions d’Empédocle: l’exil qui la sépare de Dieu, le voyage errant, la faute; ni avec celle d’Héraclite: le repos dans l’exil; et en général, la liberté dans la descente n’est pas contradictoire avec la contrainte. C’est toujours involontairement qu’on va au pire; mais comme on y va par son mouvement propre, on peut dire que l’on subit la peine de ce que l’on a fait. D’autre part, puis qu’une loi éternelle de la nature nécessite ces actions et ces passions, puisque l’être qui se joint au corps en descendant de la région supérieure vient, par son arrivée, au-devant des besoins d’un autre être, on n’est en désaccord ni avec soi-même ni avec la vérité, en disant que c’est Dieu qui l’a envoyé. Et en effet les derniers effets d’un principe se rapportent toujours au principe d’où ils sont issus, même si les intermédiaires sont nombreux. Quant à la faute, elle est double; celle dont l’âme est accusée pour être descendue, et celle qui consiste dans les mauvaises actions qu’elle commet, une fois venue ici. L’une est son état même d’abaissement; pour l’autre, quand l’âme plonge moins profondément dans le corps et s’en retire plus vite, elle est digne d’être jugée selon ses mérites (le mot jugement signifiant que la chose dépend d’une loi divine); mais l’énormité dans le vice mérite un châtement sous la surveillance de démons vengeurs. Ainsi l’âme, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l’intérieur d’un corps: elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pur exercer sa puissance et mettre de l’ordre en ce qui est après elle; et si elle **fuit** au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice, pour avoir manifesté ses puissances et avoir produit des actes et des actions: toutes ces forces, inactives dans le monde incorporel, seraient vaines si elles ne passaient toujours à l’acte; l’âme même ignorerait qu’elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient d’elle; car l’acte manifeste toujours une puissance cachée et invisible qui n’est pas en elle-même, une vraie réalité. De fait, chacun est émerveillé des richesses intérieures d’un être en voyant la variété de ses effets extérieurs, tels qu’ils sont dans les ouvrages délicats qu’il fabrique”<sup>984</sup>.

Adivinha-se a inversão total, o pragmatismo da criação do múltiplo vai conduzir a uma reviravolta inesperada relativamente à teoria do contágio e da completa corrupção pelo mal: A teodiceia, muito marcada aliás neste ponto pelas concepções estoicas informadas pela linguagem aristotélica, determina que afinal o contacto com a matéria acaba por encerrar potencialidades positivas.

“Il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible; il est mieux pour l’âme d’être dans l’intelligible, mais il est nécessaire, avec la nature qu’elle a, qu’elle participe à l’être sensible; il ne faut pas

<sup>983</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, viii, 5], in Bréhier 1993: 223.

<sup>984</sup> Plotino [*Eneíadas*, IV, viii, 5], in Bréhier 1993: 223.



s'irriter contre elle, si elle n'est pas un être supérieur en toutes choses: c'est qu'elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire; elle a une portion d'elle-même qui est divine; mais placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même. Elle reçoit en échange, quelque chose de cette nature, si elle ne l'organise pas en restant elle-même en sureté, et si, par trop d'ardeur, elle se plonge en elle sans rester tout entière en elle-même; d'ailleurs il lui est possible de remonter à la surface, et, ayant acquis l'expérience de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici, de comprendre ce qu'est l'existence dans l'intelligible et d'apprendre à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire. Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé"<sup>985</sup>.

Em resumo a queda das almas já não é uma verdadeira queda, embora também não seja, bem entendido, uma subida ou ascensão. É uma estância existencial que enriquece pela experiência a própria vida da alma e até a sua inteligibilidade. O seu poder cognoscitivo e inteligível. Quão Plotino se afastou de uma lógica em que identificava a alma viciosa pelo facto de ela se encontrar em contacto com o defeito de medida. A simples mistura com o corpo extirpava da alma a sua parte de forma que confere ordem e medida. Até porque na matéria o defeito de bem é total, e este defeito total de bem é que é propriamente o mal. Longe vai o tempo em que Plotino afirmava: “Puisque, nécessairement, les maux existent ici-bas et circulent dans cette région du monde, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut nous enfuir d'ici”<sup>986</sup>.

E é em conformidade com esta reelaboração própria do mal em Plotino por comparação relativamente ao mal em Platão que levará o neoplatónico a rejeitar uma ideia de fuga como *fugere mundus* e assim a propor uma alternativa própria, todavia não negando a posição platónica mas interpretando-a a seu modo. Ele diz reportando-se justamente a Platão que a expressão platónica “«il faut s'enfuir d'ici» ne doit pas se rapporter aux choses de la terre. «Cette fuite», dit-il, consiste non pas a quitter la terre, mais à y rester et à y vivre «dans la justice et la sainteté accompagnées de la prudence». Comme il le dit «il faut fuir la méchanceté», la méchanceté et ce qui en provient, voilà pour lui le mal”<sup>987</sup>.

Ora esta reinterpretação coloca-o sob a necessidade de reescrever a ideia de retiro num sentido que não colida com a assunção de duas verdades, a não substancialidade do mal e a sua não identificação com o mundo. “Comment donc fuir le mal? — Il le dit: «Non pas en changeant de lieu, mais en acquérant la vertu, et en se séparant du corps car ainsi on se sépare de la matière; car être avec le corps c'est aussi être avec la matière.»”<sup>988</sup>. Acabando, porém, por identificar o mal com a forma e não com a matéria, ao mesmo tempo que continua a reconhecer que é na matéria que o mal está.

É necessário regressar ao problema da purificação. É ele que permite resolver a tensão própria do pensamento plotiniano relativamente ao paradigma da vida retirada. Por um lado Plotino reconhece que a

---

<sup>985</sup> Plotino [*Eneidas*, IV, viii, 7], in Bréhier 1993: 225.

<sup>986</sup> Plotino [*Eneidas*, I, ii, 1], in Bréhier 1989: 51.

<sup>987</sup> Plotino [*Eneidas*, I, viii, 6], in Bréhier 1989: 120 e 121.

<sup>988</sup> Plotino [*Eneidas*, I, VIII, 7], in Bréhier 1989: 123.

maldade da alma resulta do facto da sua mistura com o corpo<sup>989</sup>, daí que teorize que o acesso à virtude pressupõe uma ruptura com os poderes próprios do corpo e é desse afastamento e consequente autonomia que a alma pode constituir-se em alma prudente, temperada, corajosa e justa. Por outro lado, e como já mostrei, é através da ligação ao corpo que a alma leva por diante o papel mais importante da sua função: o de trazer a inteligibilidade ao universo material. Ora essa função pressupõe não uma autonomia relativamente ao corpo mas um ter o corpo à sua guarda. Não há lugar aqui para um desprendimento do corpo.

Em Eneíada I. 2. Plotino é categórico quando afirma que a purificação visa apenas a supressão do elemento de alteridade que constitui o ser (ser no sentido de ente), e não resolve por completo o problema do bem, e esse é que é determinante. A purificação não resolve o problema do bem e do mal: “Si l’être qui se purifie était bon avant d’être devenu impur, la purification suffirait”<sup>990</sup>.

Mas é inegável que a purificação é necessária, uma vez que ela prepara o caminho para que a natureza do ser que se purifica opte pelo caminho que conduz ao bem (caminho não é muito apropriado, uma vez que exprime um percurso, quando como se sabe a purificação favorece imediatamente a união e esta a conversão) isto é pela união com o ser que lhe é conforme e não pelos seres que lhe são contrários. Ora unir-se ao Bem significa voltar-se (dirigir-se) para ele. Neste acto de se dirigir para se voltar para e que posso designar por conversão reside a abertura ao bem através da contemplação.

Como diz Gadamer a propósito do pensamento do bem em Platão e Aristóteles, o ser coloca-se imediatamente na clareira do bem. Esta colocação é transcendental. A contemplação desempenha o papel da luz isto é do objecto visível no processo de visão. Pela conversão, que significa voltar-se inequivocamente para o inteligível e desligar-se da matéria, o ser coloca-se sob a luz da contemplação imediatamente. É pela contemplação que o ser ao colocar-se na clareira da luz, isto é do inteligível tem acesso ao bem.

A alma possuía os sinais da inteligibilidade, mas numa região obscura, para que se tornassem visíveis, nítidos diria eu, era necessário que uma luz viesse alumiar (mostrar). A contemplação é essa luz. Mas foi a conversão, o acto de recusar olhar para baixo e antes para cima, digamos assim, que favoreceu a instauração da luz, e foi a purificação em última instância que expurgou o ser das escórias que permitiam uma inclinação para o mal, e assim disponibilizou o ser para a união com o bem, união volto a dizer que é antes um olhar na direcção certa que concomitantemente é uma recusa categórica em olhar na direcção errada.

E é sempre o corpo e a matéria que estão em jogo, porque no fim de contas é pela purificação que se autonomizam as virtudes e essas, como Plotino diz, radicam numa nova relação com o corpo. Assim a

---

<sup>989</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, II, 3], in Bréhier 1989: 54.

<sup>990</sup> Plotino [*Eneíadas*, I, II, 4], in Bréhier 1989: 55.

prudência surge na condição de que a alma deixe de julgar de acordo com o corpo e passe a agir e julgar por si, a temperança surge quando a alma rompe todos os laços de simpatia para com o corpo e assim por diante.

Quando se liberta desse contacto estreito com o corpo a alma instala-se com determinação no domínio do inteligível e corta com o universo das paixões, torna-se semelhante a um Deus e pode dizer-se que esta alma é dominada pela *phronesis*, virtude cardeal e proeminente. Em minha opinião tanto em Platão quanto em Aristóteles como agora em Plotino, a *phronesis* é a virtude por excelência, aquela que coloca o ser imediatamente no âmbito do Bem. O ser que pela contemplação se coloca no caminho do bem é o ser superiormente iluminado pela *phronesis*. A conversão significa que o ser obedece à *phronesis* antes e mais do que a qualquer outro estímulo virtuososo ou não. O império da *phronesis* significa a colocação automática do ser no domínio do bem e da verdade. O império da *phronesis* assegura a homologia estrutural ser = Bem = verdade e fundamenta todo o intelectualismo platónico e neoplatónico que é optimista e transcendental e que se exprime paradigmaticamente no argumento ontognoseológico. O finalismo transcendental aristotélico do ser para o bem inscreve-se na mesma lógica. Já vimos como em Aristóteles a *phronesis* evolui de uma qualidade prudencial e prática para a dimensão puramente teórica contida na acepção da *phronesis*.

O objectivo da purificação é assim, em última instância, uma separação do corpo e de tudo o que o corpo significa, desde logo o universo das paixões. Neste domínio, e mais uma vez, Plotino aproxima-se do sentido estóico da apatia pela via da impassibilidade<sup>991</sup>.

As eventuais ambiguidades ou no mínimo a possibilidade de ler de forma ambígua em Plotino a questão da fuga simplificam-se de uma forma clara em Proclus. O escolasticismo de Proclus simplifica o que em princípio mantinha uma riqueza de ambiguidades e de contradições que eram no fundo um corolário da própria natureza complexa do problema. Proclus diz assim:

“C’est donc aussi pour l’âme un signe de faiblesse que de cesser de participer au banquet divin et d’être entraînée vers les régions inférieures comme c’est, par ailleurs, un signe de puissance que de se trouver là-haut avant de tomber dans le lieu profond”<sup>992</sup>.

E mais, se

“comme dit Platon, l’âme «lie son sort à celui de la gent mortelle, de celle qui porte la mort en elle, Si, après s’être empli de l’oubli du réel, alourdie, elle tombe à terre» le Tout la conduit alors à la place qui lui convient et la fait passer d’une forme de vie à une autre jusqu’au moment où, comme il est dit dans le Timée, elle change de route, s’engage sur celle qui monte, repousse et laisse loin derrière elle les

---

<sup>991</sup> Plotino [*Eneidas*. I, II, 5], in Bréhier 1989: 56.

<sup>992</sup> Proclus [*Três estudos sobre a Providência, III, Da existência do mal*], in Isaac 1982: 58

nombreux sédiments et les dépôts qui la recouvrent et se trouve conduite jusqu'à l'être en soi, jusqu'à la suprême clarté de l'être"<sup>993</sup>.

Para finalizar de forma muito clara:

“Il nous faut donc aussi nous dépouiller des vêtements que nous avons revêtus dans notre descente et aborder entièrement nus le chemin qui nous mènera d'ici-bas au domaine d'en haut, il nous faut purifier totalement l'oeil de notre âme, instrument de notre vision du réel, il nous faut enfin donner à l'entendement et non plus aux sens autorité sur notre vie intérieure. Car ce qui fait naître en nous le mal, ce sont nos rapports incessants et notre cohabitation avec le mauvais et c'est aussi l'oubli et l'ignorance, dues à ce que nous regardons vers le déraisonnable et l'obscur ce qui par contre, représente le bien pour nous, c'est la fuite hors de ce monde et l'assimilation au divin: car c'est là que se trouvent le bien total, source de tous les biens, et, pour les âmes qui y parviennent, la vie authentiquement pure et bienheureuse"<sup>994</sup>.

A apologia do *fugere mundus* aparece de uma forma nítida e sem ambiguidades.

Mas é evidente que não se pode erradicar um problema por decreto. O platonismo permitia a leitura em que a dramatização da teodiceia se inscrevia numa lógica a que Ricoeur chamou, o patético da miséria. O problema do mal, do qual o paradigma da vida retirada é indissociável, continuou a ser uma preocupação em toda a patrística e escolástica. (J)

---

<sup>993</sup> Proclus [*Três estudos sobre a Providência, III, Da existência do mal*], in Isaac 1982: 58 e 59.

<sup>994</sup> Proclus [*Três estudos sobre a Providência, III, Da existência do mal*], in Isaac 1982: 60.

### III. 5. *Redi ad cor. Terapeutas e katabolé.*

Ao longo da história do pensamento europeu a problemática do retiro e da fuga assume causas diversas, mas elas podem e devem incluir-se numa tipologia restrita, que é a base de toda a compreensão. A variedade empírica e descritiva, consequência de uma fenomenologia que prima pelo esgotamento e pela exaustão, não só não organiza uma compreensão vertical do retiro / fuga como acaba por permeabilizá-lo a contactos espúreos de fronteira. Ora quando por exemplo Orígenes, no *Comentário sobre o evangelho segundo S. Mateus*, afirma que o ensino de Jesus é reservado aos discípulos que ele convocava para um lugar afastado, longe da multidão e no *Contra Celso* se acentua o sentimento de desprezo pela multidão: “Dès l’origine, prévalait chez les auditeurs de Jésus cette leçon capital de son enseignement: le mépris de la vie recherché par la foule et l’empressement a mener une vie semblable à celle de Dieu”<sup>995</sup>, é óbvio que o que se despreza é o modo de vida, mas o desprezo pela multidão que justamente não sabe nem pode levar outro modo de vida, não fica nada descartado. É como se Orígenes realizasse pela sua formação neoplatónica e quem sabe pela sua cultura literária uma espécie de convergência entre uma ideia de afastamento do mundo, um *fugere mundus* portanto, com a ideia de um certo aristocratismo já fixado na célebre expressão de Horácio, *odi profanum vulgus et arceo*. É claro que o segundo momento desta convergência choca com o sentido profundamente popular da religião cristã, mas é compreensível à luz de um certo elitismo espiritual das suas elites. Elitismo que é reforçado pela tradição judaica de eleição, de chamamento, de escolha.

O primeiro elemento da convergência referida apresenta uma gama mais rica e mais complexa de coordenadas metafísicas e existenciais. Pode-se interpretar a ideia de retiro, com o sentido de escondimento, de procura da obscuridade, aliás já entrevista no epicurismo, mas com pressupostos diferentes. Agora interessa explorar a ideia de uma «fuite du regard», que, sabe-se, desempenha um papel fundamental na história das mentalidades. Em boa verdade até a pulsão existencial pela *aurea mediocritas* pode ser entendida nesta perspectiva. Quando lá atrás eu explorava através de Jean Cazeneuve uma ideia de apolinicidade que fomentava a não evidência e a descrição medíocre, estava já implícita uma fuga do olhar, uma determinação para a procura de um lugar à margem, uma forma de viver escondido. Na maior parte das vezes pode-se viver escondido sem o recurso ao esconderijo, antes através da assunção de uma não evidência, de um anonimato, de uma total descrição, outras vezes é mesmo de retiro que se trata. Segundo Jean Lacroix quando há retiro há fuga, e é do olhar dos outros, que se foge, da responsabilidade que esse olhar desencadeia, do remorso que estimula (Pense-se no drama de Oblomoff, a personagem do romance homónimo de Goncharov) etc. Mas em última instância é do olhar de Deus que nos escondemos. Podem inverter-se as considerações de Sartre quando ele apresenta Deus como sendo o símbolo da

---

<sup>995</sup> Orígenes [*Contra Celso*, vol. V], in Borret 1976: 197.

indistinção infinita da presença do outro-aí (*autrui*) dizendo antes que o outro é sempre a expressão do olhar de Deus<sup>996</sup>.

A fuga pode ser um esforço para evitar esse olhar indiscreto estimulado pelo sentimento de culpabilidade. Mas este sentimento estimula uma “dépossession de soi, la négation de la vie et de soi-même, le refus d’exister”<sup>997</sup>, e neste plano a fuga é uma fuga da própria vida. É muito mais do que um *fugere orbis* e mais ainda do que um *fugere mundus*. É uma recusa da própria existência. É uma força de aniquilamento que num estado inicial leva à solidão mais completa.

Deixo agora este trabalho de conceptualização dos fundamentos ontológicos e metafísicos do retiro e vou passar em revista alguns momentos em que a promoção do retiro reforça eventualmente as minhas intuições primordiais.

Em Filon de Alexandria por exemplo a pressão pelo paradigma obrigou o autor a conceber uma dicotomia que opõe os Terapeutas<sup>998</sup> aos Essénios<sup>999</sup>.

E o que representam os Terapeutas? O que significam? que papel desempenham na urdidura conceptual de Filon no sentido do estabelecimento de uma dicotomia existencial? Sem dúvida que eles são os contemplativos, os que de algum modo rejeitam o mundo para se consagrar ao pensamento. Filon procede por oposição lançando primeiro as bases do dispositivo onde os Terapeutas não cabem nem podem caber. Nesse dispositivo construído por exclusão predominam os que “vénèrent les éléments: la terre, l’eau, l’air, le feu”<sup>1000</sup>, ou os que “vénèrent les produits de ces éléments: le soleil, la lune, les autres planètes ou étoiles, l’ensemble du ciel et du monde?”, ainda os que resultaram de um “débordement

---

<sup>996</sup> Oblomov representa o drama da preguiça ontológica, o pânico que representa enfrentar os outros e a própria existência, que nos é devolvida especularmente pelos outros. O recolhimento é progressivo e não acaba nunca, porque algo persiste sempre. Ele deseja uma existência absolutamente plana sem nenhuma evidência, sem nenhum sobressalto. E isso é impossível, porque como diz Alain Finkielkraut na sua introdução à obra de Emmanuel Lévinas, *La sagesse de l’amour*, “on peut faire grève de tout, sauf d’être”. Finkielkraut centra a sua análise a partir da *Odisseia* invertida de Oblomov, que conduz a personagem à inevitabilidade da existência. Ao fim de todas as desistências «il resterait à Oblomov cette oeuvre, ce poids, cette charge, cette entreprise impossible à désister: l’existence». A partir da tragédia de Oblomov constrói Lévinas o conceito nuclear, da sua recusa da ontologia heideggeriana, de «il y a». Em obras como *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *De l’existence à l’existant* e na entrevista a Philippe Nemo, intitulada *Éthique et l’infini*, entre outras, o filósofo trata de demonstrar que não há fuga possível, mas antes o caminho de uma inversão ontológica, relativamente, é claro, à ontologia ocidental que domina a nossa cultura desde Platão até Heidegger. O interesse para esta investigação reside no facto de que a «fuite du regard», à maneira de Oblomov ou outra estará eventualmente condenada ao malogro, ao fracasso e ao insucesso, mas mesmo isso não desmente a estruturalidade dessa procura. E portanto por que não reconhecer que a fuga é também expressão de uma fuga do ser, já que o ente aí está de tal modo confinado que se pode dizer que “l’homme est coincé dans l’être”, cf. Finkielkraut 1984: 19 e 20.

<sup>997</sup> Lacroix 1977: 62.

<sup>998</sup> Pensa-se que eles “pratiquaient l’allégorie, qu’ils composaient des hymnes, qu’ils vivaient en solitaires, priant et faisant abstinence”, cf. Filon de Alexandria [*De officio mundi*], in Arnaldez 1961 : 64.

<sup>999</sup> Quanto aos essénios pensa-se que eles “étaient une secte juive volontairement coupée du judaïsme officiel et qu’ils avaient été, dans une certaine mesure, influencés par des idées de type gnostique et iranien”, cf. Filon de Alexandria [*De officio Mundi*], in Arnaldez 1961 : 64.

<sup>1000</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

d'intempérance juvénile”, ou finalmente os que mantêm “commerce passionné avec des femmes mortelles”<sup>1001</sup>.

Nenhum deles corresponde aos Terapeutas uma vez que estes são mobilizados por uma aspiração mística que se traduz por um esforço constante “d'apprendre a voir clair”, que “s'attache à la contemplation de l'Être, s'élève au-dessus du soleil sensible et jamais ne délaisse cette règle de vie qui mène au parfait bonheur”<sup>1002</sup>. E o que os motiva também em conformidade com o seu estatuto é o abandono dos bens, uma vez que pelo seu “désir d'immortalité et de vie bienheureuse leur faisant croire qu'ils ont déjà terminé leur vie mortelle, ils laissent leurs biens a leurs fils, à leurs filles, a leurs proches: de propos délibéré, ils les font hériter par avance”; e aqueles que “n'ont pas de famille laissent tout a leurs compagnons, à leurs amis”. Uma vez que é a todos os títulos lógico que “ceux qui ont saisi d'emblée la richesse de la vision spirituelle abandonnent la richesse aveugle à ceux dont l'intelligence est encore aveugle”<sup>1003</sup>.

Os bens materiais para os outros porque o alimento dos terapeutas era a filosofia, a contemplação, o alimento espiritual “car la gestion des richesses et des biens absorbe le temps; et c'est une bonne chose d'économiser le temps, puisque selon le médecin Hippocrate: «La vie est courte, la science est longue»”<sup>1004</sup>.

Mas não é tudo. Mobilizados pelo desejo da aspiração mística, desembaraçados dos bens terrestres que só prejudicam a verdadeira existência eles procuram a solidão e para isso

“ils fuient sans se retourner, abandonnant leurs frères, leurs enfants, leur femme, leur père, leur mère, leur nombreuse parenté, leurs chers amis, la patrie où ils sont nés et où ils ont été nourris, car la force de l'habitude aussi exerce un très puissant attrait. Et ils ne vont pas s'établir dans une autre cite, malheureux qu'ils sont, tristes esclaves qui demandent à leurs propriétaires de les vendre, parvenant a changer de maître, non à se libérer — car toute cité, même la mieux réglementée, est pleine de tumulte et d'agitation indescriptible, qu'on ne saurait endurer une fois qu'on a pris la sagesse pour guide —, c'est en dehors des remparts qu'ils séjournent, dans des jardins, des domaines isolés, à la recherche de la solitude; ce n'est pas qu'ils cultivent une misanthropie inhumaine, mais parce qu'ils savent qu'il est inutile et nuisible de se mêler a des gens de caractère dissemblable”<sup>1005</sup>.

E cá está de novo o *odi profanum vulgus*, eventualmente sem o *arceo*. Aqui está toda a problemática da fuga, do abandono, como se os outros, a cidade, a multidão representassem uma espécie de malefício de que se devessem purgar. Acabariam por constituir verdadeiras colónias das quais a mais célebre é a do lago Maréotis. Os melhores estanciariam aí como numa verdadeira escola de formação

---

<sup>1001</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

<sup>1002</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

<sup>1003</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

<sup>1004</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

<sup>1005</sup> Filon de Alexandria [*Vita contemplativa*], in Daumas 1963.

mística e contemplativa, constituindo uma elite espiritual. A contemplação é o seu *métier* assim como a prática regular das orações a Deus.

A vida dos Terapeutas de Filon de Alexandria é um dos modelos essenciais do paradigma da vida retirada conquanto não esgote a sua riqueza. A posição de Santo Agostinho até pelo seu papel de predador vai antes no sentido de uma fuga para o interior de si mesmo, *redi ad cor*<sup>1006</sup>, ou como diz Aimé Becker: «Le retour à l'intériorité et à l'être», uma vez que é aí que reside «la patrie du bonheur»<sup>1007</sup>. O coração é o lugar de asilo, o retiro por excelência porque o coração, quer dizer a interioridade, é esse lugar escondido da nossa vida mais pessoal. Para quê procurar «ailleurs», se o lugar longe do mundo está dentro de nós, incólume e intocado. Asilo sagrado, retiro misterioso. E não é por acaso que Santo Agostinho inaugura o estilo confessional e existencial na cultura europeia. O coração torna-se assim o refúgio sempre disponível para todos os que momentaneamente não aguentam a sua própria miséria. É nesse sentido que ele é topos de retiro. Porque possui tudo de um verdadeiro retiro, de uma pátria de retiro. A sua lonjura, distância infinita mesmo, na perspectiva do lugar da máxima profundidade uma vez que ele é metáfora da consciência, de intimidade, de interioridade. Mas também a solidão total. O silêncio do coração e a distância configuram um lugar ermo, longe do rumor do mundo. Mas é deste lugar escondido e profundo que chega o rumor do verbo através da escuta da voz da consciência.

O *redi ad cor* é mais do que apenas um regresso ao coração, é um regresso à consciência, à consciência da interioridade e à interioridade da consciência. E esse lugar é também o lugar que possibilita o acesso à transcendência, como se o lugar do coração fosse o lugar de Deus dentro de nós. “Redi ad cor, et inde ad Deum. De proximo enim redis ad Deum, si redieris ad cor tuum”<sup>1008</sup>. Então o lugar aparece como um lugar de repouso, um lugar não inquieto, etc. E é aqui que está o cerne da questão. A solidão e o retiro visam justamente a procura deste morar próximo de Deus, porque este modo de morar assegura a harmonia e o equilíbrio uma vez que o mundo e a vida social com todo o tipo de bens supérfluos e ilusórios provoca a dispersão, o sentimento de alienação e instabilidade, a erosão da tranquilidade, da paz, etc. Mora na unidade! Diz o psalmista. Ora a corrente vertiginosa do mundo desune, altera, desequilibra, gera a multiplicidade pela multiplicidade das suas propostas, pela multiplicidade dos seus desafios etc. A fuga e o retiro procuram pôr termo a esta corrente insensata, a esta vertigem fatigante. O ser procura a unidade, a paz e o repouso<sup>1009</sup>. Toda a problemática do retiro se

---

<sup>1006</sup> *Redi ad cor, et inde ad Deum. De proximo enim redis ad Deum, si redieris ad cor tuum.*

<sup>1007</sup> Becker 1967.

<sup>1008</sup> Becker 1967.

<sup>1009</sup> Repouso que Ireneu de Lyon identificou com a submissão a Deus, cf. Ireneu de Lyon [*Contra as heresias*. IV, 37 / 2], in Rousseau 1991.. O repouso é um desejo estruturante do ser. O que é que o ser procura com todas as suas forças? Como Santo Agostinho diz na *Civitas Dei*, «que veut-il sinon la paix, et un repos à l'abri de toute importunité, de toute violence, de toute terreur?». Mas ainda mais esclarecedora é a posição de Filon de Alexandria relativamente ao repouso. O repouso adquire uma



condensa nesta modalidade do retiro interior. Eu penso que o retiro contém sempre, mesmo se inconscientemente, esta ideia de transcendência.

Se a fuga agostiniana é para dentro, em Plotino como já se viu é para o alto, espécie de hipostase inversa, do mundo para o uno. Metaforicamente falando deve reconhecer-se que o retiro representa um esforço para a recuperação da unidade que a vida em sociedade põe em causa. O conceito moderno de alienação é uma forma de perspectivar a processão das hipostases do uno até à matéria isto é ao mundo e o sentimento de unidade perdida, fenomenologicamente perdida.

A apatia estóica acompanhada do sentido de um «repli sur soi-même» é já uma forma de isolamento ativo. Esta linha de pensamento está presente na patrística alexandrina e no seu indesmentível gnosticismo cristão, o próprio S. Paulo se refere abundantemente à *gnosis*, sem que isso signifique qualquer forma de recaída no dualismo gnóstico tradicional. E está, em particular, em Clemente de Alexandria, embora o sentido da apatia se reduza de facto à denegação da paixão. Mas é justamente nesta apatia e impassibilidade que reside o sentido da renúncia destes gnósticos. Jamais Clemente de Alexandria poderia colocar de lado o sentido da perfeição da fé que o conhecimento proporciona, e nessa medida percebe que deve o filósofo cristão desembaraçar-se de qualquer forma de concupiscência. A autarcia do gnóstico cristão é apenas profilática e visa não o isolamento mas a partilha. É assim uma forma de abertura para Deus através do outro. Neste plano não pode falar-se em sentido do retiro, embora na renúncia às paixões se cultive um esboço de fuga das coisas do mundo. A vida muito discreta de Clemente de Alexandria a partir de 202 quando se instalou na Capadócia até à sua morte que terá ocorrido entre 212 e 217, diz-nos que viveu estes últimos anos em retiro, escondido do mundo. A sua vida pública que culmina com a direcção da escola de Panteno em Alexandria, foi assim interrompida em 202. A partir daí tudo o que se sabe chega através de informações do bispo Alexandre de Cesareia. É durante estes anos que escreve os oito livros das *Stromatas*, pelo que o retiro tem aqui o significado da criação das condições ideais para a produção intelectual sempre apologética no entanto.

Pode de facto falar-se de um culto da vida retirada que consagra de resto uma atitude contemplativa relativamente ao problema da felicidade assim como à função soteriológica dessa mesma atitude contemplativa e que Clemente exprime na *Stomata* VII, 10; 55, 7, quando identifica o seu sentido

---

simbolização religiosa em articulação com o problema do bem e do mal. De algum modo como em Platão e Aristóteles se estabeleceu a dicotomia limitado / ilimitado como homologia do bem e do mal, assim também em Filon de Alexandria se estabeleceu que a oposição repouso / movimento é idêntica à oposição entre o bem e o mal. Transcrevo toda a citação: “Pour cette raison encore, Moïse, grand en toutes choses, présente, dans la loi sur la lèpre, le mouvement, son extension et sa diffusion comme impurs, et le repos comme pur. Il dit en effet: « Si la tache se répand sur la peau, le prêtre le déclarera impur; mais si la tache reste à la même place et ne s'étend pas, il le déclarera pur » (Lév. 13, 22-23). Si bien que le repos, puisqu'il est l'arrêt des maux et des passions de l'âme — dont la lèpre est le signe — n'est pas responsable, tandis que le mouvement et le transport sont accusés, comme il convient. C'est à peu près la même chose qui est contenue dans les oracles sur la Genèse, mais plus nettement. Il lui est dit en effet: « Tu as commis une faute, reste tranquille » (Gen. 4, 7). Commettre une faute, parce que c'est se mouvoir et passer à l'acte, par rapport au mal, est coupable. Mais rester tranquille, parce que c'est être en repos et immobile, est innocence et moyen de salut”, cf. Filon de Alexandria [*De Sobrietate*], in Hadas-Lebel 1962: 149 e 150.

da apatia com a serena e íntima comunhão com Deus através do amor e do conhecimento. Faz-se assim a convergência do amor, com a gnose e com a impassibilidade. Esta viagem da fé até ao amor, passando pela gnose, configura o modo específico do desapego às coisas do mundo, consubstanciadas, estas, nas paixões. Atingido o estado da apatia do gnóstico cristão só o corpo fica visível e ligado às coisas mundanas, diz Clemente na *Stromata* 6,9; 71,1; 75,3; Há portanto um élan que fundamenta uma ideia de fuga espiritual e contemplativa.

Ora o que no pensamento de Clemente pressiona para a contemplação activa resulta da própria concepção do seu gnosticismo, que não tem nada da racionalidade natural. Na *Stromata* V, em todo o 12º capítulo (da página 78 à página 82), Clemente leva por diante a fundamentação da incognoscibilidade de Deus, o seu carácter de inacessibilidade, a sua radical transcendência e inefabilidade, o carácter abscondito e desconhecido, e atrevo-me a dizer que é com Clemente de Alexandria e apesar da importância atribuída na sua obra ao conhecimento, à gnose e ao logos, que começa a pré-história da teologia negativa, e da inversão ontológica. O mais interessante é que estes primeiros caboucos da negatividade teológica começam a ser fundamentados a partir não só dos textos vetero e neotestamentários mas sobretudo a partir da tradição filosófica helénica e pagã: Platão (*Timeu*, 28 c, 3-5; VIIª carta, 341 e, 6; *Fedro* 246 c 1; 247 b 3; 255 d 1; *Ménon* 99 e 4-7; 100 b 2-3), a tradição órfico-pitagórica (fr. 5, 9-11. 15-17 Abel; fr. 245, 8-10. 14 -16 Kern), Sólon (fr. 16 Diehl), Empédocles (fr. 133 D.-K; *Katarmas*) e Aristóteles (*Segundos Analíticos* I, 2, 71 b 20 s), I, 2, 71 b 20 s). À boa maneira dos anacoretas e de toda a vida monástica em geral, Clemente considera que o corpo se reduzirá ao uso do que é estritamente indispensável a fim de que desse modo frugal e ascético possa impedir a sua dissolução.

O que eu quero deixar bem claro é que sempre que se promove a luta contra as paixões, contra o mundano, o terreno, enfim tudo aquilo que é da ordem do sensível e, ao mesmo tempo, se promove como objectivo e ideal de perfeição a vida teorética e contemplativa está latente, inequivocamente, uma qualquer forma de retiro. E é por isso que eu penso que tanto quanto ao epicurismo ou ao cinismo é ao neo-estoicismo cristão que se deve uma grande parte da responsabilidade pelo retiro no quadro da cultura cristã. É uma dívida paradoxal uma vez que a polémica epicuristas *versus* estóicos passava justamente pela crítica severa dos estóicos relativamente ao retiro epicurista entendido como uma fuga cobarde e o seu modo de vida retirado um comportamento pouco viril senão mesmo feminino<sup>1010</sup>.

Também Orígenes se retirou para a Capadócia com a idade de 45 anos, depois de alguns episódios decepcionantes e depois de, tal como Clemente, ter sido professor na escola catequética de Alexandria, onde foi também director entre 203 e 230.

---

<sup>1010</sup> Mas é muito evidente que o retiro que o epicurismo propõe e o retiro ditado pelos cristãos sob a influência ascética do neo-estoicismo são estruturalmente diferentes. O primeiro é sempre e só um *fugere urbem*, enquanto o segundo pela sua radicalidade é sobretudo um *fugere mundus*.

Em Orígenes, é o conceito de *katabolé* que encerra uma psicologia pessimista relativamente à existência no mundo por parte dos homens e subentende um *fugere mundus* mais alegórico que real. O pensamento origenista é neste plano da relação da alma com o corpo muito especulativo e aí se engendra uma narrativa fantástica e fantasista ao mesmo tempo, onde se volta a falar de exílio, queda, degredo etc.

Seja como for, o mundo só existe porque era necessário encontrar um reino para uma família de almas situadas, em termos de gravidade do erro, entre os anjos e os demónios. O mundo resulta da queda como uma necessidade instituída para a corruptibilidade. E portanto o mundo é liminarmente constituído como castigo, e sendo assim a sua instituição não é uma criação mas antes uma apostasia (*katabolé*). A natureza contraditória do mundo e da matéria reside no facto de que representando ela um castigo ela representa também uma fonte de salvação, pela expiação do pecado<sup>1011</sup>. Mas neste contexto a vida terrena e o mundo são equiparados a uma espécie de purgatório possível para alguns e seguramente um passo para a punição eterna para muitos. A matéria é um castigo e possibilidade salvífica.

Parece-me que Orígenes combina nesta forma de teodiceia muito precisa a articulação possível entre a Eneida I de Plotino e a IV. Com a diferença de que agora a salvação é estritamente individual e não se visa a salvação do mundo que em Plotino desempenhava um papel decisivo para a harmonia cósmica do todo, como de resto no Timeu. O sentido individual do pecado, do castigo e da salvação configura-se no novo ambiente religioso, onde na definição do mal entra a questão do livre-arbítrio, que não cabia no intelectualismo optimista do classicismo. Mais uma vez o fundamento ontognoseológico para a questão do bem e do mal exclui o livre-arbítrio. É a metafísica cristã que introduz uma nova odisseia, a odisseia do pecado, da culpa e da salvação individual assim como da responsabilidade plena e da plena liberdade. O que aparece já sob a forma de uma quase intuição só atingirá a plenitude do seu sentido com a Escolástica Franciscana.

Noutro ponto se insinua uma clara desvalorização do mundo, e reside na ideia antiga e pervivente até aos nossos dias, e que em Orígenes aparece já com muita força, a ideia de uma destruição do mundo. E mais uma vez com dupla conotação: destruição-castigo e destruição-salvação. Todos os textos escatológicos e apocalípticos pressupõem esta economia soteriológica que em Orígenes configura um regresso de todas as coisas à sua pureza inicial, ao seu estado anterior à queda. Assim a apocatástasis origenista é uma forma bem conseguida da consciência de um retorno ao paraíso e portanto da nostalgia dinâmica desse paraíso. Nostalgia do futuro parece-me. O mundo é assim um intervalo, que só tem valor na perspectiva do todo, de todo o processo que é um processo salvífico mas também uma condenação eterna. A duplicidade do mundo em Orígenes permite alimentar a ideologia do *fugere mundus* mas também o contrário.

---

<sup>1011</sup> Já em Plotino o mundo representava uma queda, uma descida, mas ao mesmo tempo ele contém uma possibilidade salvífica até para a alma.

### III. 6. Para uma composição da ideia de retiro no século XVIII.

O retiro no século XVIII encaminha-se de preferência para o campo, aliás o retiro, seja em que época for, tem quase sempre essa finalidade. É claro que os pressupostos podem radicar na procura da interioridade, na elevação ascética, no desejo de purificação, na prossecução de uma vida contemplativa, na realização de um modo de vida de solidão e repouso, a verdade é que a natureza aparece sempre como o receptáculo ideal para a realização real e prática desses objectivos. Tanto a *pastoral* idílica como a *pastoral* geórgica, como a *pastoral on the self*, o cenário ideal é o campo, a natureza, lugar de evasão por excelência<sup>1012</sup>. A natureza possuiu sempre esse tipo de prestígios: simplicidade, autenticidade, capacidade regenerativa etc. Ora o século XVIII, através do optimismo racional, fomenta a ideia de uma natureza benevolente, o que potencia as já de si enormes potencialidades da natureza para albergar o retiro. De resto a natureza aparece sempre compreendida por oposição à cidade, à metrópole. Tudo aquilo de que as metrópoles representam a negatividade encontra o seu oposto positivo no ambiente campesino, rural, no contacto com a natureza. E nem vale a pena discriminar de tão óbvio.

Um outro aspecto que não pode deixar de se ter em conta relativamente ao retiro, no que diz respeito ao século XVIII, é que durante este século se alarga poderosamente, do ponto de vista social, o leque de potenciais usufrutuários. Ao retiro na antiguidade, à semelhança dos epicuristas e dos terapeutas, por exemplo, associa-se a ideia de elite intelectual e espiritual, sábios, anacoretas, santos, eremitas, contemplativos, ascetas, etc. Ora o retiro democratiza-se e abrem-se as portas às classes médias<sup>1013</sup>. Não é que não estivessem contidas todas as possibilidades que mais tarde ou mais cedo conduziram à *pastoral on the self* e estavam contidas desde logo nos paradigmas literários horacianos: o *beatus ille* que pressupõe o retiro geórgico, purificador através do trabalho rural que é duplamente regenerativo, o *hoc erat in votis* que pressupõe o idílio e o ambiente sereno, o *odi profanum vulgus et arceo*, que subentende o estado de espírito que potencia a ideia da *pastoral on the self* e onde se evidencia a ideia do artista, do intelectual, mas também da figura pública, que necessita do isolamento da turba para potenciar e exercitar as suas faculdades criativas, intelectuais, de reflexão e pensamento. E neste sentido articula-se facilmente com o paradigma temático horaciano do *otium cum dignitate*<sup>1014</sup>. Mas o século XVIII assitiu ao

---

<sup>1012</sup> A ideia de que a fuga, sobretudo para o campo possui um efeito regenerador, e também que o retiro espiritual que pode favorecer sobretudo às elites intelectuais e espirituais foi já no século XVIII enfatizado por La Mettrie: “Parce que le philosophe même est obligé de se fuir, pour se retrouver; qu’on ne goûte jamais mieux la sagesse, qu’après s’être un peu livré à la folie”. [La Mettrie 1775], in *Studies on Voltaire* cxxxiv / 8 (113-217): 210.

<sup>1013</sup> Louis Trenard mostra bem o papel do campo e do retiro na prossecução de um ideal de felicidade no século XVIII, quando afirma: “De façon positive, la vie champêtre apparaît exemplaire, Il suffit de quitter la ville pour constater une métamorphose, une régénération de l’être. Retiré à la campagne, le citadin compense la perte d’innombrables plaisirs par l’exercice de la bienfaisance”, in Trenard 1963: 327.

<sup>1014</sup> Como se sabe este paradigma que no caso de Horácio possui uma coloração epicurista foi adoptado por Séneca com uma coloração um pouco mais estóica. Na epístola moral 68 do Livro VII das *Cartas a Lucílio* ele considera que um sábio não se deve vangloriar do retiro. O conselho que dá a Lucilius é muito expressivo e traduz a ambiguidade estóica sobre o assunto: “cache-toi

desenvolvimen- to desta última forma de retiro ao mesmo tempo que assistiu ao progressivo esvaziamento dos outros modos. Estes modos resistiram na literatura, mas na vida real o que triunfou foi o outro modo. E na maior parte das vezes verifica-se uma contaminação eclética das várias forma de retiro. A todos é todavia comum a ideia de purificação e de regeneração associada a um lugar de serenidade e de paz, à margem dos vícios da cidade, dos seus chamamentos alienantes, enfim do perigo existencial mas também ético e metafísico que representam os seus excessos

Progressivamente, o *leitmotiv* da simplicidade e de uma vida temperada sobrepõe-se lentamente a todas as outras motivações. E portanto, nem valeria a pena insistir sobre isso, o que anima e fundamenta o retiro setecentista é convergente e afim do que anima a mediocridade e a mediania. E é no fim de contas a rejeição da *ubris* e a opção pelo universo existencial da moderação, da temperança e da prudência.

Tenho para mim que a fuga das cidades adquire no século XVIII, cada vez mais um significado ético. Por um lado pela revivescência das filosofias helenísticas, em particular o estoicismo e o epicurismo, mas até influenciados pela moral cristã. É credível aceitar a ideia de uma revolta sentimental e moral contra a vida intolerável das grandes cidades.

Nos textos que pude analisar, cobrindo um vasto leque de situações, de países e de tempos, embora sempre no quadro do século XVIII, desde Misson até Defoe, pude reconhecer claramente a persistência de um arrazoadado de fundamentos para o retiro na linha estrita da fundamentação do nosso modelo global de mediania e mediocridade. Daí que em todas esas obras se encontre a crítica sistemática de todos os elementos estruturantes da *ubris*: vaidade, ilusão, grandeza, poder, tumulto, perigo, glória, ambição. E daí também que pelo contrário se evidencie a revalorização de todos os elementos apolíneos e medianos, aqui e ali tingidos claramente e mesmo impregnados de valores cristãos. E por isso não se estranha a ênfase que se coloca em: a paz, a simplicidade, a modéstia, a ausência de perigos, a ausência de riquezas, a ausência de ambição, etc. Muitas vezes o elemento religioso cristão, bem entendido, faz entrar na composição do quadro a ideia de que este ambiente, medíocre, simples, modesto, ao abrigo do desejo e da vaidade, abriga mais do pecado e de todas as más tentações, além de que favorece um recolhimento interior, na linha do *redi ad cor* de Santo Agostinho, recolhimento esse que agudiza o poder de observação e desse modo favorece o diagnóstico sobre os males citadinos ao mesmo tempo que radicaliza o juízo. E como não podia deixar de ser lá aparece a desordem como conceito nuclear que estrutura o domínio do mal e do pecado. Noutros caso é feita a promoção e apologia do retiro, ao qual se associam as

---

dans la retraite, mais cache ta retraite même” (68, 1). No entanto apressa-se a tranquilizar o seu discípulo: “L’exemple des stoiciens, à défaut de leur doctrine, autorise cette entreprise, tu peux en être sûr ; en fait leur doctrine l’autorise également” (68, 1). E depois de um breve excuro justificativo da aparente contradição, volta ao tema inicial, culminando o seu conselho na célebre expressão *Gloriari otio iners ambitio est*, que quer dizer: «a vanglória do ócio é estúpida ambição». Mas vou referi-la no seu enquadramento próprio : “Et maintenant je reviens à la règle que je te recommandais en commençant: que ta retraite reste ignorée. Abstiens-toi de t’attacher l’enseigne de la philosophie ou de la retraite. Présente autrement la résolution : appelle-la raison de santé, état de faiblesse (...) Se faire gloire de son loisir, c’est sottise ambition”, cf. Séneca [*Cartas a Lucílio*, 68, 3], in Veyne 1993 : 776.

ideias de afastamento, esconderijo, tranquilidade e paz, claramente na linha da *lathe biosas* epicurista. A casa afastada e escondida é epicurista. O elemento medíocre envolve o cenário já que na definição do espaço e na descrição da casa se evidenciam claramente a modéstia de recursos e a dimensão reduzida de tudo onde ao contrário do luxo e do grandiloquente se valoriza a proporção, a comodidade, o conforto simples. Em resumo a valorização de um profundo e estrutural sentido do equilíbrio e da harmonia. Mas penso que se há uma ideia guia, é a ideia de repouso por oposição à agitação da vida citadina. Também se deve ter em conta o peso negativo da multidão na cidade como fonte de indiferenciação. É verdade que a apolinicidade estimula uma indiferenciação social, mas não uma indiferenciação psicológica, uma alienação. O campo e o retiro, pelo contrário permitem uma descrição social mas favorecem a individuação, a autoconsciência de si mesmo, que por sua vez favorece a reflexão e através dela um maior autodomínio sobre o tempo e controle sobre a própria realidade. Como já acentuei é a natureza que, quase sempre, legitima em pano de fundo a própria ideia de retiro. Uma natureza que convida ao recolhimento no seu seio. Por outro lado ainda na linha dos argumentos da apologética percebe-se que no ambiente intelectual e moral de uma civilização cristã, é importante que se sinta que por detrás do cenário está o criador. A natureza, esta natureza tão perfeita e tão benevolente, coloca o ser mais próximo do seu criador. Assim o retiro para o campo representa uma aproximação de Deus, uma vez que aí o homem está tão próximo de uma criação sua que dela faz harmoniosamente parte. A perfeição e benevolência da natureza são homólogas da perfeição e bondade do criador. A natureza justifica Deus, Esta relação entre apologética e vida retirada é por exemplo muito evidente em Pluche, que reiteradamente promulgou o retiro assim como o ideal de vida simples.

É particularmente emblemática a concepção de vida retirada de Prévost. Antes de mais porque ela se situa claramente na linha do *hoc erat in votis* de Horácio, depois porque se hipertrofia o elemento de solidão, que é a meu ver determinante na filosofia do retiro, e finalmente porque se cultiva aí a ociosidade mas *cum dignitate* à maneira de Horácio ou de Séneca. O paradigma é essencialmente clássico. Frugalidade, moderação, simplicidade e solidão.

O julgamento da vida citadina é abundantemente glosado em simultâneo com a promoção da vida simples e retirada. Serve de modelo o que diz Prévost no *Manon Lescaut*, quando se refere ao facto de que as cidades não são o lugar ideal para o exercício da virtude. Saint-Évremond, assim como Bolingbrooke, situava-se nas antípodas das posições que promoviam a vida simples e retirada. Saint-Évremond pode mesmo colocar-se na linha de pensamento do libertinismo setecentista. Este é mais um motivo para não aceitar a conotação do libertinismo hedonista com a tradição epicurista, uma vez que o epicurismo é, de todas as filosofias helenísticas, a que, de uma forma mais consequente, assumiu a vida à margem do tumulto citadino e o retiro em contacto com a natureza, sobretudo determinado pelo culto da *lathe biosas* e superiormente informado pela *phronesis*, como se pode ver na máxima XIV onde o sábio

afirma: “la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l’écart de la foule”<sup>1015</sup>. Não tenho dúvidas de que Horácio através do seu mestre epicurista Siro deve ter tido acesso a esta máxima se tivermos em conta as similitudes que apresenta com a XVIII epístola dedicada a Lollius, quando a dado passo, e a epístola é um hino à mediania, o poeta afirma: “aimer les chemins écartés, les sentiers de une vie ignorée”<sup>1016</sup>. A epístola de Horácio, aproveito para fazer menção, é a todos os títulos emblemática da estrutura complexa do ideal de vida simples e retirada, uma vez que combina de forma magistral o ideal de metriopatia aristotélico: “La vertu, c’est un moyen terme entre deux extrêmes, également éloigné de l’un et de l’autre”<sup>1017</sup>, com o sentido da impassibilidade própria dos estóicos e ainda com uma serenidade que roça a ataraxia epicurista, reforçada pela problematização de uma vida totalmente discreta e anónima. A epístola contém ainda um elemento platónico que aparece sob a forma de uma glosa do tema central do *Ménon*, o de saber “si la vertu s’obtient par l’étude, ou est un don de la nature”<sup>1018</sup>. Ora esta é a primeira questão que *Ménon* coloca a Sócrates logo na primeira fala do preâmbulo: “Pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu s’acquiert par l’enseignement ou par l’exercice, ou bien si elle ne résulte ni de l’enseignement ni de l’exercice, mais est donnée à l’homme par la nature, ou si elle vient de quelque autre cause encore?”<sup>1019</sup>. Horácio simplifica o que em Platão é complexo, mas compreende-se pela natureza do texto. Diria que se está em presença neste texto de toda a riqueza, ainda que ecléctica, do medioplatonismo. E daí que apareçam no texto elementos helenísticos cruzados com elementos platónicos e aristotélicos. A definição de virtude através do *mésotes* aristotélico é a este nível paradigmático.

É absolutamente admirável o modo classicizante como o Abade Pluche no seu *Spectacle de la Nature* de 1733 faz a apologia do regresso ao campo: “L’homme innocent avait été destiné dès le commencement à cultiver la terre: nous n’avons point perdu le sentiment de notre ancienne noblesse. Il semble au contraire que tout autre état nous asservisse ou nous dégrade. Dès que nous pouvons nous affranchir, ou respirer quelques moments en liberté, une pente secrete nous ramene tous au jardinage”<sup>1020</sup>. Este texto é devedor, pelo tema, do *beatus ille* horaciano, ainda que no texto, o Épodo II do poeta venusiano, o tema se incline para uma certa forma de trabalho campestre, que Pluche não explore em particular: “Heureux celui qui loin des affaires, comme les generations d’autrefois, travaille avec ses boeufs les champs paternels, sans souci de l’usure; qui n’est point éveillé comme soldat par l’éclatante sonnerie de la trompette; qui n’a pas à redouter la mer en fureur; qui fuit le forum et les fières maisons des

<sup>1015</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 235.

<sup>1016</sup> Horácio [*Obras*, Ep. XVIII], in Richard 1967: 241.

<sup>1017</sup> Horácio [*Obras*, Ep. XVIII], in Richard 1967: 236.

<sup>1018</sup> Horácio [*Obras*, Ep. XVIII], in Richard 1967: 239.

<sup>1019</sup> Platão [*Menon*, 70a], in Croiset 1992 b: 234.

<sup>1020</sup> Pluche [Tomo II, entrevista v].

grands personages”<sup>1021</sup>. É verdade que o desiderato dos textos é diferente ideologicamente falando, por um lado porque no texto horaciano se acentua o elemento geórgico enquanto no texto de Pluche se acentua o elemento bucólico presente na ideia forte de jardinagem, e ainda porque a natureza se sobrecarrega em Pluche de um significado religioso que não apresenta em Horácio, embora em ambos se vislumbre o poder regenerador da natureza assim como a clara valorização da actividade agrícola relativamente às outras actividades mais marcadamente citadinas, o comércio e o artesanato. O texto de Pluche é religiosamente apologético, enquanto a apologia horaciana é meramente moral. Em Pluche evidencia-se a recuperação de uma inocência que a cidade corrompeu e em Horácio evidencia-se o culto de uma mediania cujo dispositivo ideológico se situa nos antípodas do dispositivo ideológico da *ubris*, que o texto mostra à saciedade através da condenação implícita da grandeza, da ambição, da usura, do poder militar ou outro. A metamorfose que se opera quando se passa de um texto para o outro é a metamorfose que sofreu o modelo da mediania clássica para o modelo da humildade modesta do cristianismo. O modelo da *aurea mediocritas* clássica tendo suportes estruturais que são de natureza religiosa no sentido lato, ajusta-se a partir do helenismo a um registo puramente ético e moral sobretudo em Horácio, já que em Virgílio persistirá um halo de religiosidade no mínimo latente, enquanto que o mesmo modelo ao sofrer a metamorfose imposta pelo universo ideológico do cristianismo, apontará para uma dimensão soteriológica, que conduzirá as propostas para o limiar de uma aspiração mais metafísica que ética ou ontológica. É aí que reside a diferença. Se em ambos os registos se pode entrever a exsudação de um sentimento de nostalgia, este sentimento é, no primeiro caso, puramente reparador, ético e moral, mas num sentido pragmático, enquanto que, no caso cristão, o mesmo sentimento adquire um carácter salvífico ou até escatológico. Num caso a natureza cuida, noutra caso a natureza salva.

A lógica do modelo de vida retirada ao longo do século XVIII irá cada vez mais no sentido de uma crítica e até condenação severa relativamente às ilusões da vida citadina. O que nela se prende com a vaidade, a ilusão de grandeza, o tumulto que gera a insatisfação, a agitação doentia que se prende com objectivos que analisados com rigor se transformam imediatamente em vazio e em nada, senão mesmo em perigo e perdição, constitui o horizonte de toda a crítica e condenação. Todas as ambições aparecem como desejos desregrados, desordenados, até mesmo insensatos. Em boa verdade estamos na presença de uma hierarquização à boa maneira clássica entre os bens verdadeiros e os bens aparentes e secundários.

E ainda que alguns ensaístas procurem aproximar esta atracção pela natureza com o universo mental do século XIX, eu penso que o que se lê sempre nas entrelinhas é a recuperação do tema horaciano do *hoc erat in votis*. Não cabe na gestão deste texto um trabalho exaustivo de comparação entre os dois tipos de textos em presença. Importa um exemplo apenas para mostrar a persistência do modelo.

---

<sup>1021</sup> Horácio [*Obras, Épodos*, II], in Richard 1967: 130.



Em *Manon Lescaut* de Prévost, que é um bestseller e um texto exemplar, um entre outros, como Cleveland, a dada altura lê-se o que se segue: “Je formais là-dessus d’avance un système de vie paisible et solitaire. J’y faisais entrer une maison écartée, avec un petit bois, et un ruisseau d’eau douce au bout du jardin; (...) un petit nombre d’amis vertueux et de bon sens”<sup>1022</sup>.

E agora compare-se com a versão francesa do *hoc erat in votis* do poeta venusino: “Mes souhaits? Les voici: une terre dont l’étendue ne serait pas tellement grande, un jardin, près de la maison une source, enfin un bouquet de bois. (...) O nuit! Repas dès dieux! Nous mangeons, mes amis et moi, devant mes dieux lares, (...) puis nous causons, (...) mais des sujets qui nous intéressent davantage et qu’il est fâcheux de ne pas traiter: est-ce la richesse ou la vertu qui donne le bonheur? Est-ce l’intérêt ou le bien qui est le fondement de l’amitié? Qu’est-ce que le bien? Qu’est-ce que le souverain bien? Voilà l’objet de nos discussions”<sup>1023</sup>.

Os temas mais nobres do modelo mediano e do modelo de retiro estão lá todos, em particular a presença dos amigos. A amizade é considerada pela melhor tradição clássica absolutamente imprescindível para a prossecução do ideal de vida feliz. E a própria discussão dos dois temas da felicidade e da *amicitiae* (*philia*) aparece na reflexão medioplatónica como um tema recorrente. Horácio deve ter lido Cícero, até pela forma como coloca o problema, mas também Aristóteles. No entanto é na filosofia epicurista que a questão da amizade adquire uma acuidade maior.

Para Aristóteles a amizade ou é uma virtude ou então acompanha a virtude e é sem equívocos o mais importante bem dos chamados bens externos. Aristóteles elabora de uma forma muito completa as múltiplas acepções possíveis da amizade, ligando-a muito lucidamente ao interesse utilitarista, ao prazer próprio e à virtude, (virtuosa, delectável e útil) para depois reconhecer que só na acepção virtuosa se está na presença da amizade total e perfeita.

Deve aqui ter-se em conta que o facto de a amizade na cultura grega nunca ter chegado a dissociar-se completamente do elemento utilitarista, tanto em Platão, como em Aristóteles, esse facto conduziu, por essa via, à recusa da vida retirada e do culto da solidão, tal como se encontrará mais tarde na cultura medieval e moderna. De facto a íntima relação entre a amizade e a felicidade na cultura antiga determinou a impossibilidade de uma completa felicidade à margem das obrigações sociais. Uma felicidade solitária no quadro de uma completa autarcia é inaceitável para a cultura clássica.

A amizade desempenha em Platão no banquete (189d) o papel de um motor para o aperfeiçoamento recíproco. Só nos humanos que não são nem perfeitos nem absolutamente maus faz sentido a amizade. A amizade é um valor puramente humanista. Ela coadjuva o homem na procura do

---

<sup>1022</sup> Prévost: 283.

<sup>1023</sup> Horácio [*Obras, Sátira, VI*], in Richard 1967: 200.

bem e a sua perfeição ocorre justamente quando a amizade, *philia* (*eros*) na reciprocidade dialógica perspectiva como finalidade o supremo bem (*próton philon*).

Para os estóicos a amizade é uma componente determinante no processo de sociabilidade que nunca puseram em causa, coerentemente de resto, fiéis ao sentido cívico de actuação ao serviço da *polis*. Mais problemática poderia aparecer a amizade no interior do pensamento epicurista uma vez que o culto da amizade poderia colidir com a promoção do retiro. Simplesmente o retiro epicurista não é nunca um retiro individual e solitário. No jardim os discípulos de Epicuro viviam em comunidade sob a liderança exemplar do mestre. Na máxima XXVII Epicuro afirma: “De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l’amitié”<sup>1024</sup>.

O modo como a ligação entre amizade e felicidade é colocada, sugere um claro valor instrumental da primeira relativamente à segunda, o que até faz alguma justiça ao pensamento epicurista neste domínio. Ora Cícero, no diálogo *Laelius De amicitiae*, não deixa de criticar recorrentemente a posição epicurista mas sempre de uma forma caricatural, como se segue: “croyons-nous, il ne faut pas rechercher l’amitié par espoir de récompense, mais avec la conviction que tout le profit qu’elle procure reside dans l’affection même qu’elle inspire. Les philosophes qui, comme des bêtes, rapportent tout au plaisir sont loin de partager ces idées”<sup>1025</sup>. Mas a verdade é que a amizade em Epicuro não é tão instrumental quanto isso e no caso da máxima citada não deixa de ser curioso que a sabedoria a que Epicuro se refere é designada por *sofia* e não por *phronesis*, o que lhe conferiria um carácter mais prático ou mesmo prudencial. O uso do conceito de *sofia* para exprimir o elemento que determina a hierarquia na procura dos bens é assim puramente intelectual e não da parte do intelecto que mede os prós e os contras de uma determinada opção, mas antes do intelecto que conhece de uma vez por todas de antemão a conexão intelectual entre os bens e entre estes e a sua finalidade. Ora para Epicuro o mais importante bem para a obtenção da felicidade, não a felicidade circunstancial e precária mas a felicidade constitutiva do todo de uma vida, *olon biou makarioteta*, é a amizade ou *philia* (φιλία).

No entanto, é justo dizê-lo, é em Cícero que se encontra uma concepção de amizade que se pode considerar já proto-cristã na medida em que no seu diálogo se propõe uma amizade absolutamente desinteressada. Jamais em Platão ou em Aristóteles a amizade aparece tratada de uma forma em que possa desligar-se da sua componente de familiaridade e/ou sociabilidade. Deixo, por agora, esta conexão entre a felicidade a amizade e o ideal de retiro. Há e não há incompatibilidade entre retiro, felicidade e amizade.

No século XVIII, como aliás se viu no texto de Prévost e como se verá na obra poética do nosso António Ribeiro Santos por exemplo, o ideal de retiro, até porque não visa uma vida solitária continuada, pressupõe o amigo, pressupõe mesmo a partilha com o amigo do lugar retirado e não um isolamento

---

<sup>1024</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 239.

<sup>1025</sup> Cícero [*Laelius De amicitiae*], in Combès 1999: 22.

social de misantropo. Mas como se sabe o retiro no século XVIII tem muito do retiro estratégico com objectivos estimulantes para o trabalho intelectual, e para a procura de um repouso de circunstância e não, na maior parte dos casos, um retiro definitivo; sendo que, em muitos casos, o lugar retirado convive alternadamente com o lugar na cidade. Este não é seguramente o paradigma no seu esplendor, mas a verdade é que ocorreu muitas vezes.

Talvez que o caso mais emblemático seja Monticello de Jefferson. Na carta que o estadista escreveu a James Madison aqui referida por Peter Quenel pode ressaltar-se o que ele confessa: "In the history of our subject his letter deserves to take its place beside the Declaration that he had helped to frame. 'Age, experience & reflection' he wrote, had induced him to set a higher value on tranquility, now that 'the motion of my blood no longer keeps time with the tumult of the world', and had led him 'to seek for happiness in the lap and love of my family, in the society of my neighbours & my books, in the wholesome occupations of my farms and my affairs'. As a public personage, he added, he was obliged to give up everything he loved for everything that he detested"<sup>1026</sup>. Mas embora haja ecos da obra de Rousseau nesta carta de Jefferson, contrariamente a Rousseau, "he preferred public usefulness to private happiness and, having reentered politics, became the third President of the United States on March, 4th, 1801"<sup>1027</sup>. Estamos na presença de um retiro (a partir de 1794) temporário, tão vulgar, no fim de contas, no século XVIII.

A posição de Rousseau, que muito influenciou o retiro no século XVIII, parte do pressuposto do carácter corrupto e decadente, e ainda internamente não regenerável, da sociedade, para estimular o afastamento dessa mesma sociedade. Quando Rousseau fala de cidadania, trata-se de uma cidadania para os tempos futuros. É necessário primeiro regenerar a sociedade a partir do exterior para depois instaurar na sociedade regenerada uma verdadeira cidadania. O retiro é uma forma de lucidez e uma forma de terapia. Por isso no seu tratado de educação, *o Émile*, ele coloca o aluno *à l'écart* da sociedade. A verdade é que as práticas sociais empíricas estão definitivamente contaminadas pelos costumes, pelos hábitos, pelas convenções. E portanto, neste contexto urbano e civilizacional, qualquer processo educativo resultaria imediatamente contaminado.

O retiro pressupõe a possibilidade de uma educação ideal desligada dos maus exemplos que a sociedade encerra. Para que se possa construir uma cidadania ideal é necessário proteger dos maus exemplos e isso só se consegue plenamente através da construção simbólica de um abrigo. E o melhor abrigo é o retiro. No quadro das sociedades vigentes o aluno seria contaminado e através dessa contaminação obviar-se-ia a possibilidade de uma posição transcendental, uma espécie de imperativo categórico *avant la lettre*, legislador de uma sociedade nova, sem continuidade com a degenerescência da

---

<sup>1026</sup> Quenel 1988: 52 e 53.

<sup>1027</sup> Quenel 1988: 53.

sociedade histórica tradicional que, no processo civilizacional, corrompeu o homem e se corrompeu a si mesma inapelavelmente.

O *fugere orbis* acomoda-se à ideia de uma fuga da sociedade, para melhor promover a regeneração da comunidade. Rousseau é um defensor acérrimo da perfectibilidade. Ele é no fundo um optimista. O seu esforço intelectual mais profundo e mais obsessivo visa o mundo das aparências que toldam a verdade e a integridade, e até a pureza das coisas, sejam, essas coisas as relações sociais ou a própria natureza do homem. Rousseau quer que o conhecimento furando o manto diáfano das aparências possa alcandorar-se a um ponto tal que lhe permita captar a natureza das coisas assim como dos seres.

Mas, acrescenta Todorov, muitas vezes confunde-se a natureza com o universo dos hábitos. Pelo que procurar a natureza humana implica deslocá-la das sociedades onde essa natureza está já mascarada. Ou, para dizê-lo em termos que respeitam mais a antropologia de Rousseau, onde o mundo das aparências já se sobrepôs à realidade. Esse manto de ilusão engendrado pelas sociedades geradas pela civilização impede ou dificulta o acesso aos valores propriamente humanos. Não se pode esquecer que Rousseau é um humanista exasperado, que procura a natureza humana na sua integralidade ainda incorrupta, procurando recuperá-la. A nostalgia de uma natureza humana perdida, estimula o retiro e a reflexão de Rousseau, nas margens do lago de Bienne ou do lago de Genève. Mas o próprio da natureza do homem reside justamente na liberdade, enquanto possibilidade de exercer a sua vontade<sup>1028</sup>. E é nesta possibilidade constitutiva que reside a perfectibilidade. A própria ideia de solidão tão incensada por Rousseau não passa de uma ideia que corresponde a um estratagema existencial onde desempenha o papel de um instrumento ao serviço de uma ideia da qual é subsidiária, a ideia de liberdade: “quelle est donc enfin cette cause [de son amour de la solitude]? Elle n’est autre que cet indomptable esprit de liberté que rien n’a plus vaincre, et devant lequel les honneurs, la fortune et la réputation même ne me sont rien”<sup>1029</sup>.

Ao ideal de perfectibilidade não corresponde nenhum conteúdo determinado, mas antes e apenas a possibilidade de aquisição de todos os conteúdos. Nas sociedades actuais, contemporâneas de Rousseau, a natureza própria da sociedade alienou o homem a um ponto que impedia a sua perfectibilidade, embora não completamente. O esforço intelectual de Rousseau consistiu em subtrair-se a este manto ilusório, subtracção que é um exercício intelectual que ele levou a cabo sobretudo nos dois livros fundamentais: o *Essai sur l’origine des langues* e o *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. É muito importante ter em conta que mesmo quando Rousseau incensa as qualidades da vida primitiva, pela sua ausência de alienação e pela sua simplicidade inocente não deixa de, num assomo de grande lucidez, desvalorizar essa vida no plano moral, uma vez que esse modo de vida era, na sua naturalidade expontânea, anterior à vida virtuosa e moral, ditada pela ignorância da nossa própria

---

<sup>1028</sup> Genette 1984: 39.

<sup>1029</sup> Rousseau [*Lettre a M. De Malesherbes*, 4 Janvier 1762], in Launay 1967: 60.

condição. Esta ausência de consciência empobrecia imediatamente a condição feliz, situando-a num patamar inferior, como que não ainda verdadeiramente humano: “chacun ne songerait qu’à soi; notre entendement ne saurait se développer; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu, tout notre bonheur consisterait à ne pas reconnaître notre misère; il n’y aurait ni bonté dans nos coeurs ni moralité dans nos actions, et nous n’aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l’âme, qui est l’amour de la vertu”<sup>1030</sup>.

Como diz Cassirer, em Rousseau triunfa a ideia de um fundamento moral para a vida social. Neste ponto como noutros Rousseau influenciou decisivamente o pensamento de Kant. “Rousseau n’admet pas chez l’homme, en tant qu’être uniquement biologique, l’instinct social: il a expressément combattu la doctrine de Grotius qui veut fonder la société sur un tel instinct, ainsi que la théorie de Shaftesbury parlant d’une «sympathie innée» qui pousserait l’homme vers les semblables. Il remplace ce fondement naturel, biologique de la société, cette doctrine de l’homme considéré comme «*politikon zôon*», par un fondement purement idéal, c’est-à-dire moral”<sup>1031</sup>. De facto estamos na presença de um verdadeiro imperativo categórico moral com implicação social.

Entretanto a sociedade tal como está organizada fomenta uma moralidade já viciada e de modo nenhum transcendental, “on laissera l’élève trouver ce qu’il doit nécessairement trouver, ce qu’il trouvera quand le moment sera venu pour lui de participer à la «contemplation des idées»”<sup>1032</sup>. O enfoque na espontaneidade livre implica a recusa da artificialidade degenerada da sociedade tal como ela aparece aos olhos de Rousseau no século XVIII, uma sociedade em que triunfou o pragmatismo da aparência e não a autenticidade da vida moral categórica. Todavia o que é homólogo do imperativo categórico moral e social é a própria simplicidade da natureza e por isso Rousseau propõe um modelo de educação fora da cidade, porque nesta domina a ambição e a vontade de poder e, pior do que tudo, predomina a opinião como critério de verdade.

Rousseau combina inconscientemente, quem sabe, uma crítica das ilusões à semelhança do platonismo dos ídolos com a ideia helenística de uma vida segundo a natureza. Por outro lado a vida social aparece como a expressão da queda bíblica simbolizando assim a perda irrecuperável do paraíso perdido. Neste ponto Rousseau é de uma grande lucidez: não existe regresso a um cenário idílico anterior à queda. “Il nous est interdit de revenir à la simplicité et au bonheur de l’état de nature”<sup>1033</sup>. A paz e a inocência escaparam-nos para sempre, diz Rousseau no *Contrato social*. A única saída e já o referi reside na vontade livre e na possibilidade permanente de que a humanidade se torne cada vez mais perfeita. A ideia de contrato social sintetiza de um modo inequívoco, ambas as convicções maiores de Rousseau: a

---

<sup>1030</sup> Rousseau [*Œuvres complètes, Le contrat social*], in Bénichou 1984: 135.

<sup>1031</sup> Cassirer 1984: 62.

<sup>1032</sup> Cassirer 1984: 62.

<sup>1033</sup> Cassirer 1984: 45.

perda irreversível do paraíso que a vida simples e inocente em estado de natureza encerrava<sup>1034</sup> e a possibilidade, aberta pela moralidade, da construção de uma sociedade cada vez melhor.

A própria ideia de vontade livre associada a um sentimento de perfectibilidade permanente coloca Rousseau fora da ideia do pacto de sujeição e de modo inequívoco na linha, que de resto inaugura, do pacto da vontade geral, de conteúdo democrático. Mas paradoxalmente, como em muitas páginas de Rousseau o contrato social produz um efeito contraditório relativamente aos seus pressupostos. A grande consequência do contrato social, o poder ilimitado do estado, engendra uma forma de absolutismo distinta do absolutismo inerente ao pacto de sujeição, mas não menos perverso. O absolutismo ilimitado da vontade geral depositado no estado (na circunstância no estado jacobino), que arruina no fim de contas todas as vontades individuais e particulares, produz o efeito de desviar o pensamento de Rousseau do domínio da perfectibilidade como pedra de toque da assunção da liberdade contra a natureza, para o domínio de uma pura e completa alienação individual, onde todas as pulsões individuais se diluem organicamente no Estado. A incorporação do indivíduo na sociedade e no estado, e estado e sociedade são doravante praticamente o mesmo, determina a sua assimilação pelo estado, onde se dilui, sem desaparecer completamente, mas evoluindo para um estado de completa indeterminação.

Sem querer, Rousseau, partindo de uma recusa clara do organicismo medieval, através do triunfo da vontade e da liberdade individual, acabou por conduzir o pacto ao ponto de onde tinha partido. Com uma diferença de peso. O organicismo antigo é gerado a partir de pressupostos intelectualistas enquanto que o novo organicismo parte da expressão da vontade individual livre.

Mas é evidente que Rousseau, sobretudo no *Contrato*, reconhece o salto qualitativo que sofre a vida moral desde o momento em que o homem se afasta irreversivelmente do estado de natureza. Pode até falar-se desta perda, desta queda, como uma *felix culpa*, na medida em que a perda da inocência e de uma felicidade inocente abriu caminho a uma espécie de autoconsciência moral que, através da perfectibilidade que inaugura, prepara o horizonte de uma felicidade muito superior. Há qualquer coisa de soteriológico na emergência de uma consciência livre e perfectível. Aliás só a partir de agora se pode falar de homem e de humanidade, porque só agora entram em jogo as qualidades propriamente distintivas da condição humana, e que para Rousseau são a vontade livre e a consciência virtuosa e moral que daí decorre. Há assim um processo de emancipação e de autonomia que abre caminho à grande aventura da humanidade, a sua salvação através da assunção livre dos grandes desafios morais. Mas, e insisto, no quadro de uma autonomia e independência absolutas, uma vez que é através das faculdades propriamente

---

<sup>1034</sup> E apenas conjecturalmente, uma vez que nunca se terá realizado. A ideia de uma idade do ouro é em Rousseau puramente conjectural: “Insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappés aux hommes éclairés des temps postérieurs, l’heureuse vie de l’âge d’or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l’avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l’avoir perdu quand elle aurait pu le connaître”, cf. Rousseau [*Obras completas, Contrato social*], in Benichou 1984: 135.

humanas que essa aventura faz o seu caminho. Sabe-se que em outros textos, como é o caso dos *Diálogos* e das *Rêveries*, Rousseau se apresentou muito mais pessimista e áspero, centrado num pensamento que colocou deliberadamente de parte a possibilidade da salvação. Inocência, queda e depois mais nada. O que é muito relevante para o meu texto é que em ambos os registos o paradigma do retiro é sempre exaltado. Nos momentos de maior optimismo, raros no entanto, o retiro aparece como um tónico, como um estimulante e ainda como uma forma intelectual de reconsciencialização, de tipo pedagógico e formativo, mas nos momentos de maior pessimismo, e foram muitos, na vida e na obra do filósofo das luzes, em que ele mergulhou por vezes num solipsismo radical, triunfou a ideia de uma solidão, mais, até o triunfo de um culto da solidão a roçar o patético, onde o retiro se ergueu como escudo protector, culminando por vezes numa posição de total misantropia e narcisismo. Estas fugas e estes isolamentos radicais, tanto reais quanto intelectuais, correspondem a momentos em que Rousseau conclui da impossibilidade regenerativa da sociedade, isto é quando conclui que a simples perfectibilidade do género humano não é suficiente para lograr a regeneração e a profundidade da corrupção tornou todas as medidas possíveis de regeneração em puro malogro.

Mas, e em definitivo, convém dizer que a figura do retiro na obra e na vida de Rousseau nem é uma exploração de terceiros. Foi ele próprio quem a ergueu em bandeira existencial para o futuro. É o resultado da célebre iluminação que ocorre na estrada de Vincennes, quando ele toma consciência da necessidade de uma mudança radical no modo de vida da sua existência e que se deveria traduzir por uma renúncia ao mundo. Claro que esta renúncia ao mundo não configurava um *fugere mundus* de facto, uma vez que isso colocaria Rousseau no limiar de posições, ou místicas, ou gnósticas. Esta renúncia ao mundo é uma renúncia à vida social civilizada e configura portanto muito mais o quadro de um *fugere orbis*.

Mas esta renúncia do mundo pressagia paradoxalmente também um «repli sur soi» de tipo estóico. É esse o sentido do conselho que Rousseau dá em carta a Henriette, a misteriosa Henriette, onde salienta não afastamento do eu mas antes a aproximação que a solidão e o retiro favorecem. O retiro, neste caso, apresenta esse sentido de afastamento das coisas que alienam, que distraem, que entretêm. O retiro representa a rejeição das coisas que não possuem autenticidade, para que o caminho fique mais livre para a nossa própria vida interior. Pela sentimentalidade, que também se insinua, este «repli sur soi» pode apresentar os contornos existenciais do *redi ad cor* agostiniano, a que falta todavia sempre a transcendência erótica que em Santo Agostinho é o motor do retiro. No *Emílio* a apóstrofe vai numa direcção puramente estóica, estimulando com ênfase o «repli su soi», no sentido claro do enriquecimento e valorização da interioridade, como forma de luta contra a miséria do mundo. O verbo «resserrer», que Rousseau utiliza atraindo para uma forma de interiorização como de uma fortaleza, e é a perspectiva autárquica e da *maîtrisation de soi* estóica que se vislumbra. Mas os estóicos mantiveram-se fiéis até ao fim ao apelo da vida pública e portanto social. Rousseau é apenas semi-estóico. O ideal de fuga, de retiro associado ao

culto de uma vida discreta esquecido do mundo, desloca psicologicamente Rousseau para o lado de um epicurismo solitário e, não obstante, o sentido muitas vezes provocatório da sua recusa social apresenta os contornos radicais da atitude mental do cinismo. Quem mais do que Rousseau, na modernidade, pode ser comparado a Diógenes. Mas eu penso que Rousseau combinou no plano existencial as várias formas de pensamento helenístico tão na moda no século XVIII.

Pode-se dizer que para Rousseau a felicidade depende desta experiência do afastamento e do retiro, uma vez que ela é uma condição a priori para o retorno a si, e ainda finalmente porque se potencia o retorno a uma unidade entretanto perdida.

A sabedoria estóica é evidente e dispensa comentários. No essencial posso mesmo dizer que é a sabedoria e a educação estóicas que enformam quase completamente as páginas do *Émile*. Digo quase completamente porque algumas vezes, no seu afã de valorizar a inocência primitiva, Rousseau descamba para um hedonismo, nem cirenaico nem epicurista, e donde ressalta a promoção pouco convicta do *carpe diem*, como quando por exemplo diz que, “le sage vit au jour de la journée”<sup>1035</sup>. Este gozo (inocente de todo o modo) do momento que passa, não se relaciona de facto com qualquer forma de hedonismo, mas antes com a redução da vida ao quotidiano esvaziado de qualquer preocupação com o futuro ou mesmo com o passado. Viver sem esse tipo de preocupações é que alimenta o sentimento da imperturbabilidade, da ataraxia e da absoluta tranquilidade da alma. Os temas são estóicos mas também epicuristas, como se Rousseau tivesse tido acesso não ao estoicismo grego, mas ao estoicismo latino.

De todo o modo, e devo repeti-lo, o essencial é estóico e fica muito bem ilustrado nas tiradas em que Rousseau lança a ele próprio um desafio no sentido do reforço da autarcia, promovendo um regresso a si, uma concentração em si, reunindo assim por detrás de uma trincheira todos os factores da auto-individuação. Todo o sentido da autarcia estóica está aí bem sintetizada. Acontece que, e é esse o nosso objectivo, a adequação a ou a perseguição destes objectivos pressupõe como condição prévia a realização do retiro ou se quisermos a adequação à iluminação fulminante na estrada de Vincennes. Só através do retiro pode o sábio regressar à unidade de si mesmo, só através do retiro pode o sábio reconstituir o sentido existencial entretanto «brisé» pela artificialidade do «paraître».

Esta relação difícil com o mundo da aparência e da dissimulação que no limite conduz simplesmente à mentira, levará inclusivamente Rousseau a apostrofar a qualidade da prudência, qualidade bem clássica no entanto, vendo na prudência o princípio da dissimulação, mas não vendo que sem prudência só restam dois caminhos: a total apatia ou a plena coadunação aos *pathe*. Num caso Rousseau cairia no estoicismo mais radical e austero que não é o seu, no outro caso cairia no cirenaísmo mais abjecto que também não é à sua medida. Rousseau põe em causa uma virtude central em todas as formas

---

<sup>1035</sup> Rousseau [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*], cf. Derathé [*L'homme selon Rousseau*], in Genette 1984 : 118.



do pensamento clássico, de que ele herdou as linhas de força. A prudência está por detrás de toda a obra de Rousseau. Assim como a moderação e a temperança. Outros que não ele colocam nos seus textos uma dimensão de excesso que o seu pensamento não comporta.

É a mentira que é a fonte de todos os males sociais. Ora a prudência não é a mentira mas antes a verdade procurada reflexivamente. A prudência é a outra face da *epoché*. É já a prudência que de facto faz desencadear a *epoché*. A prudência é transcendental relativamente à *epoché* e pelo contrário a *epoché* é instrumental relativamente à prudência. Posso mesmo dizer que quando Rousseau empreende a fase mais reflexiva no domínio da sua obra existencial, é a prudência que lhe determina o afastamento, a solidão e o retiro. Em Rousseau, lamentavelmente a prudência aparenta-se à representação teatral, à dissimulação e até à mentira. Ora na grande tradição intelectual do ocidente onde a *phronesis* grega deu lugar à prudência latina, não é esse o sentido maior destes conceitos. Rousseau descamba para o senso comum, e isso acontece algumas vezes na sua obra.

Mas o retiro que é o que aqui nos prende tem ainda em Rousseau um significado puramente subjectivo e imediato. Rousseau acredita de facto que o caminho da paz e da felicidade pressupõe essa solidão, ou seja esse corte com os outros. Separação que justamente faz entrar a prudência e por essa via desloca a reflexão de Rousseau do estoicismo para o sentido existencial da *lathe biosas* epicurista. Solidão, «vivre à l'écart» (como disseram tanto Epicuro como Horácio) e recusa da vida pública, configuram o essencial no plano de uma pragmática existencial da orientação epicurista, pragmática esta determinada intelectualmente pela prevalência da prudência sobre as outras virtudes.

Em Rousseau, porém, a virtude central desdobra-se em três virtudes obsessivas e recorrentes que em boa verdade dizem a virtude cardinal por antonomásia: a virtude da inocência, a virtude da sabedoria e a virtude da renúncia (*versus* fuga ou retiro). Há que considerar que o horizonte existencial é a solidão, não uma solidão qualquer mas a solidão no contacto com a natureza, uma vez que o carácter tautológico desta solidão reforça aquilo que a solidão procura, ou seja uma forma de regeneração. Regeneração ontológica, que a natureza promove mas que, para que tal suceda, ao mesmo tempo exige o corte com a vida social. De facto, e tanto antes quanto depois de Rousseau, a vida social conota sempre com a alienação, desdobramento de si, ao passo que, pelo contrário, a solidão enquadra uma expansão fundamental para o ser que é comunhão imediata com a verdade da existência.

Em minha opinião a nostalgia do paraíso perdido, a nostalgia das origens, não é outra coisa senão a nostalgia de uma solidão essencial, anterior a todas as formas de sociabilidade, que pressupõe esse confronto absoluto desde logo consigo mesmo, mas no essencial mediatizado pela natureza. O murmúrio da natureza, esse sussuro, é o murmúrio do tempo, da existência e do ser. Ele estimula uma reconciliação que muito mais importante do que do homem consigo mesmo é a reconciliação do ente com o seu destino, com a sua condição, com a sua morte. A solidão é uma nostalgia do futuro também, é uma antecâmara

para uma forma de abolição do tempo, é um êxtase paredes meias com a eternidade. A solidão parece abrir uma porta não apenas para a intimidade do ente consigo mesmo, mas do ente com a totalidade e com o mistério. A porta mais importante que se abre, ou que se pensa que se abre, coloca o ente na clareira da sua transcendência, coloca o ente na fronteira do sagrado, diviniza-o a um ponto que ele rivaliza com o mistério da sua própria criação e do seu destino. Os místicos procuram a solidão os artistas também.

É em Philonenko que encontro a fórmula que melhor exprime a relação profunda entre a renúncia, o retiro e a prudência. Philonenko diz assim: Jean-Jacques está ligado “à la sagesse conçue comme équilibre des puissances et des désirs de l’homme, (...) La sagesse est alors comprise comme la science du «désengagement»”<sup>1036</sup>.

Starobinski, por sua vez, estabelece de modo claro o individualismo de Rousseau na linha de continuidade com o estoicismo antigo e moderno, isto é de Sêneca e de Montaigne, afastando de modo categórico, o que saliento com satisfação, qualquer ligação de Rousseau ao individualismo de tipo romântico e assim, por via dessa crítica, afastando Rousseau do pântano ideológico do pré-romantismo, recurso hipostático para onde se atiram todos os pensamentos esquivos à classificação académica, todas as poéticas que oferecem resistência aos modelos esquemáticos e rígidos das periodologias dogmáticas.

Seria pura ilusão pensar que o desejo do retiro se enquadrasse apenas dentro de uma ideologia medíocre e mediana. Assim como seria ingenuidade pensar também numa pura redução ético-moral do problema. Eu disse, e insisto, que os elementos ético-morais, por um lado e um compromisso existencial com os valores burgueses da mediania e da modéstia se tornaram preponderantes, mas jamais os únicos. O retiro manterá sempre como lastro propulsor, ainda que eventualmente inconsciente, uma ínsita nostalgia pela idade do ouro e pelo paraíso perdido. Como diz Louis Trenard: “L’idéalisation morale de la campagne prend souvent la forme d’un recul imaginaire dans le passé, un retour à l’innocence fondamentale d’un âge d’or, que l’on situe dans le passé et non, comme le veule les encyclopédistes, dans l’avenir”<sup>1037</sup>. Neste ponto, sobre o amor pelo campo e o desejo de evasão, convergem autores religiosos e laicos, e não é estranho que assim seja uma vez que as posições não resultam de universos de crença mas antes de uma espécie de memória metafísica como salientava «l’abbé de Gourcy», sendo que através dessa memória “l’homme, dieu déchu, se souvient du paradis perdu”<sup>1038</sup>. A força do mito não reside na sua veracidade mas no seu poder rememorativo.

Mas não foram só, seguramente, elementos de ordem metafísica que estimularam a evasão rural. Pode e deve pensar-se também em formas de evasão sentimental mais ou menos eróticas. A ida ao campo tornou-se uma prática rotineira à medida que o século XVIII decorria e, como se sabe, tornar-se-ia ainda

---

<sup>1036</sup> Philonenko 1984: 107 [Volume I].

<sup>1037</sup> Trenard 1963: 327 e 328.

<sup>1038</sup> Gourcy, in Trenard 1963 : 328.

no século XVIII um tema recorrente da literatura e da arte figurativa. Os piqueniques que algumas vezes encobriam fugas amorosas permitiram que Marmontel por exemplo dissesse que “on parle d’amour à la ville, on ne le fait qu’aux champs”<sup>1039</sup>. O campo pelo seu poder regenerativo propicia uma sentimentalidade expansiva, que está contida em ambiente citadino. E até uma sentimentalidade voluptuosa. Mas tudo o leva a crer é a autenticidade não corrompida do mundo rural que mais estimula a sua procura e que numa perspectiva de reprodução através de arquétipos um pouco naives se concretiza na proliferação dos jardins, «à la Nôtre» ou outros<sup>1040</sup>. As chamadas almas sensíveis procuram o cenário campestre e se Rousseau fica como o modelo mais enobrecido desta tendência existencial o tópico da *rêverie* não fica menos. Sejam as *Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau ou as *Rêveries sur la nature primitive de l’homme* de Sénancour, o tema está na moda e o cenário preferencial em que o estilo se exercita é o mundo rural.

Não estará assim tão estudado e mesmo explorado na direcção em que devia, mas não é insensato articular o desejo de evasão campestre com a crise profunda da organização social. O século XVIII assiste ao irreversível triunfo do modo de vida moderno. É o princípio, é certo, mas é imparável. A revolução industrial, antes e mais ainda que a revolução francesa, precedida como foi por uma poderosa revolução agrícola começou a alterar significativamente a paisagem. As transformações económicas começam a produzir um novo modo de vida. E, numa palavra, o modelo orgânico, comunitário e holista do Antigo Regime, está a dar lugar, a um ritmo insuspeito, a um modelo social centrado nas ideias de indivíduo e de sujeito. Nesta perspectiva as metrópoles simbolizam o novo modelo social e mental, e o mundo rural simboliza ainda a realidade anterior entretanto ameaçada.

A solidez da natureza, a sua aparente imutabilidade, ou se se preferir a sua mutabilidade permanentemente cíclica e regenerável, oferece o espectáculo do mundo que não muda, que sempre regressa, estável como uma rocha: “Les saisons impriment un rythme au mouvement de l’âme et les donnés du bonheur varient selon les moments de l’année. Le marquis de Saint-Lambert caractérise ces étapes avec leur correspondance psychique: le printemps déclenche le réveil de l’être, l’été marque la perfection de la nature et la plénitude de l’homme, l’automne annonce l’évanouissement des plaisirs et il faut organiser des jeux pour franchir ces mois brumeux; l’âme hivernale perd toute aptitude à la tendresse et retrouve une sorte de force brutale”<sup>1041</sup>. Mas as *saisons*, possuem ainda uma outra dimensão que Trenard não explorou ou simplesmente não viu e que para mim é muito mais importante, até porque é nesse plano que é possível começar a desconstruir o falso modelo do pré-romantismo. É que na tradição

---

<sup>1039</sup> Marmontel [*Contes moraux*], in Trenard 1963: 328.

<sup>1040</sup> “Ceux qui ne peuvent s’établir à Ferney ou à Ermenonville doivent se composer un décor de vie favorable au bonheur. Il comprend les scènes pastorales qui embellissent le salon et qui expriment, selon Diderot, la nostalgie du monde rural. Il comprend le jardin, endroit privilégié où s’accomplit le rêve”, in Trenard 1963: 328.

<sup>1041</sup> Trenard 1963: 328 e 329.

setecentista a natureza (através do chamado «seasonal cycle»), “is not a medium of human transcendence, as it is in romanticism, but remains rather an emblem or mirror of the perambulatory figure in the foreground, of man as man”<sup>1042</sup>.

Daí a moda das *Estações*, que muitos autores interpretaram como arquétipo literário do pré-romantismo e que eu entendo numa perspectiva essencialmente nostálgica. A poética das «saisons», é uma poética de *fin-de-siècle*, onde se evidenciaram *les âmes sensibles*, mas o elemento dinâmico é nostálgico. E a nostalgia é a de um tempo cujos valores o dinamismo económico e social do século está a destruir. O holismo é muito centrado numa ideia de organicidade e de perenidade estática, de enraizamento mesmo. Ora é a deusa Deméter que melhor simboliza essa pulsão pela terra, sendo que neste ponto acabam por se encontrar: a ideia de regeneração, a memória metafísica e o modelo social que conferia a ilusão de uma harmonia cósmica: “Cet univers végétal incite au repos et enveloppe l’âme de certaines résonances”<sup>1043</sup>. Estas ressonâncias remetem para um tempo ameaçado. Eu penso que a nostalgia pela natureza pode também compreender-se como uma nostalgia social por um modelo de sociedade que era mais natural, que era uma homologia da natureza. O princípio da artificialização radical da vida começa no século XVIII, quer no plano social, quer nos planos económico e político. A evasão campestre é de facto uma nostalgia da natureza, mas afinal mais complexa e menos óbvia. Nessa nostalgia concentrada, pode dizer-se assim, estão diluídas outras naturezas ameaçadas. E nesta perspectiva a desnaturalização global, quer dizer, social, económica, moral, jurídica e política potencia um sentimento e um desejo da natureza. Ora a natureza é e será sempre o arquétipo por excelência da natureza. E não é uma redundância. Até porque a natureza pode, pela sua diversidade, provocar todos os tipos de emoção que a nostalgia metafísica contém. Como recorda Louis Trenard: “La forêt est le lieu où l’homme ressent les émotions les plus profondes, à la fois de terreur et de douceur; elle réveille par sa solennité mystérieuse, le sentiment du divin et suscite toutes les formes d’exaltation et d’abandon. La montagne est (...) le domaine de l’horreur et des émotions violentes. (...) Toutefois elle devient peu à peu propice au pure repos et à l’anéantissement de la sensibilité”<sup>1044</sup>etc. (K)

---

<sup>1042</sup> Peucker 1980: 78.

<sup>1043</sup> Trenard 1963: 328.

<sup>1044</sup> Trenard 1963: 328.

### III. 7. Crítica da vida retirada: Cícero, Sêneca, Humanistas, Burlamaqui, Muratori, etc.

Desde sempre que a questão do retiro ou da vida retirada enquanto paradigma temático literário que exprime uma perspectiva existencial, não é uma questão pacífica. É pelo contrário de gestão muito mais difícil do que a questão da mediocridade *stritu sensu*. E é difícil no plano ontológico-metafísico porque coloca no plano das possibilidades existenciais caminhos contraditórios, caminhos que satisfazem o paradigma mas que ao mesmo tempo o subvertem. Só a título de exemplo, como é que é possível aquiescer ao conceito de *fugere mundus* no cenário de uma realização religiosa cristã, quando o valor por excelência da religião cristã é o amor pelo próximo e a prática da *agapé*, a *caritas*. Como é que se pode combinar o retiro com a obrigação de uma vida subordinada ao espírito de missão, de missionação e até de uma atitude de pregação proselitista.

Mas a inadequação parcial do modelo ao paradigma global da mediania é ainda mais evidente. Como se sabe a apolinicidade é caracterizada por uma vida discreta, na qual se deve evitar qualquer tipo de exaltação individualista. Através do somatório de comportamentos que excluem a procura da evidência e de todas as formas de protagonismo, deveria encontrar-se uma sociedade equilibrada, justa e harmoniosa. Assim deveria ser. O holismo antigo e medieval pressupõe a contenção de todo o tipo de excessos, até dos excessos virtuosos. A mediocridade clássica contempla o ideal de cidadania assim como de todas as obrigações inerentes ao cidadão livre. A fuga ou o retiro é contranatural à *polis* assim como à *Respublica Christiana*. No caso da cultura antiga, não é por acaso que a promoção do abandono e da desistência só aparece no quadro da cultura helenística e mesmo aí apenas defendida por duas escolas, a epicurista e a cínica, e a epicurista apesar de ser claro o sentido do retiro não envolve nenhum tipo de desprezo pela vida política, social e cultural da *polis*. No cinismo sim, o desprezo é radical acompanhado até de hostilidade.

Os dois pilares da atitude cínica podem sintetizar-se assim: 1. «Faire fausse monnaie». 2. «Vocation à déranger». Como salienta Marie Odile Goulet-Cazé na sua introdução a uma antologia dos pensadores cínicos gregos<sup>1045</sup>. No horizonte do cinismo está a felicidade como para todas as outras escolas de pensamento típicas do período helenístico e a propedêutica é praticamente sempre, senão a

---

<sup>1045</sup> Goulet-Cazé 1992: 5 a 7. Convém não esquecer e ter sempre presente, todavia, que o pensamento cínico visava tal como as outras orientações helenísticas, a robustez moral, o autodomínio, e a impassibilidade. E que todo este edifício ético-existencial assentava na prática da virtude. O herói por excelência dos cínicos foi Hércules e os seus trabalhos. E é por isso que os *ponoi* estão no centro do culto da mestria cínica. O sofrimento e a dor são a marca da humanidade, o seu estigma, mas também o seu maior desafio. Portanto a vida consiste nessa luta árdua para dominar e domesticar os *ponoi*. Ou o homem os domina ou eles dominarão o homem. O homem que perde essa batalha fica ao alcance da miséria moral e será um escravo e jamais um virtuoso. Reduzir a vida material, assim como as necessidades que ela engendra, ao mínimo, eis o que se adivinha como prática de sabedoria. A vida do cínico é um aturado treino, um treino quotidiano sem relaxe, contra os *ponoi*. E o mais curioso é que com muitos séculos de antecedência já os sábios cínicos achavam que todos os perigos chegam da sociedade, da civilização e da cultura. E por isso o cinismo representou a mais violenta e radical promoção do regresso à *physis* e a mais libertina rejeição do universo do *nomos*. Na cultura moderna só o *Neveu de Rameau* se lhes aparentou, e não é por acaso que duas das mais importantes personagens do texto de Diderot se reivindicam do cinismo directa ou indirectamente.

mesma rigorosamente, pelo menos baseada nos mesmos critérios: autarcia, liberdade e apatia. Só a apatia é discutível, ainda que comungada também pelos estoicos. O resto é comum. O que é absolutamente original nos cínicos é a radicalidade de tipo anárquico da sua concepção de liberdade. Porque para os seguidores de Antístenes e de Diógenes só à margem da cultura, da civilização e dos seus valores éticos, morais e jurídicos se pode alcançar a plena liberdade.

Mas, com excepção do cinismo, os valores da vida pública permanecem dominantes ou positivamente tolerados. O abandono não é portanto um elemento constitutivo da mediania. Se incluí na minha tipologia do modelo teórico da mediania a mediocridade e o retiro, foi sabendo que muitas vezes a vida retirada corresponde a um anelo medíocre que reforça a intensidade existencial do paradigma, mas consciente de que em muitos casos de pervivência de um ideal de mediania e até de mediocridade pode o retiro ser vivamente condenado. Já referi alguns casos em que essa crítica se afigura óbvia nuns casos e evidente noutros, interessa agora promover aqui alguns dos casos mais relevantes na cultura da protomodernidade, sobretudo os que possam ter desempenhado um papel significativo na cultura portuguesa setecentista.

O jusnaturalismo de todas as orientações, racionalista ou voluntarista, dos direitos subjectivos ou dos direitos objectivos, dificilmente seria sensível à promoção da vida retirada, quando é verdade que a par da promoção da felicidade do indivíduo o direito natural moderno estava vitalmente interessado na promoção da felicidade pública, ainda na perspectiva escolástica do bem comum, ou já na perspectiva da vida pública engendrada pelo pacto social. Repare-se no que diz por exemplo Burlamaqui e a recusa da vida solitária e do retiro é sempre muito expressiva em Burlamaqui.

“Se consultarmos a nossa inclinação, havemos também de sentir que o nosso coração naturalmente se move para desejar a companhia dos nossos semelhantes e temer uma total solidão, como estado de desamparo, e de aborrecimento. Ainda que de tempo em tempo se tem visto algumas pessoas entregar-se a uma vida totalmente solitária aborrecendo os homens, e julgando má a sociedade legítima, não podemos olhar isto senão como efeito da superstição, ou da melancolia, ou de um espírito de singularidade, muito apartado do estado natural”<sup>1046</sup>.

Rousseau pode muito bem ser o alvo implícito desta crítica. É, no entanto, muito interessante, a articulação intelectual dos fundamentos desta crítica uma vez que o autor inverte os dados tradicionais do problema. Ele critica o retiro a partir da análise da nossa própria natureza. A nossa natureza exige a vida social e pelo contrário procurar refúgio na natureza é um comportamento muito pouco natural. Da natureza do homem evidencia-se a sua sociabilidade e a concomitante vida em sociedade com toda a artificialidade que ela comporta<sup>1047</sup>. Para o nosso autor a vida social é natural dada a natureza própria do

---

<sup>1046</sup> Mesquita 1768: 62.

<sup>1047</sup> De uma maneira geral considera-se ainda muito permeabilizada pela escolástica esta ideia de sociabilidade natural, *apetitus socialis*, genericamente comprometido, em última instância, com o pensamento de Aristóteles. É o *zoon politikon* que legitima os desenvolvimentos ulteriores da escolástica, da Escolástica Peninsular e de autores como Grócio, Cumberland e em geral todo o

homem e pelo contrário procurar a natureza aparece como uma artificialidade, (no sentido de não natural), sobretudo se essa procura ocorre em convergência com a procura do isolamento e da solidão. O regresso à natureza não é o regresso à natureza do homem, é pelo contrário uma recusa da natureza das coisas, é uma artificialidade do carácter, uma extravagância cultural ou intelectual, jamais natural, uma vez que natural para o homem é a vida social e pública. Burlamaqui não acredita na procura autêntica da solidão, do isolamento e do refúgio à custa da fuga da vida social. Para ele tal como para Starobinski, o pastor reconvertido não será jamais o pastor primitivo. Aquele pastor é uma representação e algumas vezes um *pastiche*. A verdade é que pelo menos desde o renascimento que o paradigma do retiro é essencialmente um tema literário. Uma forma de recusa culta e esclarecida por parte de pessoas profundamente socializadas.

A sociabilidade anda sempre muito associada ao bem comum, é verdade, mas anda também muito associada às posições onticamente optimistas que naturalmente convergem com o intelectualismo clássico.

A verdade é que sempre que triunfam as ideias mais acentuadamente humanistas, mesmo que informadas pelo classicismo ou dentro da filosofia helenística pelo estoicismo ou ainda por Cícero, as ideias de retiro, de repouso ou de solidão perdem terreno. É o caso da tradição humanista do renascimento onde estas ideias são muitas vezes condenadas com veemência como é o caso a título de exemplo em Leão Batista Alberti: “o homem nasceu, não certamente para apodrecer jazendo, mas para se erguer agindo” (Em *Da família*). E de modo mais claro em Mateus Palmieri que afirma de modo inequívoco a supremacia da vida passada ao serviço do bem público sobre a vida solitária e devotada apenas à meditação (*Da vida civil*), ou ainda em Bartolomeu Sacchi para quem o homem que se refugia na solidão é um egoísta que se esquiva às obrigações que tem para com os seus semelhantes (em *De optimo cive*).

Mas ainda que tenha sido esta a tendência dominante no «quatrocento», não é nada desprezível a ideia de retiro e não só na literatura onde, admita-se, o tema pode ser tratado justamente enquanto tema e assim estigmatizado por uma certa artificialidade estilística. E digo isto porque o maior poeta latino do renascimento nascente escreve assim na *Monarquia*:

“on a donc suffisamment éclairé ce fait que l’ouvrage propre du genre humain pris en son ensemble est de réduire constamment en acte toute la puissance de son intellect possible, en premier lieu

---

neoplatonismo de Cambridge. É, todavia, uma análise por vezes muito superficial e demasiado ao pé da letra, na medida em que o intelectualismo que se centra numa ideia de bondade das criaturas reforçada por um optimismo ótico de fundo não podia ir noutra direcção. A leitura redutora da sociabilidade implicaria que só as posições voluntaristas poderiam, através da pura artificialidade do contrato baseada numa antropologia pessimista, entrar em ruptura com a cultura da escolástica. Eu penso que a artificialidade do contrato possui igual dimensão revolucionária, tanto nas posições sustentadas por antropologias pessimistas como nas posições sustentadas por antropologias optimistas. O que quero dizer é que nesse plano a capacidade de ruptura do jusnaturalismo grociano não é menor que a capacidade de ruptura do jusnaturalismo hobbesiano. Penso até, por tudo o que já disse e não deixarei de voltar a dizer em sede própria e em momento oportuno, que a tradição intelectualista é até mais revolucionária e mais secularizante e que ela propõe um modelo social mais artificial onde o indivíduo dispõe ainda de maior autonomia e liberdade. Isso implicará, na economia própria da minha reflexão, discutir aqui as questões do internalismo e do externalismo moral e jurídico em íntima conexão com as orientações mais ou menos integristas da teologia cristã.

afin de spéculer, et en second lieu par extension afin d’agir en conséquence. Or puisqu’il en est d’un tout comme il en est de ses parties, et puisqu’on voit ceci avenir en l’homme que s’il sait, dans son particulier, seoir en repos, alors devient-il parfait de prudence et de sagesse, il s’ensuit que le genre humain trouve la plus parfaite aisance et *liberté* possible lorsqu’il peut dans le repos, c’est-à-dire la tranquillité de la paix, s’adonner à sa besogne propre, qui est quasiment divine, selon la parole « Tu l’as fait de bien peu inférieur aux anges. » Par où est manifeste que la paix universelle est la meilleure des choses qui sont ordonnées aux fins de notre béatitude. "D’où vient que les bergers ouïrent sonner dans les hauteurs non pas «richesses» ou «plaisirs» ou «honneurs», ou «longue vie» ou «santé » ou «force» ou «beauté» mais «paix»"1048.

Também os apologistas se centraram na ideia de retiro a partir da identificação da cidade com o mal. É o caso de Bergier: “C’est dans les grands villes, au milieu de l’oisiveté, du luxe, de l’abondance, des plaisirs que le vice a établi son séjour, & la folie son empire”1049.

Em Muratori, que desempenhou um papel importante na formação de intelectuais portugueses como Luís António Vernej, encontra-se também uma crítica severa ao retiro e à fuga da cidade, onde se desenvolve a vida social e cívica. Em *La filosofia morale* evidencia-se uma crítica tenaz à ociosidade, à indolência, ao bucolismo ao mesmo tempo que se faz a apologia da vida activa. O texto transporta consigo uma condenação da filosofia epicurista e uma promoção de alguns valores tradicionalmente atribuídos aos estóicos. No entanto no *Della pubblica felicità*, este tipo de críticas é acompanhado de um elogio permanente à vida rústica e à agricultura, *l’alma mater frugum*1050.

O modelo rejeitado por Muratori é assim a bucólica através da promoção sem reservas da geórgica. É o modelo mais aparentado com a ideologia cristã. A regeneração dá-se em cenário rural, mas só com o suor do rosto. O trabalho é um valor precedente relativamente ao meio natural. O trabalho em meio natural realiza o pleno, uma vez que aí o homem se desembaraça dos perigos morais que a cidade encerra. As cidades são lugar de perdição: o luxo, a ambição, o poder etc. Neste plano a *pastoral* cristã vai ao encontro da grande tradição de rejeição do modelo da *ubris* que culmina no helenismo e na cultura latina em Virgílio e em Horácio.

Em António Genovesi aparece de novo a promoção da frugalidade, (“vivre avec économie et frugalité”1051 [Horácio, *Sátiras* I, 4, Página 160], e a rejeição clara da ociosidade contemplativa, *Multam malitiam docuit otiositas*1052. A ociosidade pela ausência de trabalho e de cuidado é comparável às terras que ficam ao abandono e onde medram todas as espécies de ervas daninhas, e esta realidade é comparável à alma pouco laboriosa que é fácil de contaminar. Para exprimir este ponto de vista Genovesi cita a sátira 3 de Horácio: “C’est dans les terres négligées que pousse la bruyère qu’il faut ensuite brûler”1053. Horácio

---

1048 Dante [*Monarquia*], in Pézard 1965: 638 e 639.

1049 Bergier 1771: 228.

1050 Brunello 1941: XV.

1051 Genovesi 1792: XXIV.

1052 Genovesi 1792: XXV e XXVI.

1053 Horácio [*Obras, Sátiras* I, III], in Genovesi 1792: XXV e XXV.



vai sempre muito bem com uma tradição cristã que aposte na *aurea mediocritas*, na modéstia e na frugalidade sóbria e ainda na perspectiva de um retiro meramente moral, o que implica a rejeição da cidade. Mas não é a cidade que é rejeitada. A rejeição vai por inteiro para os vícios que a cidade potencia. É a rejeição moral do modelo do excesso que se evidencia de cada vez que a cidade é condenada. Mas não se opta pela ociosidade, antes pelo modelo geórgico do trabalho rural como no *beatus ille*.

Para Heinício, outro autor traduzido em Portugal durante o século XVIII, o maior inimigo da vontade na sua luta contra as paixões e a imaginação é a ociosidade. Ela é uma verdadeira serpente sedutora, fonte de todos os perigos<sup>1054</sup>.

Eu penso que se fosse necessário dar uma referência culta a esta clara tendência de condenação da ociosidade pela cultura cristã dominante, era o nome de Cícero o primeiro a vir à ideia. De facto Cícero foi um autor determinante para a recusa, por parte da cultura cristã, do retiro e da ociosidade. Em Cícero, autor muito lido pelos primeiros padres, a posição era muito clara. Antes de tudo o mais deve ser colocada a vida activa pública ao serviço da comunidade. A posição de Cícero foi até ao ponto de condenar o estudo se isso significasse algum prejuízo para a actividade. E isto porque a glória da virtude reside na actividade *Virtutis enim laus omnis in actione consistit* (Todo o mérito da virtude só na acção consiste, Cícero, *De officiis*). Mas o que disse para Cícero é válido, parece-me, também para o estoicismo em geral e para o filósofo latino e estóico Séneca, em particular.

Diderot na linha de Cícero e enquanto estóico moderado, uma vez que bebeu a filosofia da Stoa sobretudo a partir do estoicismo latino: Séneca, Epicteto e Marco Aurélio, admite uma sábia combinação entre as obrigações sociais e cívicas e as virtualidades de um retiro temporário e nunca definitivo. Eu identificaria Diderot com palavras de Peter Gay, “such a man: a public servant who celebrated public duty but found room too for the cultivation of the inner life and the study of science; as a moderate Stoic, he was ready to admit the virtues of retirement and private life as long as it became neither permanent nor an end in itself: *Gloriari otio iners ambitio est* — «To boast about our retirement is indolent ambition» (*Epistulae morales*, LXVIII, 3)”<sup>1055</sup>.

Toda a carta sessenta e oito a Lucílio é sobre o valor do retiro, ou desvalor. Já fiz menção disso um pouco mais acima em nota de rodapé mas insisto. Séneca afirma concretamente : “cache-toi dans la retraite, mais cache ta retraite même”<sup>1056</sup>. Onde inequivocamente se admite o retiro mas não enquanto algo de que o retirado se deva ufanar.

Sendo assim não se vê que se possa promover como positiva a atitude mental, existencial do retiro. O retiro jamais pode ser motivo de orgulho como é em Rousseau. Este sentimento é reforçado um

---

<sup>1054</sup> Farinha 1785: 116.

<sup>1055</sup> Gay 1976: 188 e 189.

<sup>1056</sup> Séneca [*Cartas a Lucílio*, 68, 1], in Veyne 1993: 776.

pouco mais à frente na mesma carta moral quando considera que “c’est une façon d’étalage que de vivre trop retiré et sans contact avec les hommes”<sup>1057</sup>.

O lugar próprio para falar do retiro é no contexto de uma abordagem da problemática das pastorais.

Se deixar agora estrategicamente a *pastoral on the self* no limbo ainda que não seja possível esquecê-la na medida em que ela foi provavelmente dominante no âmbito mental do século XVIII e se me ativer aos dois modelos de pervivência mais estrutural e estruturante: a bucólica e a geórgica, o que imediatamente se percebe é que no quadro da nossa cultura judaico-cristã a bucólica é homologicamente conotada com o momento pré-lapsário e a geórgica está associada à ideia de queda.

A primeira articula-se com a ideia de inocência e de paraíso e é-lhe conatural a ideia de ociosidade, enquanto a segunda se liga preferencialmente a uma ideia de esforço<sup>1058</sup> e até de suor, portanto de trabalho e até pela ideia de regeneração pressupõe o momento do pecado que está sempre associado a uma qualquer forma de dramatização da impureza, da nódoa, da mancha, da sujidade. A palavra *souillure* é muito expressiva a este propósito<sup>1059</sup>. A primeira pode simbolizar uma nostalgia, uma pura alegoria moral à pureza e à vida simples, ou à pureza da vida simples, ou ainda, e é até o que mais nos interessa, ao escapismo do retiro, sendo que este retiro sintetiza e compreende todas as virtualidades referidas.

Em todo o caso o que está sempre no horizonte é a ideia de uma renovação da aliança do homem com a natureza. Num caso essa aliança pressupõe a contemplação e a sentimentalidade própria da harmonia, no outro caso a renovação da aliança pressupõe uma etapa de regeneração que é ao mesmo tempo a expiação de uma culpa.

A *pastoral* pastoril ou *pastoral* propriamente dita entronca nos géneros literários da écloga, do idílio e da bucólica. Está sobejamente na Bíblia, em Teócrito, em Virgílio e o seu renascimento está

---

<sup>1057</sup> Sêneca [*Cartas a Lucílio*, 68, 5], in Veyne 1993: 777.

<sup>1058</sup> Como refere citando Annabel Patterson: “the central principle of the Georgics, then, «Labor omnia vincit/ Improbis, et duris urgens in rebus egestas» (o duro labor vem no fim de tudo, com a necessidade premente, em circunstâncias difíceis) is used by Bacon not as a reproach to *pastoral*’s «omnia vincit Amor» but a rejection of Aristotle”, in Patterson 1978: 136.

<sup>1059</sup> Até Bacon aceita tranquilamente a ideia de ociosidade, reconhecendo que ela só perdeu acuidade após o episódio da queda. É a todos os títulos notável que o autor do «*The motif scientia propter potentiam (knowledge for the sake of power)*», possa ter escrito o que se segue, e que é geralmente obliterado no trabalho de redução da sua obra. Redução positiva uma vez que esconde os alicerces profundamente pessimistas da obra do filósofo inglês: “It is so then, that in the work of the creation we see a double emanation of Virtue from God; the one referring more properly to Power, the other to Wisdom; the one expressed in making the subsistence of the matter, and the other in disposing the beauty of the form, (...) After the creation was finished, it is set down unto us that man was placed in the garden to work therein; which work, so appointed to him, could be no other than work of Contemplation; that is, when the end of work is but for exercise and experiment, not for necessity; for there being then no reluctance of the creature, nor sweat of the brow, man’s employment must of consequence have been matter of delight in the experiment, and not matter of labour for the use”, cf. Bacon [*The advancements of learning*], in Kitchin 1986: 36. O trabalho mais importante e o mais belo é o trabalho intelectual. Aquele trabalho afinal tão valorizado por Bacon e ao qual se agarraram todos os filisteísmos modernos liberais ou não era afinal o que sobrou após a queda e a perda da primitiva dignidade do homem. Só depois da queda o activo triunfou às custas do contemplativo. E Abel simbolizará sempre a *pastoral* bucólica, da contemplação e da ociosidade tranquila e Caim, apesar de construtor de cidades, simbolizará o trabalhador, o condenado a ganhar a vida com o suor do rosto. E na narrativa bíblica ainda nesta altura a simpatia ia não para o trabalhador mas para o contemplativo.

intimamente associado a Sannazaro e a Jorge Montemayor, mas o paradigma temático que melhor casa com a modernidade burguesa é o *hoc erat in votis* de Horácio. Além disso corresponde ainda intimamente a todas as rememorações paradisíacas e da idade do ouro das quais é indissociável.

A pastoral geórgica encontra como precursores naturais a expulsão de Adão e Eva do paraíso e no domínio pagão *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo. Virgílio e Horácio recriaram o tema nas *Geórgicas* e no *beatus ille* respectivamente. Virgílio de uma forma tão exaustiva e tão brilhante que o género lhe ficou para sempre associado. No século XVIII a emergência dos modos geórgicos aparece no poema descritivo, topográfico. O loco-descriptivismo é uma fusão dos dois modos ao qual se associa geralmente um forte sentido didáctico, tal como na antiguidade. Pode aparecer também despojado desse didactismo, empobrecido no plano empírico e enriquecido pela imaginação lírica. A este modelo pretenderam alguns autores colar a etiqueta, a meu ver pouco recomendável, de pré-romantismo. Mas as estações de Thomson, assim como os textos de Bodmer e de Breitinger ou até Gessner integram-se numa lógica de assunção do nosso tempo como uma espécie de uma idade do ferro. Sendo que é o pós-lapsarianismo por um lado e o enciclopedismo das luzes que integram a diversidade dos estilos, dos autores, das obras e dos temas. O enciclopedismo ficou definido de uma vez por todas por Northrop Frye: “in encyclopaedic forms, such as the epic and its congeners, we see how the conventional themes, around which lyrics cluster, reappear as episodes of a longer story”. O poema loco-descriptivo mais ou menos didáctico é a épica possível do século das luzes. Um misto de Milton com Thomson<sup>1060</sup>.

A *pastoral* pastoril está sempre associada ao culto de uma vida privada, no sentido de escondida, não pública, onde se evidenciam preocupações pessoais e formas de subjectividade não mundana. Neste particular o seu fundo epicurista é evidente. É até por este lado que a bucólica conecta com o paradigma da mediania e com o éon da apolinicidade. A ligação da bucólica com a apolinicidade passa por esta falta de ambição pública. O carácter privado está associado à simplicidade e à contenção de toda a ambição ou excesso. A aposta só se eleva no plano metafísico quando o poder da nostalgia pode estimular um desejo de felicidade plena, embora sempre associada à simplicidade, à pureza e a ideia de limite que é estrutural. Se saísse para fora do limite sairia para fora do modelo apolíneo da moderação e até da mediania. Ettin diz e com propriedade: “in pastoral literature, experiences and emotions are contained within fine limits”<sup>1061</sup>.

A verdade é que com o tempo os géneros perderam naturalmente a sua pureza de arquétipos o que acaba por produzir um sincretismo complexo em que os estilos são dificilmente reconhecidos enquanto

---

<sup>1060</sup> Foi Addison muito provavelmente o autor que pela primeira vez explorou a importância da geórgica para a *pastoral* do século XVIII. É uma exploração pregnante desde que se tenha em conta que o poema topográfico e descritivo colhe aí a sua influência maior. A geórgica é aliás topográfica e descritiva. Brigitte Peucker exprimiu o enlace assim: “The new form of long poem that emerges from the loss of epic and the resurgence of georgic is the loco-descriptive or topographical poem, which is organized around the convention of the poet walking through or surveying a rural landscape”, in Peucker 1980: 77.

<sup>1061</sup> Ettin 1984: 22.

estereótipos. A recepção das tradições culturais através dos tempos e sobretudo a recepção dos clássicos originou sempre aquilo a que Bakhtin designou como o princípio de heteroglossia, que no essencial exprime uma contaminação de elementos de um paradigma por elementos de outro paradigma, numa progressiva e crescente disfuncionalidade expressiva, que acaba por descaracterizar o cânone tanto da produção como da recepção. Deve ter-se um espírito muito aberto quando se analisa o paradigma da vida retirada no século XVIII. A natureza do século XVIII, século de inovação mas também de síntese, assim como a própria natureza aberta da ideologia da *pastoral* não podiam deixar de fundamentar e estimular uma ampla relação dialógica expressa numa fortíssima heteroglossia cultural e ideológica. Sente-se essa tensão logo com os textos de Fontenelle, Pope e Boileau, entre muitos outros, uma vez que a historicidade se conjuga com a alteridade para que a apropriação da tradição não possa deixar de ser erosiva da identidade dos textos. Não posso desenvolver aqui a polémica que sobre a *pastoral* mobilizou estes autores, o que posso acrescentar é que eles estão inquinados de contradições evidentes que resultam do facto de que nenhum deles dispõe de um paradigma em estado puro do género *pastoral*, na circunstância pastoril. Porque a adulteração do género começa logo com Virgílio. E o que acontece é que desde Teócrito que através de sucessivas torsões estilísticas, lexicais e até éticas e metafísicas a poesia idílica atinge o século XVIII e já não é mais do que um *pastiche* do primitivo registo pastoril. Isso é sobretudo muito evidente na poesia pastoril portuguesa do século XVIII, da qual nos poderíamos passar sem qualquer sensação de prejuízo. Volto a lembrar que Cazeneuve definia o padrão de vida apolíneo através da ausência de ambição e pela procura de um modo de vida que não estimulasse a inveja. A procura da não evidência possui um carácter medíocre e securista. Em contraste com a vida urbana dos negócios e das lutas pelo poder, de corte por exemplo, a vida que a *pastoral* promete e oferece é uma vida segura, ao abrigo dos perigos, até porque é demasiado simples e humilde para ser invejada. A sua insegurança está no interior de si mesma, nas condições por vezes extremamente difíceis da vida campesina.

Como já fiz menção a *pastoral* é muitas vezes alegórica. Eu diria que a sublimação da *pastoral* permite a composição de quadros de existência idealizada que se prestam a servir de modelo a ideais de tipo elevado ou mesmo transcendente. Geralmente nesses casos a *pastoral* arcádica mistura-se com elementos geórgicos como é o caso do épodo XVI de Horácio em que o poeta identifica o reino dos bem-aventurados através de uma harmonia e de um equilíbrio que é essencialmente idílico ou bucólico, mas também naturalmente produtivo.

Quando Tibulo quer lembrar com nostalgia um tempo anterior à idade do ferro, é em termos pastoris que o faz: “Non arces, non vallus etat, somnunque petebat / Securus sparsas dux gregis inter

oves” (Não havia cidadelas nem muralhas e o guardador de gado conciliava seus sonhos tranquilo entre as ovelhas dispersas)<sup>1062</sup>.

O eclectismo setecentista tornou-se inevitável justamente a partir do alargamento do próprio conceito de *pastoral* e da diluição das fronteiras entre a *pastoral* pastoril e a *pastoral* geórgica que tudo leva a crer estava já no subconsciente de Virgílio que não terá pretendido promover dois gêneros radicalmente opostos mas no essencial complementares. Em Virgílio é até estranho que ele tivesse a noção dessa complementaridade que porém se tornou óbvia a partir do episódio da queda e portanto do pensamento cristão. Mas um dos aspectos mais incontornáveis da promiscuidade dos gêneros é desde logo uma tara de nascença uma vez que é no próprio Virgílio que encontramos a matriz da tendência posterior para incluir elementos pastoris na *pastoral* geórgica e elementos geórgicos na *pastoral* bucólica, o que é ainda mais anacrônico (permita-se o termo deslocado do seu real significado), se se tiver em conta que a *pastoral* bucólica tem como pressuposto constitutivo a ociosidade e a pura contemplação. Ora este estilo compósito e heterogêneo é legitimado pela segunda écloga de Virgílio. A contaminação do idílio pela geórgica é evidente nos últimos versos: “Vois: les taureaux rapportent la charrue suspendue à leur joug, (...) Ah! Corydon, Corydon, quelle démente t’a pris? Ta vigne à demi taillé languit sur l’orme feuillu. Que ne songes-tu plutôt à des ouvrages utiles, à tresser en corbeilles l’osier et le jonc flexible. Si celui-ci te dédaigne, tu trouveras un autre Alexis”<sup>1063</sup>.

Em síntese para já, tenho para mim que dentro da tradição *pastoral* do século XVIII o modelo geórgico cabe melhor no meu dispositivo que a *pastoral* centrada na vida pastoril. Pode ocorrer na *pastoral* pastoril um desejo e uma tensão de tipo dionisiaco, embora nostálgico e *eros* pode desempenhar um papel corruptor da harmonia clássica dos textos<sup>1064</sup>. Mas do que não tenho dúvidas é que a forma poética que melhor realiza o modelo mediano e medíocre, isto é apolíneo, na situação pós-lapsariana é a *pastoral* geórgica. Ela realiza como mais nenhum outro modelo literário a fusão entre o classicismo da moderação e da mediania e a resignação modesta e humilde do advento da ética cristã pós-queda. E é ele sobretudo que enforma o modelo de vida retirada a partir do século XVIII (a par da *pastoral on the self*), quando não pode deixar de se reconhecer o carácter absolutamente ficcional da vida pastoril.

Por outro lado quando a ideia de progresso e de revalorização ética e moral do trabalho e concomitante condenação da ociosidade entram triunfalmente em cena com a implantação da ideologia burguesa, a geórgica aparece como tábua de salvação para que se continue a rejeitar o dispositivo da *ubris*, não renegando a vaga de fundo do progresso e do desenvolvimento, mas salvaguardando o papel

---

<sup>1062</sup> Tibulo [*Poemas*, X, 9-10], in Sobrino 1983: 138.

<sup>1063</sup> Virgílio [*Bucólicas*, II<sup>a</sup>], in Rat 1967: 41.

<sup>1064</sup> A *pastoral* bucólica ou pastoril está sempre muito associada a dois momentos culturais predominantes: o dionisiaco e o órfico, através da ligação entre a exaltação da natureza e da criatividade poética. Neste plano está em jogo uma fertilidade criativa, que não corresponde a uma auto-satisfação simples e frugal mas pelo contrário corresponde ao reconhecimento estratégico de que a solidão e o retiro propiciam uma abundância.

regenerador da natureza e a excelência do retiro purificador. É que, como lembra Brigitte Peucker, “the georgics represent an acceptance of the Iron Age, (...) and an idealization of labor as man’s best possible means of accomodation to the harshness of the present”<sup>1065</sup>. Esta resignação associada à valorização do trabalho comporta como ideal de vida a simplicidade, a modéstia e a humildade de tipo cristão e burguês. Mediocre em suma. O que é a todos os títulos notável é que o paradigma já sofreu uma torsão interna que configura uma subversão de um dos pilares da sua construção clássica. Desde Francis Bacon, no mínimo, que o valor da resignação penetra insidiosamente onde antes esteve o sentido de uma dignidade humana.

Quando se critica a modernidade esquece-se geralmente que esta perversão da modernidade é tão antiga quanto a própria modernidade e que o modelo emancipador, autonomista e humanista foi desde o início cavalcado pela sua contrafacção. E que portanto não há nenhuma perversão da modernidade mas o normal desenvolvimento de uma ideologia que suportada pelas mais variadas formas de integrismo religioso e alicerçada numa antropologia pessimista consequente foi urdindo a trama de uma nova forma de heteronomia, muito mais sofisticada que todas as anteriores formas de heteronomia conhecidas historicamente.

Repare-se neste texto que sintetiza de forma exemplar os valores em jogo: “Virgil’s ideas of order are based upon the limited requirements of the farmer: repose and simplicity, a chaste wife and loving children, healthy and reverent youth, neighbourliness, (...) A life of communal purity is the closest possible recreation of the Age os Saturn”<sup>1066</sup>. A idade de Saturno está para o paganismo como a era pós-lapsariana está para o cristianismo.

Eu diria que este ethos existencial é inseparável do século XVIII, da ideia de progresso e da utopia que lhe subjaz. E como Poggioli não deixa de afirmar e salientar existe uma relação estreita entre a utopia social alimentada pela crença quase cega na ideia de progresso e o tipo de literatura centrada numa certa *pastoral* de fundo geórgico, que tendo rompido com a nostalgia da idade do ouro e do paraíso perdido, encontrou na poesia aldeã e no idílio doméstico com enquadramento rural a harmonia possível com a natureza. Este retorno à natureza é agora mediatizado pelo trabalho e pela família. Simplesmente não vejo como este ideal de vida possa favorecer a emergência de um paradigma pré-romântico. Bem pelo contrário ele é suportado na sua essência pelo modelo ideológico e existencial da média rés.

Ora isso torna-se evidente em Peucker, no tratamento que ela faz do poema de Thomson «The seasons». Ela reconhece que apesar do momento idílico centrado na Primavera, o que predomina é o facto de que o poeta: “ultimately denies the extremes of space, time, and ethos to choose the temperate climate

---

<sup>1065</sup> Peucker 1980: 19.

<sup>1066</sup> Peucker 1980: 19.

and the middle road”<sup>1067</sup>. E o que é ainda mais eloquente é que este sentido inato pela moderação conduz o poeta ao culto da mesma moderação até no plano estilístico. Essa moderação que “governs the vocational self-conception of the poet, who remains poised midway between the visionary moment and his own epic inclinations, without giving way to either”. Parece-me suficiente.

É claro que apesar de tudo o que disse a propósito da geórgica seria errado que se pudesse concluir que não é possível servir o ideal de vida retirado no quadro de promoção do ideal bucólico ou idílico. É evidente que o ideal pastoril é afim do ideal de vida retirada, simplesmente no século XVIII o ideal é mais favorecido e até mais verosímil no quadro da sua ligação ao ideal geórgico, por tudo o que se viu. Mas recordem-se só algumas notas que definem estruturalmente o ideal do bucolismo para que se perceba como ele se conjuga facilmente com a ideia de retiro, na perspectiva, bem entendido do retiro que constitui um dos alicerces a par da mediocridade do ideal de mediania.

O bucolismo não procura o poder, a riqueza (*auri sacra fames*), até porque tudo isso se pode opor à felicidade. Ora através desta linha de raciocínio o bucolismo é apolíneo e prevê com naturalidade o culto da autarcia e da auto-subsistência. Só quando se introduz um excesso subentendido na ideia de paraíso como mundo de abundância é que a inadequação entre os modelos se pode dar. É aqui que a apolinicidade do idílio corre perigo, porque como bem se sabe a ideia de abundância é nefasta do ponto de vista moral e ético e a ela se associa muito facilmente a ideia de um hedonismo fruidor às vezes muito erótico. Para Poggioli a *pastoral* pastoril no seu estado puro é sempre apolínea e até medíocre: “Poverty teaches him practical rather than mystical lessons, and helps him to avoid the dangers of exxageration and excess. He easily extends the theory and practice of moderation from he material to the moral field, from the sphere of property to that of power, and rejects ambition as well as greed”; e o pastor “finds gratification not in the breach but in the observance of his ethos, based on the virtues of sobriety, frugality, and simplicity”<sup>1068</sup>.

Quando a *pastoral* se cristianiza tem tendência a implementar a inocência no lugar da felicidade. Aparece assim uma *pastoral* centrada na ideia de auto-resignação onde as ideias de tentação e culpa tenderão a centrar o modelo da bucólica no idílio doméstico evitando o fogo da juventude e a pulsão amorosa que podia ir até à licenciosidade. De facto a *pastoral* da felicidade ao contrário da *pastoral* da inocência, ao perder o controle das virtudes através de um hedonismo esclarecido anti-sibarítico, pode levar à plena realização da paixão do amor através da consumação dos desejos de *eros*.

A ideia foi muitas vezes ultrapassar o conflito entre a paixão e o sentimento de culpa, ou seja entre a *pastoral* da inocência marcada pelo magistério moral cristão e a *pastoral* hedonista da felicidade. E é por isso que que tal objectivo incluiu muitas vezes uma revolta contra os valores dominantes de

---

<sup>1067</sup> Peucker 1980: 20.

<sup>1068</sup> Poggioli 1975: 8.

orientação cristã, uma vez que estes valores sacrificam o princípio de prazer ao princípio de realidade. E neste ponto como salienta Poggioli, Diderot foi muito mais longe que Rousseau ou Voltaire. No *Supplément au voyage de Bougainville* Diderot retoma os temas caros de uma concepção de felicidade vitalista e expansiva, cujos arquétipos na cultura ocidental são Cálicles e Trasímaco e que se inscreve numa genealogia que conduzirá a Sade e Nietzsche, onde culmina a assunção de uma vontade de poder acima do bem e do mal. Todo o libertinismo setecentista levará até às últimas consequências esta revolta da vida contra a moral e portanto contra todo os espertinhos sociais, éticos e religiosos.

Mas este *skopós* está já plenamente configurado no Aminta de Tasso: “Ma sol perché quel vano / nome senza soggetto, / quell’idolo d’errori, idol d’ingano, / quel che da’l volgo insano / Onor poscia fu detto, / Che di nostra natura il feo tiranno, / non mischiava il suo affanno / fra le liete dolcezze / de l’amoroso gregge, / né fu sua dura legge / nota a quell’alme in libertate avvezze; / ma legge aurea e felice / che Natura scolpi: S’ei piace, ei lice”<sup>1069</sup>.

À *pastoral* da inocência e à *pastoral* da felicidade pode-se acrescentar a *pastoral on the self*. No século XVIII este tipo de *pastoral* acabará por se tornar dominante, muito por causa da progressiva artificialidade da *pastoral*, a que já não corresponde senão um vago halo alegórico, mas sobretudo muito por culpa do individualismo nascente e do triunfo de uma ideologia da vida prática e útil. O próprio valor do retiro adquirirá neste novo contexto uma conotação instrumental e pragmática.

Com o tempo a *pastoral* tornar-se-á uma aventura individual e solitária. E não mais do que uma forma de escapismo mais ou menos prolongado na procura de uma regeneração através do contacto com a natureza, regeneração essa que agora será cada vez mais espiritual e menos moral. A *pastoral* torna-se assim no século XVIII tanto uma ideologia existencial quanto poética. E em ambos os casos ela faz jus ao ideal de mediania que caracteriza o neoclassicismo. E do ponto de vista literário esta média rés transforma-se em médio estilo.

Por outro lado ainda a *pastoral* do progresso e da ciência removeu para um gueto a *pastoral* pastoril propriamente dita. A pastoril só se mantém no seio das classes conservadoras, até como caução à manutenção de um modo de vida e de uma ordem social e mental que assenta nos privilégios sociais que remanescem do espírito aristocrático da ociosidade e de um psicologismo avesso à mudança, quer dizer, do modo de vida social, económico e mental das velhas ordens ou estados dominantes do Antigo Regime.

---

<sup>1069</sup> Tasso [*Amintas*], in Poggioli 1975: 13.



## IV. A ideia de felicidade e o ideal de vida retirada na cultura portuguesa do século XVIII.

### IV. 1. O ideal de vida retirada e os paradigmas temáticos do *fugere mundus* e do *fugere orbis: beatus ille, hoc erat in votis* e *odi profanum vulgus et arceo*.

Quando resolvi que a ideologia da mediania deveria contemplar dois pontos distintos se bem que convergentes, e decidi que esses pontos programáticos eram a mediocridade e a vida retirada, isso resultou do facto de que imediatamente, primeiro por pura intuição, depois com aviso, os dois temas se me afiguravam inseparáveis. Eu não pretendo dizer que a mediocridade implique necessariamente o retiro, nem mesmo que o retiro implique a assunção de uma qualquer *aurea mediocritas*. O que eu pretendo dizer é que um elevado número de coordenadas úteis para caracterizar a mediocridade são igualmente úteis para caracterizar a vida retirada, e vice-versa. O que eu quero dizer é que na maior parte dos casos o retiro é a assunção radical de uma vida medíocre, sem ambições, salvo talvez no caso do *otium cum dignitate* ou na *pastoral on the self*, ou ainda no caso do retiro meramente circunstancial ou episódico. Finalmente o que eu quero dizer é que na maior parte dos casos a assunção de uma vida medíocre se resolve melhor através do afastamento relativamente à realidade que pode constituir-se em sua inimiga.

O modelo da moderação é um antídoto existencial e ético-moral contra o modelo do excesso. O modelo do excesso, quer dizer, da ambição, da glória, do poder, da riqueza, da fama, etc. realiza-se inevitavelmente no quadro social da *polis* ou da vida urbana. O modelo medíocre implica a rejeição inequívoca, in limine, radical, deste dispositivo de luta e de conflito. Assim, *fugere orbis* aparece como um expediente estratégico quase inevitável e no limite, em indivíduos mais exasperados moralmente, é mesmo o *fugere mundus* a única solução. O retiro proporciona ao indivíduo que se contenta com pouco, ao indivíduo que hostiliza a conflitualidade própria da *ubris*, ao indivíduo que se realiza através da moderação, do sentido do equilíbrio e da harmonia, sem tónus, sem tensão, radicalmente exercitado contra as paixões e na prática saudável da razão prudente, ou seja ao indivíduo apolíneo, uma protecção suplementar. A quem se decidiu por uma vida simples, frugal, sem desejos, ou com desejos fortemente controlados, não há dúvida que o modelo, de uma vida discreta, até mesmo obscura, é o que melhor se lhe adapta e o que mais lhe convém. E este modelo é enfim o modelo epicurista da *lathe biosas*, ou o de uma vida «à l'écart de la foule», como salientava Horácio, esse grande exemplo da mediocridade e do retiro na cultura ocidental.

#### IV. 1. 1. José Agostinho de Macedo. O retiro paradoxal.

Por tudo o que disse se depreende que no meu espírito se associavam de uma forma quase natural mediocridade e retiro. E é por isso que não pude deixar de ficar satisfeito quando em José Agostinho de Macedo encontrei estas palavras:

“Eis aqui porque a máxima parte dos homens; sem se empregar muito na indagação das causas, chega subitamente aos resultados. Fala-se por exemplo de uma corporação de homens, encontra-se entre eles algum, ou imoral, ou ignorante, ou impostor, logo se julga que todos os outros são impostores, ignorantes, e perversos; pelo contrário, basta haver conhecido entre eles um só *instruído, modesto, e retirado*, logo todos são instruídos, penitentes, e irrepreensíveis. Para se formarem estes juízos é preciso havê-los conhecido todos por experiência, meditando-os por todos os lados, de outra sorte é infalível o erro”<sup>1070</sup>.

Esta associação que o autor faz entre instruído, modesto e retirado a que associa logo a penitência e a irrepreensibilidade, apareceu-me como uma dádiva. De facto, o que posso eu acrescentar mais. Esgotando a polivalência semântica das palavras está ali todo o dispositivo neoclássico cristianizado do modelo da mediania. Não estivesse lá a penitência e o modelo ficaria incompleto, não estivesse lá a irrepreensibilidade e ainda lhe faltaria alguma coisa. Mas o «instruídos», que irradica a ignorância e logo o mal, e que também denega o universo das paixões, pois onde as paixões imperam não pode imperar o poder da instrução, é também determinante. Aliás a instrução é um termo muito do século XVIII e conecta sem margem para dúvidas com aquilo a que os antigos chamavam sabedoria. Mas convenhamos é o estabelecimento de uma estreita ligação entre modéstia e retiro que eu prioritariamente agradeço ao autor, o que fica sustentado pela página que precede estas considerações. É esta ligação que fomenta o tal sentido da convergência e da complementaridade entre a mediocridade e o retiro, e que permite assim esgotar as possibilidades existenciais do paradigma da mediania. Finalmente não posso deixar de acrescentar uma coisa que para mim é muito relevante, uma vez que já se percebeu que possuo uma simpatia no mínimo ética (no sentido em que se deve ser recto e justo, no sentido em que não se devem permitir as caricaturas, sobretudo as mais desonestas e odiosas) pelo pensamento moral epicurista, e que se prende com a minha profunda convicção de que no quadro de um jogo de influências antigas, sempre que o modelo do retiro aparece é porque os elementos epicuristas ou cínicos se sobrepõem aos elementos estóicos e aristotélicos. Já os elementos platónicos ou neoplatónicos ainda que não promovam explicitamente o retiro na perspectiva da vida retirada da *polis* e portanto no âmbito do esquema do *fugere orbis*, admitem e fomentam formas de retiro que se assemelham a uma espécie de *fugere mundus* e portanto pode-se considerá-los sempre que se aborda este tipo de questões, mas só em casos excepcionais em que o retiro adquire, através da adição de elementos de elevado rigor e ascetismo, uma elevação espiritual que aproxima o expediente existencial de um compromisso com formas de misticismo. É claro

---

<sup>1070</sup> Macedo 1815b: 78 e 79.

que, e correndo o risco de me repetir, é no âmbito do medioplatonismo que se encontram estas múltiplas formas enquadradas por um eclectismo substancial e constitutivo. Acresce que o facto de que algumas das figuras de proa da cultura literária desse tempo terem sido genericamente influenciadas pelo pensamento epicurista, como foram os casos de Lucrécio, Horácio e Virgílio implicou necessariamente que o epicurismo tenha assumido a dimensão de uma tradição poderosa. Mas que essa tradição é epicurista disso não restam dúvidas, assim como não podem restar dúvidas também sobre o facto de que essa tradição foi tão forte que implementou naturalmente uma aproximação entre o estoicismo latino e a tradição epicurista ao ponto de Séneca, Marco Aurélio e Epicteto terem incorporado muito elementos epicurizantes na sua ideologia de base estóica. Ora tudo isso confirma a minha intuição primitiva. A partir daí não pode ser considerada uma heresia estabelecer este tipo de injunção entre a vida retirada e o epicurismo, quando se sabe que a exorbitação do retiro aparece na maior parte dos casos associado a um recrudescimento do cristianismo e até a formas muito austeras da vida cristã a roçar aqui e ali formas de integrismo religioso e moral. A justificação reside neste facto insólito, o inimigo irradiou para dentro da tradição cristã ao longo de séculos através da infiltração de outras tradições que, elas sim, tinham já integrado múltiplos elementos epicuristas dispersos.

No caso do nosso polemista, é bem verdade que tanto quanto se sabe nunca ele seguiu as exigências existenciais do modelo ideológico do retiro, mas que ele foi sensível, como aliás já se percebeu a propósito da mediocridade, ao apelo cristianizado do modelo neoclássico da mediania, sobre isso eu não tenho dúvidas. Sobretudo não podem restar dúvidas depois da clareza e da perfeição do texto que citei.

Por outro lado José Agostinho de Macedo foi levado a sobrevalorizar a vida social e portanto na linha do seu mestre Marco Túlio Cícero, deveria apostrofar a vida retirada, a solidão, o isolamento à margem da vida social e pública<sup>1071</sup>. Mas José Agostinho não o faz, a sua posição é muito mais moderada. Ele reconhece que o homem é um ser essencialmente gregário e social<sup>1072</sup> e na linha de orientação do aristotelismo sobre esta matéria ele considera a amizade como um valor decisivo e determinante para a orientação para uma vida feliz<sup>1073</sup>, mas não vai ao ponto de apostrofar todo aquele que encontre na solidão e no isolamento uma alternativa para a realização própria. Sente-se que ele até o compreende relativamente a pessoas excepcionais, provavelmente na linha justamente do *otium cum dignitate* de Horácio ou dentro da moderna tradição sobretudo inglesa da *pastoral on the self*, que é em

---

1071 “observa-se no homem um pendor, e inclinação natural para a sociedade. Esta verdade se deduz de uma força primitiva que une tudo em a Natureza: isto se vê nos animais, nas plantas, nos minerais, que nascem em certos, e determinados lugares; deduz-se do uso da palavra, que lhe foi concedido para exprimir seus sentimentos, e finalmente da voz interior da Natureza, que lhe diz que sem sociedade não pode ser feliz, nem subsistir”, in Macedo 1815b: 157.

1072 “nascemos para a congregação, e natural comunidade dos outros homens”, in Macedo 1815b: 158.

1073 “Também somos levados, e inclinados pela Natureza para a amizade. É a amizade um dom tão precioso, que sem ele todas as nossas acções, toda a nossa boa, ou má ventura., até ficariam aviltadas”, in Macedo 1815b: 158.

boa verdade uma forma de actualização moderna do epíteto horaciano e latino. Reconhecer não significa praticar e muito menos promover.

Acontece que em José Agostinho de Macedo se confrontam dois mundos, um, plenamente secularizado, concebido pelos filósofos e um outro que resultou da queda, e portanto ontologicamente empobrecido. A sua posição não oscila. Há um contexto em que os filósofos pensam que o mundo fica, uma vez substituída a religião e os seus males pela filosofia, um mundo melhor, e que, segundo eles e nunca segundo José Agostinho de Macedo, nos pode devolver uma nova época dourada, de grande felicidade e paz. Um mundo dominado pela tranquilidade, ausência de medo e terror, que a religião infunde. Mas José Agostinho de Macedo não alinha por esse diapasão. A sua referência é sempre carregada de sarcasmo: “Peguemo-nos só a este terreno que se nos deu para habitação, e façamos que nele domine a iluminada, e iluminadora Filosofia; ver-se-á à sua sombra renascer a idade de ouro, a idade da alegria, e da tranquila paz, sem censor, sem leis, sem temores”<sup>1074</sup>. Macedo identifica os filósofos iluministas com um epicurismo mal formalizado e portanto mal entendido. De facto ele está em maus lençóis quando se refere aos alicerces profundos do pensamento dos iluminados, uma vez que ele nutre alguma simpatia por alguns dos pressupostos teóricos do epicurismo. Daí que tenha a necessidade de dizer que os filósofos não entenderam bem a mensagem do sábio de Samos. Não significa isto que Macedo alguma vez esteja na eminência de substituir os seus princípios cristãos pelos de qualquer orientação pagã, helenística ou não, e aliás se há algum pensador por quem nutre uma real admiração, uma admiração quase sem reservas, esse pensador é Cícero. Ora Cícero foi seguramente um dos maiores inimigos do epicurismo, no seu tempo. Acontece apenas que José Agostinho de Macedo entra facilmente em contradição e é nesses momentos que pode deixar escapar alguma inconfidência comprometedora. Contudo no que diz respeito a uma reflexão sobre a prevalência da vida social ou da vida retirada, até pela sua profunda ligação a Cícero, a sua posição é sempre muito clara. Até num contexto de referência aos pessimistas sociais como Hobbes, por exemplo, se depreende que a melhor vida, a vida culta e civilizada, é a vida na cidade, é a vida social e pública, com os outros homens em paz e segurança. Nada aqui adivinha as vantagens da vida retirada. O *fugere orbis* não aparece aqui como salvífico, mas como um mal, um contra-senso:

“Bem disseram certos filósofos, que o estado dos homens entre si, era o estado de guerra, e que para os mesmos homens era mais vantajosa a ignorância que ciência, a vida selvática que a cultura, a solidão que a sociedade. Sim disseram bem, mas na hipótese que tudo está deixado e abandonado, como querem os *iluminados*, à providência dos homens. Porque a dizer a verdade de que serviria em tal estado a cultura, e a ciência senão para tornar os homens mais sagazes em seguir, e executar o mal? De que serviria a sociedade senão para viver o homem mais exposto a maior número de ofensores? Desertemos das Cidades, vamos viver entre os Ursos como João Jacques, mais coerente que os outros, a si mesmo se persuadia”<sup>1075</sup>.

---

<sup>1074</sup> Macedo 1816b: 29.

<sup>1075</sup> Macedo 1816: 63 e 64.

José Agostinho de Macedo refere-se aos teóricos do pacto social, aos mais pessimistas, Hobbes e Rousseau. A posição desses filósofos até seria a sua se não existisse uma instância que tudo normaliza, ou seja a Providência divina. É interessante esta posição uma vez que mostra de uma forma exemplar que num mundo secularizado, absolutamente secularizado, isto é desligado de um sentido que só a Providência pode conferir, os homens ficariam entregues à providência dos homens, e nesse caso as posições dos filósofos ganhavam legitimidade. É fácil de concluir por este raciocínio, conduzido às avessas, que secularização e Providência divina se excluem mutuamente. E que portanto o caminho da autonomia internalista pressupõe a completa secularização social e política. O nosso polígrafo fez sem querer uma demonstração da legitimidade do pensamento jusnaturalista radical assim como da secularização moderna. E relativamente à vida social ela encontra-se desde logo pacificada e atraente no quadro de funcionamento da vida social cristã. Macedo neste ponto não rompe minimamente com os valores holistas da *respublica christiana*.

#### IV. 1. 2. Ribeiro Santos, Soares Barbosa e Barbosa du Bocage.

Neste domínio Ribeiro Santos não anda muito longe das posições enunciadas por José Agostinho de Macedo. Permite-se até enfatizar o ciclo que vai do paraíso perdido até ao paraíso reencontrado passando pelo momento nefasto da queda.

Para fundamentar a necessidade da Religião Revelada Ribeiro Santos apresenta como primeira prova a contemplação da natureza do homem, já que é sua convicção que o homem foi criado por Deus em “um estado de inteireza, e perfeição”<sup>1076</sup>, acrescentando que a notícia deste estado de perfeição se descobre nas tradições de muitos povos antigos. Ribeiro Santos refere a Idade de Saturno, que seguramente leu em Virgílio, e ainda o Século de Ouro, de Hesíodo provavelmente. A argumentação do nosso canonista, segue o esquema tradicional: paraíso, catabase, salvação, já que partindo da concepção teleológica da condição humana para a felicidade e das ideias primitivas dos séculos de ouro ou de Saturno organiza a ideia de paraíso e de queda. “o género humano entrara no Mundo em um estado de felicidade, e não conhecera nos seus princípios os incómodos, e moléstias, que agora experimenta”<sup>1077</sup>.

Ribeiro Santos jamais valoriza a ociosidade até porque quando quer atingir o âmago do deísmo refere-se a um «Deus ocioso»<sup>1078</sup>. Se promove o retiro e é verdade que o faz, desde logo na sua obra poética como se irá ver, nunca é na perspectiva nem de um *fugere mundus*, nem mesmo de um *fugere orbis* determinado e definitivo. A sua *pastoral* vai antes no sentido da *pastoral on the self*, tão habitual no século XVIII. Por outro lado a sua recusa momentânea da vida da corte como irei mostrar nalguns textos, tem sobretudo uma conotação ético-moral e jamais ontológico-metafísica.

Mas o tema da vida retirada era vulgarmente tratado e tido em conta enquanto reflexão existencial mas também ética e moral. Até Azevedo Fortes na sua *Lógica Racional* se lhe refere embora sem grandes considerações: “uns põem a sua felicidade numa causa, outros em outra, uns na vida retirada, outros na vida comum, uns nos deleites e riquezas, outros na virtude”<sup>1079</sup>. (L)

Em António Soares Barbosa, autor mais ligado ao sensismo e ao espírito prático dos prestadios, na linha de Luís António Vernei e de Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, está sempre omnipresente uma clara hostilidade ao retiro através da condenação da ociosidade e da promoção da utilidade: “Eu não falo da que encerrada unicamente nas escolas não pode causar utilidade alguma à vida, que, nutrindo uma ociosidade disfarçada, é inteiramente oposta á comum felicidade: falo daquela, que, tendo por objecto a utilidade do homem, toda se encaminha ao bem do género humano”<sup>1080</sup>.

---

<sup>1076</sup> Santos 1787: 76 e 77.

<sup>1077</sup> Santos 1787: 78.

<sup>1078</sup> Santos 1787: 111.

<sup>1079</sup> Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 105.

<sup>1080</sup> Barbosa 1766: III (224). Devo deixar claro que para mim toda a cultura portuguesa do século XVIII, isto é aquela cultura que se pode sintetizar a partir da obra de autores como Teodoro de Almeida, Luís António Verney, Manuel do Cenáculo Vilas-

Mas a obra de fôlego do professor universitário coimbrão foi, como se sabe, o *Tratado de filosofia moral* em três tomos. Apesar do título, e ainda que este faça em parte jus ao conteúdo da obra, mais ajustado seria que se tivesse intitulado *Tratado de direito natural*, uma vez que o conteúdo corresponde aos objectivos jusnaturalistas da sua época. Aliás quando digo que o título faz em parte jus ao conteúdo da obra estou mesmo assim a pensar mais na eticidade que na moralidade. Mas é óbvio que nesse domínio o trabalho crítico, judicioso, de separação escrupulosa dos conceitos, assim como das suas áreas de jurisdição, estava ainda por fazer quando Soares Barbosa escreveu e publicou o seu tratado.

Não me parece, porém, que se possam encontrar grandes considerações sobre a vida retirada, o retiro ou a fuga social em textos dominados pela ideologia jusnaturalista, uma vez que esses textos são em geral muito marcados pelo domínio das obrigações para com os outros, onde obviamente se enfatiza a dimensão social dos indivíduos. O texto, globalmente considerado, constitui uma reflexão essencialmente jurídico-social e portanto ética. Se se pode considerar que existe uma distinção objectiva e delimitadora entre ética e moral, é que a primeira só faz sentido no quadro de uma reflexão que contempla a prioridade da vida social superiormente legitimada pelo estado, quer dizer, pelas suas instituições.

Ora a dimensão essencialmente social e portanto ética da obra de António Soares Barbosa é logo exaltada quando ele afirma no contexto da vida comunitária a importância decisiva da amizade:

“Os deveres, que dizem respeito aos mais homens, formam a terceira e última divisão, dos que são objecto desta Parte. A lei da ordem, que distribuiu as propriedades e direitos, não só os segura e manda guardar, proibindo a violação deles, mas também os subordina. Por esta disposição geral os homens se acham mutuamente ligados, e obrigados por dois modos. O primeiro é para se conservarem, e guardarem reciprocamente as propriedades e direitos uns dos outros; o segundo é para se socorrerem e beneficiarem. Daqui nascem as duas espécies de deveres em que se dividem os que tem por objecto os outros. Uns chamam-se de justiça, e outros de beneficência. (...) Não podem haver deveres entre os homens sem que eles tenham direitos e obrigações reciprocas. Nem esta correspondência de direitos e obrigações, sem que sejam destinados para viverem em sociedade. Nem esta sociedade pode ter outro fim, mais que o do amor e socorro mútuo. Pela sensibilidade moral, que é uma das propriedades primitivas do homem, a natureza diz a cada um; que ele não foi feito para viver só, e para si; mas para viver na sociedade dos outros seus semelhantes, e cuidar na conservação deles. (...) Que prazer não sente ele, quando vivendo em uma solidão avista outro? A natureza lhe faz sentir, que foi criado para viver com os seus semelhantes, e que a sua companhia o pode fazer feliz”<sup>1081</sup>.

---

Boas, António Soares Barbosa, José Agostinho de Macedo e António Ribeiro Santos é dominada ainda que não exaustivamente pelos valores do utilitarismo prático intimamente associado ao sensismo. Mas também é verdade que os autores em que este dispositivo é mais flagrantes são Frei Manuel do Cenáculo, António Soares Barbosa e Verney.

1081 Barbosa 1792: 95 [Tomo II]. Neste texto de Barbosa pode mesmo ver-se uma inusitada sobrevalorização do papel do outro na economia da realização individual e até da felicidade particular. Esta sobrevalorização da amizade, penso eu, terá uma conotação mais longínqua, com Aristóteles ou Cícero, ou até com ambos, e é um dado adquirido para mim que em grande parte da cultura portuguesa do século XVIII, o valor da amizade desempenha um papel central relativamente à questão da felicidade. Sabe-se que os autores que colocaram o papel da amizade em tão grande altura foram Aristóteles, que o considerava o mais importante dos valores secundários ou exteriores e Epicuro. É verdade também que ambos os autores foram severamente criticados por Cícero que considerava que tanto em Aristóteles como em Epicuro o valor da amizade era subordinado e adquiria um valor de utilidade, essencialmente instrumental, que o conduzia à fronteira de um elemento puramente egoísta e interessado. Esta subordinação utilitária empobrecia a dignidade desinteressada do sentimento e do valor, pelo que ele perdia o seu halo de pura *philia* ou *amicitiae*. Em Portugal no século XVIII é difícil concluir com exactidão qual a orientação predominante. Por isso eu disse que a conotação pode ter a ver com ambos os autores, Aristóteles e Cícero. Os autores portugueses jamais entram numa discussão especiosa sobre o assunto. E admito até que nalguns casos em que a amizade apesar de tudo se pode combinar com

É óbvio que se extraísse deste texto uma indicação precisa de recusa da vida retirada estaria a confundir este paradigma existencial com uma questão infinitamente menos abrangente como é o caso das atitudes individuais influenciadas por uma certa misantropia. Mas a verdade é que toda a sua filiação ideológica vai no sentido da defesa da sociabilidade. Enfim umas vezes essa sociabilidade poderia confundir-se com o escolástico *apetitus socialis*, outras vezes sente-se por perto a escola moderna do senso moral.

Afirmar a vida social e o papel da amizade e da benevolência não significa a rejeição liminar do tema do retiro, embora se deva reconhecer que o empolamento das virtualidades sociais deixa pouca margem de manobra para a exaltação de um modelo que objectivamente representa uma contracorrente. E a verdade é que em nenhuma parte da obra de António Soares Barbosa se encontra uma clara promoção das virtualidades do paradigma do retiro. A sua, embora ambígua, filiação no modelo sensista da felicidade alicerçada no senso moral, próximo do sensismo anglosaxónico e mais em particular no modelo do iluminismo escocês (Hutcheson entre outros), que como se sabe hipertrofiou o momento da benevolência e da sociabilidade<sup>1082</sup> — até pelo seu carácter de momento reactivo relativamente a pensamentos como o de Hobbes ou de Mandeville —, eliminou a possibilidade da promoção de qualquer via que directa ou indirectamente pudesse promover formas de vida social que estimulassem o egoísmo. Mas a fonte mais determinante é seguramente aquela que o próprio autor não se cansa de chamar a terreiro, ou seja a Bíblia. Ele explora devidamente os mandamentos que recomendam o amor pelo próximo em várias acepções. Mesmo assim eu continuo a pensar que os autores clássicos desempenharam

---

formas restritas de retiro, que até Epicuro pode ter desempenhado um papel relevante. Estou a apensar em autores como Ribeiro Santos, em particular na sua obra poética. Entre muitos outros o poema dedicado a Ricardo Raimundo Nogueira (Estando em férias), e acrescido eu numa espécie de retiro na foz do Douro, é um bom exemplo do papel muito expressivo que a amizade desempenha para a prossecução de uma vida feliz. E neste texto é muito claro que a amizade é um sentimento com a mesma dignidade do amor: “Lá te lembras de mim, que não consente / Nossa antiga amizade, que um só dia/ S’esfrie a chama, que teu peito sente, // Ingrato e duro a tanto bem seria, / Se com amor igual te não pagasse / Este teu puro amor, que a mim te guia. // (...) // Ah! Venha cedo o dia afortunado, / Que a meus saudosos olhos felizmente / Te traga, e torne a nosso antigo estado. // Se o céu mais este bem cá me consente, / Fico, que este prazer e sã doutrina, / Amigo, com teu trato se acrescente: Ah! Vem, e a ser mais sábio, e bom me ensina”, in Santos 1812: 123 a 132 (Tomo I). Ainda que me pareça que o que ensina a ser mais sábio e mais bom não seja propriamente o amigo em particular, mas a prática da amizade. É a amizade que contém em si a potencialidade de tornar melhor, mais sábio e mais feliz aquele que a possui a sorte de dela desfrutar. No entanto a amizade não é o Bem, é apenas mais um bem, ao serviço de um bem maior.

<sup>1082</sup> Esta perspectiva mergulha na tradição inglesa dentro da própria corrente intelectualista, em particular em Cumberland. Cumberland, que muitos ensaístas consideram como corifeu do neoplatonismo de Cambridge, a par de Shaftesbury são para mim os elementos nucleares que asseguram a transição do intelectualismo para o programa do senso moral, através da ideia de sentimento moral em Shaftesbury e através da ideia de benevolência em Cumberland. E é talvez o momento de fazer uma ressalva que eu considero central para que se perceba a diversidade intelectual do século XVIII. Para mim, mas de resto na linha de um entendimento hoje já muito consensual, são as ideias de benevolência (*bienveillance*), beneficência moral, filantropia, etc. que uma vez exacerbadas potenciam a sentimentalidade lacrimante do século XVIII. Esta sentimentalidade foi muitas vezes objecto de interpretações erradas, até na cultura universitária portuguesa, no sentido de estabelecer uma aproximação com a sentimentalidade de tipo romântico. São duas categorias do espírito radicalmente diferentes e diferentes em todas as acepções. Confundir uma com a outra constitui um erro grosseiro. Entre muitas obras vale sempre a pena rever Roland Mortier e o seu *Clartés et ombres du siècle des lumières* que data já de 1969.



um importantíssimo papel. E ainda a tradição intelectual do senso moral e do sentimentalismo moral. Aliás ele-próprio um pouco mais à frente afirma:

“O socorro da beneficência deve ser pronto, afável, e exercitado com tenção de fazer bem. Porque da natureza do socorro é o ser prestado, assim que se conhece a necessidade. Ele funda-se na sensibilidade moral, a qual é pronta em excitar-nos. Por esta razão o benefício não deve ser efeito da importunidade dos rogos. Também como a beneficência deve a sua origem ao amor e compaixão, está claro que a afabilidade deve ser sua companheira. A tenção expressa de fazer bem é inseparável da mesma, de outra sorte não seria virtude, nem dirigida pela lei moral. E assim não exercita a caridade e beneficência aquele, que por acaso, ou tendo outro fim e tenção, foi causa de algum bem. Por tanto será benefício tudo aquilo com que intentamos fazer bem a outrem, sem por isso pretendermos retribuição alguma. Não é contrário a isto o desejarmos, que os outros sejam agradecidos; mas sê-lo-ia, se o agradecimento fosse causa impulsiva, ou entrasse em condição. (...) O benefício deve ser tal, que não danifique, nem aquele a quem se faz, nem a outrem, nem à sociedade. Porque se prejudica aquele a quem se faz então é contra o dever do socorro. Se a outrem, como este tenha também direito a ele, muito mais o tem a não ser deteriorado. Se à sociedade, então o bem e felicidade do particular seria compatível com a infelicidade pública; o que é contra a lei da ordem. Por esta razão será desordenada a beneficência, quando der ocasião ao luxo, cobiça, intemperança, e outros vícios. Como também aquela, que diminuir a indústria, extinguir o espírito do trabalho, e promover a ociosidade”<sup>1083</sup>.

Repare-se como neste texto se faz a referência à sensibilidade moral e como ao mesmo tempo se estabelece a conexão entre a sensibilidade moral, a benevolência e beneficência sociais e o dispositivo da mediania da moderação e da temperança e portanto da ordem. Mas repare-se sobretudo no escrúpulo em separar a amizade, através da sua dimensão virtuosa, de qualquer aproveitamento utilitário, interesseiro e interessado. Neste ponto o autor anda mais perto do tratado sobre a *amicitiae* de Cícero, do que das considerações aristotélicas feitas na *Ética a Nicómaco*. Aristóteles não é tão escrupuloso, mas mais realista é óbvio. Reconhece que a amizade pode trazer algum «bem» àquele que a pratica e não apenas ao visado com esse sentimento. Isso mereceu sérias reservas não só por parte de Cícero, mas também do estoicismo em geral, e por maioria de razão por parte da Patrística também. Até porque através dessa *nuance* o aristotelismo se aproxima muito da formalização epicurista insita nas Máximas vaticanas<sup>1084</sup>.

Finalmente António Soares Barbosa reconduz toda a dimensão virtuosa e moral do acto de amizade ao Criador, remunerador por excelência, e aliás único remunerador. Ele diz assim: “Esta contemplação e esperança faz, com que se não procure a recompensa dos socorros na admiração, ou

---

<sup>1083</sup> Barbosa 1792: 100 e 101 [Tomo II].

<sup>1084</sup> De modo muito sintético, para já, faço questão de deixar aqui o testemunho destes filósofos. Aristóteles: “Nous en concluons donc qu'il faudra à l'homme heureux des amis qui soient gens de bien”. (E.N. X, IX, 10), ou que a felicidade precisa da amizade (E.N. 1170 b, 3-19). Epicuro: “De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié”. (Máxina capital xxvii). Mas mais adiante diz: “car il est quelque chose d'utile dans la vie en commun des hommes entre eux”. (Máxina capital xxxvi). Cícero: “moi je ne peux que vous exorter à préférer l'amitié à tous les biens ; car rien n'est aussi conforme à la nature, rien ne convient si bien au bonheur”, cf. Cícero [*Laelius. De amicitiae*, Sententia V 17], in Combès 1999: 12. Ou ainda : “sagesse excépté, l'homme n'a rien reçu de meilleur de la part des dieux”, cf. Cícero [*Laelius. De amicitiae*, Sententia V 20], in Combès 1999: 14. Ou finalmente “Comment peut-elle être «vivable la vie» qui ne trouve pas l'apaisement partagés avec un ami?”, cf. Cícero [*Laelius. De amicitiae*, Sententia V 22], in Combès 1999: 15.

aplausos dos homens, mas na aprovação do Supremo Remunerador: que os sentimentos morais recebam uma nova força, e as virtudes sociais tenham uma base mais sólida. Deste modo é, que a moral enobrecida e apoiada pela Religião, nos inspira uma beneficência sincera para com os nossos semelhantes”<sup>1085</sup>.

Não vendo que ao introduzir uma ideia de remuneração, seja ela qual for, introduziu também uma nódoa no carácter imaculado da amizade, aquela amizade sem nenhum tipo de interesse, sem nenhum tipo de remuneração.

Regressando ao ponto inicial há que reconhecer que toda a elaboração de António Soares Barbosa vai no sentido da promoção da vida social assim como dos valores que a sustentam e jamais no sentido de uma qualquer recusa dessa mesma sociabilidade e sentido de agregação. Mais à frente dirá mesmo que é preciso, face à falência do modelo racional, restituir o homem «à perfeita socialidade, para que foi destinado»<sup>1086</sup>. E essa socialidade perfeita só pode acontecer no respeito pelo enquadramento recíproco de duas perspectivas históricas e de duas cidades, a cidade do presente, a terrena ou mundana portanto e a cidade do futuro, a cidade de Deus, numa obediência estrita à teorização escatológica cristã e em particular agostiniana.

Em Bocage que também não é um poeta da vida retirada, a ideia de retiro tanto pode possuir uma interpretação positiva, como negativa. «Em deleitoso e tácito retiro»<sup>1087</sup>, é um poema de amor e dirige-se a Marília, e é ela que habita este retiro. Mas “Agora que a seu lóbrego retiro / Como que a baça Morte me encaminha”<sup>1088</sup>, trata-se do seu amigo Gastão Fausto da Câmara Coutinho e o lóbrego retiro não é mais do que a última morada, a sepultura.

E o mesmo significado funéreo parece noutra obra, agora com um inequívoco sabor barroquizante, quando diz: “Em teu sagrado, perenal retiro”<sup>1089</sup>. Ou ainda timbrado com os entonos da solidão: “Ó monte, monte estéril e escaldado, / Amiga solidão, tristeza amiga!”<sup>1090</sup>. Sabor barroco esse que se acentua numa outra cantata: “A funéreo cipreste, onde cansava / Mesto mocho importuno o som pressago, / Que à negra Solidão o horror dobrava”<sup>1091</sup>. Mas é bom que se diga desde já que nada do que venho referindo compromete o autor com o culto do paradigma existencial ou temático da vida retirada. Este retiro é apenas formal e obedece aos cânones de um outro culto, maneirista e barroco<sup>1092</sup>, o culto da

---

<sup>1085</sup> Barbosa 1792: 103 [Tomo II].

<sup>1086</sup> Barbosa 1792: 118 [Tomo II].

<sup>1087</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. I], in Pires 2004: 140.

<sup>1088</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. I], in Pires 2004: 359.

<sup>1089</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. I], in Pires 2004: 367.

<sup>1090</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. II], in Pires 2005: 80.

<sup>1091</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. II], in Pires 2005: 85.

<sup>1092</sup> Penso que a minha intuição está certa. Num outro momento dos seus textos Bocage identifica a problemática da solidão com um tema obsessivo do barroco, o tema do desengano: “Que solidão, que Plácida tristeza”. Bocage [*Obra completa*, vol. II],

solidão assim como do sofrimento que ele engendra. Uma espécie de complacência autovitimizadora para com o *locus horrendus*. Quer dizer uma submissão estilística e retórica ao «Género» mais do que uma promoção autêntica e positiva do paradigma existencial. Até porque no caso de Bocage tudo isto ganha imediatamente uma luz quando articulado com a expressão de um sentimento de culpa e arrependimento. E que culmina nesta epístola: “De feroz condutor mão desabrida / Eis me arremessa em hórrida masmorra, / Onde co’a morte se parece a vida. / Aqui, longe de haver quem me socorra, / Numa solidão funesta em que desmaio, / Sem que importe ao rigor que eu viva ou morra”<sup>1093</sup>. Atitude esta que se apresenta até mais expressivamente punitiva e auto-confidencial na epístola XII que o autor subordina em epígrafe à obra de Virgílio: “D’ante os lumes do Sol, fechei meus dias / Na dor, na solidão, na escuridade. / Quis, quis punir os temerários olhos / Da desditosa audácia, antes insânia”<sup>1094</sup>. Bocage culpabiliza-se muitas vezes ao longo da sua obra, pelo facto de não ter subordinado a sua vida a pressupostos menos audaciosos e temerários, provavelmente mais moderados e medianos. Se não foi a desdita do carácter do poeta foi a não menos barroca fortuna, a responsável pela sua solidão: “À fatal solidão levou-te a Sorte”<sup>1095</sup>.

Um pouco à margem já da questão do retiro, uma vez que ela aqui ainda não nos apareceu, gostaria de deixar neste estudo a transcrição de um extracto de uma ode porque, confesso, sempre considerei muito estranha a utilização recorrente da designação de *pré-romantismo* para classificar e enquadrar periólogicamente quase toda a poesia portuguesa setecentista e não menos estranha a não utilização de uma aproximação da obra dos nossos poetas ao universo barroco, na circunstância tardo-barroco. Trata-se da ode XI e nela o poeta diz: “Que o malfadado Elmano / Em tosco domicílio onde o sopeiam / Carrancudas Tristezas, / Afaz o lutuoso pensamento / Ao fantasma da Monte, / Mantém na solidão, no horror das trevas / Reflexões amargosas, / E vê na confusão da Natureza / O quadro da sua alma”<sup>1096</sup>. Ora a «confusão da natureza» não é senão o «desconcerto do mundo» ditado pelo sentimento de inconsistência e falta de solidez e estabilidade ontológica já bem caracterizado por inúmeros autores. E este desconcerto do mundo que a alma exprime homologicamente o que é senão a assunção do tema da alma como representação do teatro do mundo. E finalmente o que representam os «lutuosos pensamentos», as «reflexões amargosas», senão a expressão de uma regurgitação do pessimismo ontológico decorrente e que o maneirismo trouxe para a luz do dia e ao qual o barroco deu a consistência de uma estética do desengano.

---

in Pires 2005: 259.

<sup>1093</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. II], in Pires 2005: 180.

<sup>1094</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. II], in Pires 2005: 192.

<sup>1095</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. I], in Pires 2004: 406.

<sup>1096</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. II], in Pires 2005: 276.

Mas há pelo menos um poema de Bocage em que o retiro se enquadra na perspectiva ideológica em que o pretendo situar, desde logo porque articula as vantagens da vida retirada com a superioridade da vida simples e mediana, ou até medíocre:

“Já se afastou de nós o Inverno agreste / Envolto nos seus húmidos vapores, / A fértil Primavera, a mãe das flores / O prado ameno de boninas veste. // Varrendo os ares o subtil Nordeste, / Os torna azuis; as aves de mil cores / Adejam entre Zéfiros, e Amores, / E toma o fresco Tejo a cor celeste. // Vem, ó Marília, vem lograr comigo / Destes alegres campos a beleza, / Destas copadas árvores o abrigo. // Deixa louvar da corte a vã grandeza: / Quanto me agrada mais estar contigo / Notando as perfeições da Natureza!”<sup>1097</sup>.

O retiro, a solidão, o paradigma da vida retirada, portanto, também não casam bem com a orientação pragmática e utilitária que Manuel do Cenáculo Vilas-Boas deu à sua obra, à sua reflexão sobretudo social e económica. O seu sensismo privilegia a experiência e a vida activa e jamais qualquer forma de orientação existencial que conecte ou possa conectar com a ociosidade. O autor não valoriza a vida retirada e contemplativa pelos mesmos motivos que não valoriza a reflexão teórica. Em ambas vê o perigo quer da ociosidade quer do envenenamento da alma que a reflexão ensimesmada pode representar. Mas eu vejo que esse medo é essencialmente um medo profundo dos perigos que a razão teórica pode originar no seu trabalho de reflexão livre e indeterminada. O medo da razão é que alimenta tudo isso. O fervor pela vida prática, pela experiência e pela utilidade é um epifenómeno do fervor pela ocupação. A paixão pelos prestadios faz corpo com a inutilidade ideologicamente perigosa da reflexão racional puramente teórica. É ela que pode congeminar uma *Mathesis Universalis* que colida com a tradição. Voltarei a este assunto ainda uma outra vez, e outra, sempre que o achar necessário, pois esta injunção é determinante para que se possam compreender as limitações intelectuais e as hesitações existenciais da cultura portuguesa de Setecentos.

Já em Nolasco da Cunha estas questões se encontram tratadas de outro modo, com outro significado e com outro alcance ideológico. Não significa que se exalte a vida retirada, significa que essa não exltação obedece a outros pressupostos. Na *Teleologia ou finalidade do homem* o nosso autor escreveu: “Retirado da chusma, entre as delícias / Da natureza respirar quieto. / E em descanso acabar, que ir no tumulto / Do mundo um, ser largar, que arrastou sempre / Uma vida inquieta, e flutuante / Tu, que a par dos prazeres, que te mudem, / Que esquecido da morte, incauto existes / Da multidão no seio, entregue todo. / A fúria das paixões; tu saber deves / Que é pior do que a morte uma tal vida”<sup>1098</sup>. E este desenvolvimento temático até poderia terminar assim: “Na solidão recreio, almo conforto, / Tu qualquer gozo, e toda a glória supres, / Sim, que prazer, que mágico deleite”<sup>1099</sup>, porque de facto percebe-se sempre que tudo não é mais do que tema e estilo. Porque em boa verdade dificilmente se encontrará uma

---

<sup>1097</sup> Bocage [*Obra completa*, vol. I], in Pires 2004: 25.

<sup>1098</sup> Cunha 1838: 9.

<sup>1099</sup> Cunha 1838: 66.

arrojada procura do retiro e da vida solitária por parte de um autor que diz o que passo a transcrever: “Debalde pretende o homem fazer a sua felicidade sobre a terra, se ele não trabalha para o bem da sua espécie, e se desliga os interesses individuais, e presentes dos interesses da espécie e futuros”<sup>1100</sup>. Quando o autor abandona as obrigações inspiradas pelos géneros acaba por dizer no *Triunfo da natureza*, de uma forma que não alimenta dúvidas: “O sítio, a solidão, mistério, e noite, / Tudo para perder-nos concorria (...) A natureza, / Que indignada me expulsa de seu seio, / De horrível solidão no luto envolve / Meus derradeiros, lúgubres instantes, / E de espectros povoa o meus sepulcro”<sup>1101</sup>.

Por vezes a situação de retiro não é o resultado de uma opção mas antes consequência, que se pode lamentar ou não. Pina e Melo lamentava. Pelo menos António Manuel Esteves Joaquim pode citar uma carta inédita de Pina e Melo dirigida a D. Manuel Caetano de Sousa, onde o *corvo do Mondego* se lamenta da rusticidade e do isolamento de Montemor-o-Velho acrescentando que “esta desgraça [de viver em retiro] herdei de meus avós, pois por si mesmos tomaram a decisão de viverem em tão má terra, sem mais cousa que avaliarem por melhor o sossego da Aldeia, que as esperanças da Corte; e como os Homens estão obrigados a conservar o que eles lhe deixam, este motivo me faz sepultar nesta parte incógnita do Mundo onde moro, muito apesar da minha inclinação”<sup>1102</sup>.

---

<sup>1100</sup> Cunha 1838: IV.

<sup>1101</sup> Cunha 1809: 13.

<sup>1102</sup> Pina e Melo [*Arte poética*], in Joaquim 2005: 18.



#### IV. 1. 3. Teodoro de Almeida: Felicidade e retiro n’*O feliz independente do mundo e da fortuna*.

A única obra de fôlego que aborda directamente a problemática da vida retirada na cultura portuguesa setecentista é *O feliz independente do mundo e da fortuna* de Teodoro de Almeida.

É claro que se pode sempre dizer que o facto de ter resolvido escrever um romance à maneira do *Telémaco* de Fénélon, o autor seria arrastado para a inevitabilidade do culto dos paradigmas temáticos que fazem parte da própria intriga do romance, em boa verdade muito semelhantes aos que usa Fénélon. Poder-se-ia dizer também que a História das Ideias não promove processos de intenções e que portanto se consagra aos factos reais, independentemente de outras circunstâncias, o que de facto nunca é verdade. Se Teodoro de Almeida escolheu o modelo do *Telémaco* é certamente seguro que foi sensível não apenas à motivação apologética em si mesma mas aos expedientes conceptuais temáticos e estilístico-argumentativos que Fénélon usou. E portanto não apenas sensível à motivação apologética mas também ao modo e à forma dessa apologia. E sendo assim se Teodoro de Almeida glosou o tema do retiro, fê-lo porque identificou ao menos momentaneamente esse paradigma existencial com a condição feliz e provavelmente também na perspectiva de uma reacção ético-moral e ontológico-metafísica ao modelo da vida urbana que de resto no século XVIII para uma figura pública ainda se identifica muito com a vida da corte<sup>1103</sup>.

Vou começar por uma inventariação das linhas de força ideológica que conformam o retiro em Teodoro de Almeida com a ideologia medíocre em que pode eventualmente subsumir-se. O retiro significa sossego e é doce: “Parte com esta notícia o cavaleiro alvoroçado, sobe a montanha, e acha Misseno bem desprevenido. A longa barba, o vestido grosseiro, o traje Camponês haviam mudado a sua figura; porém nenhuma mudança tinha Govored, valido íntimo de Lesko, chamado o Branco: este era o cavaleiro, o qual vinha com certa embaixada. Vê-o subitamente Misseno, e conhece-o: assusta-se e fica suspenso, prevendo que alguma grande novidade lhe vinha interromper o sossego de que gozava naquele doce retiro”<sup>1104</sup>. Sossego pode muito bem aqui ser considerado paz, mas também tranquilidade. Além disso como reza o texto o retiro é doce. Agora é capaz de não ser abusivo conferir ao retiro um sentimento de gozo, enfim muito suave, talvez deleite. Penso que sim que há prazer no retiro, mas suave.

---

<sup>1103</sup> Essa rejeição tem um *leitmotiv* de contraposição: o campo e o retiro que é possível realizar aí, em ambiente que oscila entre o bucolismo e o registo geórgico. Mas o motor do retiro é a evitação do modelo do excesso que neste passo é paradigmaticamente simbolizado no plano semântico-lexical pelo morfema da ambição. E o contrário de ambição é humildade e vida simples: “Não cuidei que a ocupação de pastor Podia dar ao coração do homem tão nobres afectos: e, desde hoje, a abraço e vos asseguro que prefiro o cajado a tudo e até ao ceptro, pois que este nos inspira muitas vezes a ambição, a injustiça, a desumanidade; e vos afirmo que se hoje me oferecessem a púrpura mais brilhante, eu a desprezaria pelo surrão, de que me vejo vestido. Vós não me conheceis e me amais; e eu vos protesto que vos não arrependereis do amor que me tendes. Seguiu-se a esta resposta o ver-me de novo abraçado por toda a família junta; e as lágrimas misturadas com o regozijo se viam nos rostos de todos. No dia seguinte, tomei o cajado e segui as ovelhas para o campo”, cf. Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 128.

<sup>1104</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 275.

Provavelmente o deleitoso é muito bem capaz de ser essencialmente constitutivo, o que conflui com o sossego.

Em função de eventos nefastos que assolam o reino verifica-se que se sente a falta de Misseno e por isso o procuram. Mas, e isso é que é ideologicamente comprometedor, “cada qual toma o caminho que o furor lhe sugere; e sem ordem, nem harmonia; sem consulta, nem conselho vão dar assalto ao coração de Misseno”<sup>1105</sup>. Sem ordem, sem harmonia, sem conselho. Espantoso, um clássico não o diria melhor se por consulta e conselho entendermos prudência e é óbvio que não pode haver outra interpretação. Está lá em síntese todo o modelo: moderação e prudência, mas na perspectiva do *kalós cagathós* socrático-platónico subentendido na ordem e na harmonia pois ambas reconduzem ao sentido da proporção e da medida assim como ao sentido da regularidade e da regulação.

Esses, a quem falta o domínio deste dispositivo ético-moral mas também ontológico-metafísico<sup>1106</sup>, assaltam o coração de Misseno que pelo contrário “sossegado andava pela Bitínia buscando um retiro, para acabar em paz os seus dias, vivendo (como quando estava junto de Akerman) do seu trabalho e do campo; e irresoluto aqui passou alguns tempos, sem se resolver a partir para a Europa”<sup>1107</sup>. Note-se que o retiro não é meramente contemplativo, se o fosse Teodoro de Almeida estaria a colocar-se fora da orientação ideológica que é predominante na cultura portuguesa do século XVIII, que como já referi favorece sempre uma ideia de utilidade, de prestadio, etc. Mas também se estaria a colocar fora da orientação predominante do retiro cristão, se se exceptuarem as correntes místicas, mais ascéticas e mais radicais. É um retiro geórgico rural, campesino, que pressupõe duas formas convergentes de regeneração: uma regeneração ontológica que se articula com o poder regenerador da natureza<sup>1108</sup> e uma

---

<sup>1105</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 429.

<sup>1106</sup> Não se pode nunca deixar de ter em conta que o modelo de vida na sua dimensão existencial isto é ontológico-metafísica contém em si consequências com um inequívoco valor ético mas sobretudo moral, como resulta muito claro nestas considerações de Misseno: “Crede, senhora (replicou Misseno) que esta ocupação me foi de utilidade suma. Lá, subindo aos montes, ou descendo às ribeiras do Maritsa, conversava com os rochedos e com as águas, como aqui faço; e, nesta muda conversação, aprendi as máximas, que mais me têm servido e servirão nesta vida para ser verdadeiramente feliz. Então é que reflecti sobre os bens e males da vida e vim a conhecer que quase sempre andam os nomes trocados: vi que chamam *bem* ao que é grande *mal*; e *males*, ao que nos é de grande *ventura*. Dou-vos por testemunha o tempo e a razão. Se tendes a paciência de me ouvir, espero que concordareis comigo”, cf. Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 128. O que Teodoro de Almeida está a dizer é que não há sequer a mínima neutralidade moral no que diz respeito aos dois sistemas morais em jogo. Eles são antinómicos. Tal como está já explicitado desde a cultura pagã antiga e depois reestruturado pela cultura cristã, o bem articula-se com uma ética da mediania quer dizr da simplicidade e o mal articula-se com uma estética do excesso, quer dizer da ambição.

<sup>1107</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 429.

<sup>1108</sup> Sobre a natureza e o seu poder regenerador discretoeu a princesa falando para Misseno: “Nesta filosofia (disse a princesa), não podeis achar pessoa mais dócil do que eu, porque depois da minha infelicidade, sou uma contínua observadora da natureza; e as coisas mais ordinárias me transportam. Esta relva que temos debaixo dos pés, bem considerada, é uma alcatifa mais mimosa que todas as que tinha o famoso Saladino, sultão do Egipto e conquistador da Pérsia: estas florinhas que pisamos, se houvesse quem perfeitamente as imitasse, eu, posta no trono de Constantinopla, com grande gosto as poria sobre a minha cabeça. Que graça não têm essas árvores silvestres nos seus informes troncos! Com que inimitável variedade e gentileza se torcem e vão entrelaçando os seus verdes ramos! Para qualquer parte que voltemos os olhos, acham gosto, recreio e consolação. Vede aquela pequenina fonte que por entre as toscas pedras rebenta tão clara que parece de cristal ou de prata. Apenas saída do cárcere, solta vai correndo pela terra e brincando com os seixinhos; ora os cerca lisonjeiro, ora se lhes esconde por baixo, ora lhes salta por



regeneração ético-moral que compromete o ser com o poder regenerador do trabalho. E uma vez que o trabalho se desenvolve através de uma ligação ao próprio poder auto-regenerativo da terra, pode falar-se até de uma espécie de metaregeneração<sup>1109</sup>.

Coíbo-me de perder tempo acrescentando referências sobre referências em que se confirma o que foi sempre uma intuição minha, a de que em estreita conexão com o culto deste tipo de retiro se encontram os elementos ideológicos que consagram globalmente o ideal de mediania. E se eu tivesse que resumir numa só frase o que ele significa assim como as linhas com que se cose escolheria sempre a rejeição do dispositivo do excesso e a promoção da moderação e da medida. Mas, e volto a dizê-lo mais uma vez, esse excesso não é meramente abstracto, não se reporta a uma *ubris* religioso-metafísica em sentido amplo mas afinal restrito. Este excesso é a procura da riqueza, do poder, da fama, da evidência e exprime sempre ambição, cobiça, desejo desregrado, desregulado e desordenado. Mas em Misseno não há como Teodoro de Almeida afirma, «fome de riquezas». Até porque o excesso, a *ubris* pode agir sobre o próprio sentimento de justiça e degenerá-lo, porque o excesso de amor de justiça pode conduzir e tem conduzido através da história a inúmeras atrocidades. Sejam justos, “Que rios de sangue não temos feito correr? Que cidades não temos reduzido a cinzas? Que famílias não temos deixado sem pais? Que miseráveis sem pão? Só por querermos reduzir os nossos inimigos a um ponto, que sim era justo, mas que na balança da boa razão não valia a milésima parte do mal, que por causa desse amor da justiça fizemos”<sup>1110</sup>. É nisto que consiste o culto da moderação e da prudência como já mostrei através da definição do modelo teórico construído no cap. II. Mas Teodoro de Almeida sintetiza-o de forma notável dentro da própria economia da narrativa:

“Eu depois de mil discursos e reflexões maduras, feitas já no retiro dos campos, já nos encontros do povoado, assentei firmemente comigo observar duas máximas. Primeira: *Examinar tudo em balança justa; e jamais admitir coisa alguma, sem a ver por ambas as faces*. Infeliz do que se deixar levar pela primeira face das coisas, porque quase sempre será enganado. A segunda é: *Não levar coisa alguma a um ponto excessivo, porque no excesso, até a virtude degenera em vicio*. A força de afinar a corda estala, de limar o ferro se gasta e de querer subir

---

cima; aqui se enfada e murmura, lá desconfia e muda de estrada, até fugir-lhes de todo. Ah que esta matéria, Misseno, é o meu maior divertimento na minha solidão e retiro”, cf. Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 76.

<sup>1109</sup> Na página que acabei de citar consta ainda um elemento que não posso deixar passar em branco, dado que compromete o autor com aspectos ideológicos, que do meu ponto de vista estão ainda muito vivos na cultura portuguesa setecentista e que porém há tendência para silenciar. A certa altura é dito: “Cada qual vigia sobre si e cuida em segurar a coroa: como se as forças humanas pudessem resistir à inelutável decisão dos céus”. Este modo de colocar o problema da providência apresenta um inequívoco sabor tardo-barroco. O tema tal como está urdido é um tema recorrente da cultura barroca. E esta acepção confirma-se logo a seguir de uma forma que dispensa comentários. “O imperador de Niceia é o mais assustado, porque imagina ver iminente sobre a cabeça a sua perdição; e as fúrias dos abismos perseveram e se esforçam a perder o herói; e querem valer-se do terror pânico, que acham em Teodoro Láscaris, para acabar de vez com o seu geral inimigo. Vê o Ministro Celeste claramente os seus desígnios; e zombando de todos os seus esforços contra os decretos da Providência, lhe deixa a rédea quase solta, para que trabalhem sem o saber na execução dos Divinos intentos: seguro de poder refreá-las a tempo com o mais ligeiro movimento do Celeste braço. Exultam os abismos com a não esperada liberdade e saem todas as Fúrias em tropel, embarçando-se umas à outras na saída das cavernas subterrâneas, bem como as furiosas vespas, quando lhes rompem o cortiço”, etc., cf. Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 429.

<sup>1110</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 436.

muito, se escorrega e cai. Com estas duas máximas me tenho conduzido: e nunca me arrependi de ser (ainda no bem) moderado”<sup>1111</sup>.

Simplesmente admirável.

O retiro é também desenvolvimento pessoal, aprofundamento de si<sup>1112</sup>, através da reunião de circunstâncias favoráveis à reflexão e à introspecção construtiva. Enfim o retiro também é *pastoral on the self*. O que fica muito evidente através do que se segue:

“Agora porém conheço, que tudo foram traças da Providência, encaminhadas à pública utilidade, porque os povos pela falta que lhes fizestes, aprenderam a estimar-vos: os contínuos votos que por esse fim tem feito ao céu, o dispuseram para seguir os vossos conselhos; no que eu serei o primeiro. E vós, na longa peregrinação e larga ausência, tereis ajuntado às luzes, que já tínheis, as da profunda meditação, que o retiro vos inspirou, e que a grande experiência em diferentes encontros vos procuraram”<sup>1113</sup>.

A coerência da proposta de Teodoro de Almeida estriba-se integralmente na coerência da posição de Misseno. Quer de um ponto de vista moral, quer de um ponto de vista existencial, Misseno é agora depois do longo retiro a que se propôs um ser regenerado e nada o fará demover dos seus objectivos, objectivos que são, bem entendido, medianos e medíocres. Neste plano a *pastoral on the self* consubstancia o projecto emancipador de Misseno. A regeneração global inclui como momentos determinantes todos os modos concretos da regeneração de que já fiz referência. E por isso quando lhe é proposto de novo que regresse ao poder, isto é à auto-individação de que se despojou, a sua reacção é paradigmática isto é exemplar:

“Assustou-se Misseno e recuou subitamente, como se um raio lhe caísse aos pés, quando ouviu esta palavra (a coroa); e com um tom respeitoso, mas resolutivo, disse a el-rei: nada me pode, senhor, impedir o entrar nos vossos estados, senão a simples e horrível lembrança de ser obrigado a governá-lo. Vassalo me tereis na Polónia; porém nem ela, nem vós me verão outra vez soberano. Nela posso viver como um simples particular e, nesse estado, não negarei aos mais pequenos da plebe os meus conselhos; porque a avareza das luzes do entendimento é mais indesculpável que a dos tesouros: sim, que esta espécie de riquezas não se diminui, quando se comunica. Amei os vossos vassallos como filhos e ainda agora os amo; e se algum dia os encaminhei à felicidade com as leis de monarca, agora só o farei com os conselhos de amigo. Deixai-me, senhor, viver no meu retiro e sossego, sem o tumulto do governo, nem o embaraço de

---

<sup>1111</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 436.

<sup>1112</sup> Aprofundamento de si do tipo do que a princesa exprime: “Quanto a mim, creio que só no campo é que se pode encontrar este tesouro. Depois que em Constantinopla fui o ludíbrio da fortuna e dos fados, vivo nesta casa de campo; e, posto que, ao princípio, estranhei muito a mudança, agora, conhecendo o valor desta vida, estou quase tentada a crer que nela consistirá a felicidade completa. Pelo menos, aqui sou senhora de mim, nas cortes era escrava dos outros: cousa incrível! Lá me davam o título de senhora e eu nem do meu tempo o era, nem do meu semblante, nem do meu juízo, nem dos meus mais escondidos afectos. Quantas vezes sufocava o meu coração dentro do peito, sem consentir que desse um gemido que pudesse ouvir-se? Na corte, tereis a vossa alma atravessada com uma cruel lança e haveis de vedar o sangue sem curar a ferida; porque lá não é lícito que cheguem as lágrimas aos olhos, que isso é fraqueza. Uma alegria emprestada vos há-se servir de triste remédio; remédio que mais reconcentra do que cura o mal. O vosso juízo não há-de ser livre para dar o seu voto, haveis de trazer preparados um *sim* e um *não*, para vos servir indiferentemente, segundo virdes que o desejam. Para isso preciso será dar garrotes ao vosso entendimento, à vossa consciência e à vossa honra; mas paciência, haveis de rebentar, aliás que dirão de vós? Ah doce retiro o do campo, gostosa liberdade do coração! Agradável desembaraço do entendimento! Aqui a alma goza da suma paz e os sentidos do mais puro e mais inocente remédio”, cf. Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 82 e 83.

<sup>1113</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 440.

encargos, que assim serei mais útil a todos: bem como a fonte liberal, que no retiro do campo está pronta, e patente a quem vai procurá-la, útil a todos sem ser pesada a ninguém; e assim posso eu viver, se me concedeis esta graça”<sup>1114</sup>.

Sendo verdade que Teodoro de Almeida valoriza mais a dimensão geórgica, ou se se preferir a linha de orientação do *betas ille*, isso não significa que não fosse sensível aos atractivos do *bucolismo* e do modelo do *hoc erat in votis* em particular. Para não desligar a promoção do *idílio* do esquema global de rejeição do excesso estabelece a certa altura uma dicotomia muito interessantes entre o pastor e o guerreiro, de facto duas personagens que podem simbolizar perfeitamente a moderação medíocre por um lado e o excesso da ambição por outro. Limitar-me-ei a um breve excursão, sincopando o texto onde seja menos expressivo e menos incisivo também:

“Que doce e suave é a independência de um pastor na sua cabana, lá retirado nos montes! Ele pode dizer, em certo modo, que é senhor absoluto e que abaixo de Deus não reconhece superior em toda a face da terra. A lã do seu gado o veste, o seu leite o sustenta, nada mais apetece, nada lhe falta. (...) Por outra parte, que indispensável, que continuada e que servil é a dependência de um guerreiro, se chega a ser general em chefe! (...) Depende da perfídia de muitos que, se com dinheiro os compramos, pelo dinheiro nos vendem; depende enfim da cega fortuna que, sem razão nem motivo, dá ou arranca da mão a palma da vitória. Ora a tanta dependência podemos sem injúria da razão chamar verdadeira grandeza? (...) Toca nos montes o pastor a sua flauta e tudo se alegra; ao som dela, as serranas enfeitadas vêm dançando, respondendo a uma alegria com outra. O guerreiro, porém, faz soar a horrísona trombeta e tudo se assusta; os rochedos e montes sacudindo de si o som funesto, o mandam de uns vales a outros; e, por toda a parte, se vão anunciando horrores, estragos e mortes. Qual é mais feliz? (...) Quando o pastor canta, nada lhe perturba, nada lhe diminui a sua alegria; mas nunca cantou o guerreiro as suas vitórias, que não ouvisse a dissonância de bem tristes lamentos. Este fabrica toda a sua felicidade da desgraça dos outros; aquele só a põe no que é bem para todos. Bem disse certo poeta, quando cantou: *Fica alegre o pastor, fica contente, / Se de leite ele encontra o vaso cheio; / Fica triste o guerreiro e descontente, / Se não fere e derrama o sangue alheio*”<sup>1115</sup>.

É muito horaciana esta condenação da guerra. Mas o mais importante é a condenação da *ubris* aqui definida por antonomásia através da ambição, do poder e da glória.

E é do desejo de glória que vem todo o mal. Ficasse o homem contente com o que possui, ainda que pouco, e muitos males não aconteceriam no mundo. Neste tipo de injunções está implícito o legado estóico do *ad manun est, quod sat est*, que como se sabe radica nos fundamentos do estoicismo grego através da expressão do *tó par hemás* (τὸ παρ ἡμᾶς). Esta auto-suficiência foi evoluindo para uma ideia de abastança frugal em direcção ao ascetismo do «devenire leggere per ascendere». Mas não em Teodoro de Almeida que mantém um sentido do deleite que não se pode desprezar.

E aliás Teodoro de Almeida, e isso é deveras curioso, não teoriza apenas segundo o modelo cristão do despojamento mas também segundo o modelo pagão da definição da apolinicidade que apostrofa a procura da evidência porque ela estimula a inveja. Repare-se:

“O coração do homem, sim, suspira por elevações, mas para seu mal. A ave tímida, que receia os

---

<sup>1114</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 441.

<sup>1115</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 359 e 360.

laços armados nos vale e nos campos, voa ligeira ao alto das montanhas; mas aí, sendo mais vista e invejada, se vê ferida das setas; assim, pois, se achará infeliz quem foge do estado humilde e retirado, quem teme a pobreza, o desprezo e o esquecimento; quem bate as asas dos seus desejos, para voar talvez às dignidades, aos postos, aos tronos; porque aí se verá ferido com setas muito penetrantes. (...) Ora eu, que nem nos vales do estado humilde caí nos braços inimigos, nem nas montanhas das honras fui ferido de tiros; credes que sem ser Alexandre, nem Crespo, não me posso dar por feliz? Não hei-de crer que a liberalidade divina me tem enriquecido de bens verdadeiros, quando me tem livrado de tão verdadeiros males? (...) Que horríveis tormentos não sofre o coração do homem, se a inveja o devora, se o ciúme o rói, se a desconfiança lhe forma os seus horríveis fantasmas! Quando as labaredas do amor o abrasam, quando o interesse o cega, quando a ambição o rebenta, que aflição não padece! Uma vez o ódio lhe enche as entranhas de fel, outras a vingança o faz furioso, outras a desesperação de não poder executá-la o despedaça; e quando a fortuna zomba dos seus desejos, quando a desgraça o persegue, quando se vê o ludíbrio dos fados, que horríveis gritos não dá o coração na concavidade do peito?”<sup>1116</sup>.

Toda a lógica argumentativa balança entre a interpretação religiosa do excesso, reencontrando-se com o sentido pleno do *ne quid nimis*, e ao mesmo tempo a interpretação que contempla também a ideia de bens verdadeiros e bens aparentes e neste sentido abeirando-se da ideia de que quanto menores forem os bens menos perigo há de que possam incorporar males. É uma ténue mas ainda assim não desprecienda inclinação para o lado ascético do *nihil habentes et omnia possidentes*. E é também muito evidente que o autor não consegue quando a discriminação dos males se adensa, deixar de tropeçar no ludíbrio ideológico dos fados, da fortuna, etc. Ora essa teorização do mal é essencialmente barroquizante. Já o referi e não deixarei de o fazer sempre que necessário, atendendo a que penso ser pertinente identificar essa deriva, porque finalmente eu estou convencido de que foi pelo facto de que não se lhe deu a importância devida que alguns erros periodiológicos se cometeram. A armadilha grosseira do pré-romantismo teria estado certo ter sido evitada.

Para que o dispositivo contra-argumentativo atinja o seu clímax só falta mesmo que Teodoro de Almeida traga à liça a condenação das paixões. É claro que na linha de uma teorização neoclássica da felicidade centrada, como já se percebeu, na valorização da moderação e da medida e sentindo-se que andam por perto articulações próprias do platonismo, quem sabe se não pela mão do neoplatonismo de Cambridge, em íntima conexão com articulações estoicas, epicuristas e até aristotélicas, as paixões teriam por força que ser trazidas à liça:

“ide pondo de parte todos aqueles em que domina o amor ou governa o interesse ou a ambição manda; já vedes que não são felizes: ponde mais de parte todos a quem o ódio tocou ou a vingança ou a quem mordeu o ciúme; porque estes tais estão bem longe da felicidade: ponde mais de parte todos a quem a desgraça persegue, a quem a fortuna falta, a quem os fados ameaçam: ponde de parte todos esses a quem as paixões trazem numa roda de navalhas, para lhes despedaçar as entranhas; os quais todos certamente não são felizes; e vede quão poucos são os que poderiam entrar na dúvida, se eu acaso quiereria trocar com eles. Ora falemos, amigos, sinceramente: não é benefício verdadeiro do céu o livrar-me dos incentivos das paixões, que tantos tormentos causam?”<sup>1117</sup>.

---

<sup>1116</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 202 e 203.

<sup>1117</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 203 e 204.

E não há nenhuma precipitação na minha suspeita de que Teodoro de Almeida explorou este tema com a ajuda de uma epistemologia moral platonizante. A prova disso é que ele deita mão do célebre argumento platónico do cocheiro e dos dois cavalos, mais conhecido pela designação do *Mito da atrelagem alada*, que aparece no *Fedro*. Teodoro de Almeida enuncia assim o problema:

“as paixões, amigo, são como já vos disse, semelhantes aos brutos: domadas, servem para nos dar gosto; rebeldes e soltas, só para nossa ruína servem. Se o cocheiro frouxo e negligente larga as rédeas aos brutos, porque os acha indómitos, e furiosos, que efeitos pode esperar da sua frouxidão e preguiça? O coche vai sem governo e corre precipitado; lá inclina, lá cai, lá vai o cocheiro a rastos, os cavalos lhe passam por cima, passam por cima dele as rodas; e lá o tiram atropelado ferido e morto. Quanto melhor lhe fora ter as rédeas tesas e domar (ainda que lhe custasse) os brutos? Meus amigos, sempre os danos que se nos seguem, quando deixamos as nossas paixões correr à rédea solta, são muito maiores, que o trabalho de refreá-las; e assim quando não fosse senão por nos poupar a grandes desgostos, devíamos sempre governar pela razão as nossas paixões e apetites”<sup>1118</sup>.

Ora Platão no *Fedro* exprimiu-se em termos muito semelhantes. Demasiado semelhantes para que não se seja obrigado a concluir que foi em Platão que Teodoro de Almeida se baseou, no que diz respeito à propedêutica das paixões. Sócrates disse: “dans cette montée, les attelages des dieux, équilibrés et faciles à conduire, progressent avec aisance, mais les autres n’avancent qu’à grand peine, car le cheval qui est rétif tire vers le bas, faisant pencher le char vers la terre, et alourdissant la main du cocher qui n’a pas su le dresser”<sup>1119</sup>. E mais à frente num outro lugar do diálogo acrescenta:

“Des deux chevaux, disons-nous, l’un est bon, l’autre ne l’est pas.(...) Le premier, (...) il aime l’honneur en même temps que la modération et la réserve ; il est attaché à l’opinion vraie; nul besoin de le frapper pour le conduire, l’encouragement et la parole suffisent. Le second, (...) il a le goût de la violence et de la gloriole; (...) et il obéit à peine au fouet et à l’aiguillon. Quand donc le cocher, contemplant le bel objet de son amour et sentant une chaleur se répandre dans toute son âme, se laisse envahir par le chatouillement et les aiguillons du désir, le cheval docile au cocher se contraint comme toujours à la réserve et se retient de bondir sur le bien-aimé; mais l’autre, sans souci de l’aiguillon du cocher ni du fouet, saute et, s’emporte avec violence; il donne toutes les peines du monde à son compagnon d’attelage et à son cocher”<sup>1120</sup>.

Teodoro de Almeida não podia contentar-se com o desenvolvimento de uma linha de argumentação que culminava na promoção do retiro. O retiro é instrumental, aliás é de uma instrumentalidade acessória e complementar. Elementos de natureza neo-estóica, embora totalmente cristianizados, conciliam o retiro com o sentido de uma autarcia que torna o retiro descartável, se necessário. Misseno diz textualmente que:

“Por isso, se a alma se sabe portar, como ensina a boa filosofia, no meio dos maiores tormentos e desprezos, vive alegre e contente; goza de uma paz inalterável, de um regozijo que a enche e satisfaz de todo: tem uma consolação interna que nenhum acontecimento jamais perturba. Neste feliz estado, zomba da desgraça, triunfa dos fados, despreza a inveja, não teme a morte, não se assusta com os inimigos; e,

---

<sup>1118</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 273 e 274.

<sup>1119</sup> Platão [*Fedro*, 247 a-b], in Vicaire 1995: 36.

<sup>1120</sup> Platão [*Fedro*, 253 d - 254 a], in Vicaire 1995: 48 e 49..

independente de tudo o que não é o Ser supremo, fica solidamente grande e superior a todo o mundo”<sup>1121</sup>.

Fica muito óbvio que o nosso oratoriano visa um modo de vida ético-existencial que valoriza a autarcia, a impassibilidade e a tranquilidade. Sente-se o primado da *maîtrisation de soi* do sábio, mas também uma resignação, ou melhor uma aceitação resignada do que vier que sendo ainda estoicizante está amplamente cristianizada. Embora a referência ao «Ser supremo» dê o tom, só o conjunto do dispositivo de argumentação enquadra de uma forma harmoniosa os vários elementos ideológicos numa lógica apologética global. De facto o *Feliz independente do mundo e da fortuna* não é mais do que uma obra apologética. E são dois os elementos nucleares que a constituem estruturalmente:

— Elemento nuclear 1. Deus, no seu processo criativo, dispôs na natureza do homem uma incontornável determinação para a felicidade. Esta determinação não depende da vontade, o que a tornaria volúvel, precária e até optativa. Esta determinação, que é um desejo, é constitutiva do ser do homem e neste sentido tem até os contornos claros de uma necessidade ontológica:

“Este grande desejo que temos de ser felizes na vida prova que este estado é possível. Não há sede tão ardente nem fome tão insaciável como a que temos da felicidade. A agulha tocada no íman, buliçosa, desassossegada, inquieta, não descansa até achar o seu norte; já se move para um lado, já para outro; anda e desanda, até dar com ele; e só então é que sossega. Esteja embora o pólo lá no fim do mundo e coberto com as águas do mar Glacial; a agulha quer ao menos de longe pôr nele os seus olhos; e, em o vendo, fica como absorta e imóvel e sem pestanejar o está sempre mirando; e ainda que se volte o mundo e se revolva sobre o seu eixo, não o perde de vista. Pois assim é o coração do homem, com o desejo da felicidade: vós o sabeis. Pois de onde nos veio, amigos, este desejo inato? De onde, senão do Ser supremo. Vós bem vedes, que Ele foi quem formou o coração que nos deu; e, sem dúvida, Ele é quem plantou na nossa alma esta inclinação tão forte para uma completa alegria; porque não são estes desejos como outros que também sentimos e somente procedem da corrupção da natureza e sua depravação. Dizei-me, agora: obrigar-nos-ia Deus a desejar um impossível? Se este Pai universal não tivesse em todo o mundo uma só gota de água, para que nos havia de dar a sede? Só para ter o cruel gosto de nos ver estalar sem remédio? Não, não pode Deus obrar deste modo; e ou me haveis de negar que tenhamos este desejo inato de sermos felizes na vida ou conceder que é possível o conseguir esse estado”<sup>1122</sup>.

Não há, nem pode haver contingência, num domínio que constitui o ser na sua essência mais sagrada. Esta incidência finalista e transcendental aproxima muito o discurso de Teodoro de Almeida do *omnis esse mos volumus* de Santo Agostinho. E aproxima de Santo Agostinho também no plano em que Santo Agostinho interpretou a existência desse desejo como o elemento mais dinâmico na relação do homem com Deus. O desejo de felicidade, quer dizer beatitude, opera no homem uma insatisfação ontológica que prescreve uma orientação no sentido da procura incessante, o que inscreve a perfectibilidade ético-moral no domínio da realização da natureza humana entendida como projecto. É sabido que a posição de Santo Agostinho, na sua juventude, sendo neoplatónica no essencial, combinava bem elementos estóicos e aristotélicos. Mas é também verdade que com o tempo Santo Agostinho

---

<sup>1121</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 77.

<sup>1122</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 73.

introduziu na sua reflexão um peso cada vez maior do papel do livre-arbítrio. E é portanto evidente que a posição de Teodoro de Almeida permanece de acordo com a primitiva versão agostiniana, do tempo dos *Diálogos de Cassiciaco*, pelo que afastando-se da perspectiva agostiniana de maturidade, posterior às *Confissões*, acaba logicamente por se assemelhar mais com a posição aristotélico-tomista. O tomismo partindo de Santo Agostinho, como toda a escolástica em geral, não segue o mestre até aos seus desenvolvimentos teológicos mais integristas, e permanece em solo intelectualista. Mais ainda do que Teodoro de Almeida, quer dizer Misseno, a personagem da princesa, ou seja Sofia incarna esta posição. Como ela diz:

“na verdade, meu irmão (responde Sofia), que a bem reflectir, este desejo da completa felicidade é uma voz da natureza que, sem consultar o nosso alvedrio, fala no nosso coração e o obriga a que a busque. Eu observo que tudo o que procede da vontade humana é sujeito à variedade e capricho; e jamais o mundo todo concordou senão no que é ímpeto inato da natureza. Deus que a formou, é quem com a sua Mão nos impele, excita e obriga a que desejemos o estado feliz: Ele é logo quem me persuade, sem cessar, a que o busque; e, por conseguinte, há-de ter neste mundo o tesouro que com tanto empenho quer que procuremos”<sup>1123</sup>.

Só depois de Sofia ter dado o mote é que a resposta de Misseno se radicaliza neste sentido a que não se pode dar outro nome senão o de determinismo metafísico. Entendendo o determinismo metafísico como uma posição em que se estabelece uma relação íntima e convergente, entre duas instâncias: a essência do ser e a sua finalidade. Sendo que a essência do ser só se realiza na condição da realização da sua finalidade que é aliás a sua natureza. Veja-se como a resposta de Misseno se torna até tautológica:

“Deus para algum fim me criou, porque nada fez sem ter fim; o meu coração inquieto, cuidadoso, solícito, me faz sentir que ele busca este fim, seja qual for. Ora pelo movimento da pedra se conhece o seu centro; pela desinquietação da agulha se descobre o norte; e, pelos movimentos do meu coração, se pode ver qual seja o fim em que há-de ficar sossegado: mas a experiência geral nos persuade que o coração humano só em Deus é que sossega, porque só para si é que o Criador me podia formar: logo, não é possível que tendo eu uma alma tão fidalga nos seus desejos, tão incapaz de se satisfazer com qualquer coisa, fosse formada pela Mão celeste para se contentar com uma criatura. Deus só para si é que podia formar o meu coração tão grande. É logo certíssimo que o meu coração, só gozando de Deus, é que se pode perfeitamente alegrar; e, só então, terá paz, sossego e contentamento completo; só então, ficará o meu coração como a pedra no centro, a agulha no norte”<sup>1124</sup>.

O esquema só difere da lógica finalista aristotélica no facto de que aquilo em que culmina a realização do ser em Aristóteles, no Livro X da *Ética a Nicómaco*, é a assunção de uma vida contemplativa e puramente teórica enquanto esse êxtase em Teodoro de Almeida se realiza através do encontro da criatura com o seu criador, ou seja com Deus. Em ambos os casos esse encontro funde bem e felicidade. A posição de Teodoro de Almeida é tal como em Aristóteles, em Santo Agostinho (jovem) ou em S. Tomás de Aquino eudemonista uma vez que identifica o bem com a realização da finalidade do ser

---

<sup>1123</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 73.

<sup>1124</sup> (*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. S. Aug.[S]). Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 74. (O nosso coração está inquieto enquanto não descansa em Ti).

e esta realização com a obtenção da condição feliz.

— Elemento nuclear II. Para que Teodoro de Almeida promova a sua ideia de felicidade no quadro coerente de uma apologética falta o ingrediente que, de resto, caracteriza toda a apologética setecentista, e é a articulação entre o criador e a perfeição da sua obra, ou seja a perfeição da natureza. E também neste plano acordam completamente e de modo complementar na economia da argumentação do autor, tanto Misseno como Sofia:

“Vede o que Deus fez para recreio dos sentidos do corpo; e daqui podereis inferir se é crível que deixasse a nossa alma sem a sua felicidade. Reparai na formosura encantadora do universo: (...) vede com atenção os objectos mais vis e mais desprezíveis. Reparai nestes toscos penedos que pendentes e quase despegados da montanha estão ameaçando o rio. E que vedes? Este musgo mimoso, à maneira de veludo verde, os está vestindo e ornando; (...) Nesta filosofia (disse a princesa), não podeis achar pessoa mais dócil do que eu, porque depois da minha infelicidade, sou uma contínua observadora da natureza; e as coisas mais ordinárias me transportam. Esta relva que temos debaixo dos pés, bem considerada, é uma alcatifa mais mimosa que todas as que tinha o famoso Saladino, sultão do Egipto e conquistador da Pérsia: estas florinhas que pisamos, se houvesse quem perfeitamente as imitasse, eu, posta no trono de Constantinopla, com grande gosto as poria sobre a minha cabeça. (...) Para qualquer parte que voltemos os olhos, acham gosto, recreio e consolação. Vede aquela pequenina fonte que por entre as toscas pedras rebenta tão clara que parece de cristal ou de prata. (...) Ah que esta matéria, Misseno, é o meu maior divertimento na minha solidão e retiro (...) Vós, senhora, com o que dissestes dais força ao meu argumento; porque se Deus com empenho pôs neste mundo tanta satisfação para os olhos, com maior razão havia de atender aos castos desejos da alma. Coisa pasmosa! (...) em toda a parte, acham os olhos como a mesa posta para se regalarem à custa da Omnipotência. E será possível que só a nossa alma estale sem remédio à sede, suspirando pela alegria, sem poder alcançá-la? Que estranha incoerência na Suprema sabedoria! O nosso corpo, quero dizer, um pouco de barro, lhe merece tantos desvelos; e a alma, que é uma faísca da Divindade, dir-me-ão que ficou esquecida?”<sup>1125</sup>.

É verdade que Teodoro de Almeida explora mais a natureza na perspectiva do espectáculo (estético) da natureza do Abade Pluche, por exemplo, que na perspectiva mais intelectual, da confrontação com a perfeição lógica da criação, de outros apologistas, dos quais é justo evidenciar Derham. Teodoro de Almeida explora a estesia, a perfeição da beleza, e neste sentido evidencia-se uma sentimentalidade quase sensual que de qualquer modo se pode justificar com posições sensistas do autor em muitos momentos da sua obra. E é de resto para este sentimento e para esta estesia que se pode reconduzir o sentido do deleite que não pode ser ignorado na obra do nosso setecentista. A sua apologética atinge o seu termo quando rejeita o retiro enquanto expediente decisivo para a prossecução de uma vida feliz. Não rejeita enquanto meio, mas claramente enquanto fim. E compreende-se que assim seja, o retiro é uma técnica. Teodoro de Almeida muito influenciado pela cultura clássica é levado a identificar o retiro como coisa do mundo, como um expediente secularizante se fosse entendido como suficiente para a realização da transcendência do ser. Impõe-se a separação nítida do que é do corpo e do que é da alma. Ora para a alma não há outro retiro possível senão o que procura o criador. E cedo a esta transcrição fazendo um círculo e regressando ao sentido da autarcia estoicizante mas que agora se vê

---

<sup>1125</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*], in Santos 2001: 76.



melhor o quanto é afinal cristão. O retiro mais ou menos epicurista é instrumental, as técnicas laicas estoicizantes da impassibilidade, da tranquilidade, da autarcia são apenas instrumentais também.

Há um caminho que pode conter como momentos estas técnicas secularizantes mas na condição de as deixar pelo caminho. O elemento final é a elevação para Deus através o qual o autor regressa ao seu neoplatonismo essencial:

“Se para vivermos contentes (diz Misseno) é preciso não encontrar os trabalhos, necessário será que saia do mundo quem quiser ser feliz; mas não consiste nisso a verdadeira felicidade do homem: crede-me, filhos, o que vos digo. (...) Em que a pondeis logo? (replica o conde) Ponho-a (diz Misseno) no que pertence à alma e não no que pertence ao corpo. O corpo, verdadeiramente, é comum vestido velho com que o espírito se cobre. Os trabalhos e tudo o que está fora de mim, como só me pode tocar no corpo, são estocadas que não passam da roupa. Por isso, se a alma se sabe portar, como ensina a boa filosofia, no meio dos maiores tormentos e desprezos, vive alegre e contente; goza de uma paz inalterável, de um regozijo que a enche e satisfaz de todo: tem uma consolação interna que nenhum acontecimento jamais perturba. Neste feliz estado, zomba da desgraça, triunfa dos fados, despreza a inveja, não teme a morte, não se assusta com os inimigos; e, independente de tudo o que não é o Ser supremo, fica solidamente grande e superior a todo o mundo. Eis aqui em que ponho a felicidade completa que podemos ter nesta vida”<sup>1126</sup>.

Teodoro de Almeida passa do retiro tradicional, de tipo epicurista, para o retiro agostiniano do *redi ad cor* para finalmente fixar os olhos no retiro ascensional para Deus. O reencontro com Deus pressupõe um humanismo essencial já que esse reencontro vai na direcção de uma verdadeira «deification», para usar a palavra preferida de Benjamin Whichcote. «The deification of man» é uma possibilidade inscrita na condição humana assim como na onnipotência e sobretudo na bondade divina. O *feliz independente do mundo e da fortuna* é talvez o lugar da cultura portuguesa do século XVIII onde mais e melhor se respira uma mensagem cristã profundamente marcada por um optimismo soteriológico à maneira dos neoplatónicos de Cambridge, sem os arrojos humanistas destes e onde naturalmente fazem corpo a bondade divina e o seu amor pelas criaturas, num esquema globalmente legitimado por uma *mathesis* intelectualista.

---

<sup>1126</sup> Teodoro de Almeida [*O feliz independente do mundo e da fortuna*.], in Santos 2001: 77. Enfim só no ser supremo se encontra aquilo que se procura, etc. A saga da princesa Ubaldina é exemplar. Parece-me que a sua história é uma parábola que recontextualiza a história de Misseno, quer dizer de Vladislau, de uma forma mais objectivamente transcendente. É a saga da princesa Ubaldina que estabelece o nexo da transformação ideológica que dentro do texto assume a passagem de um eudemonismo esteticista e da imanência para um eudemonismo da transcendência.. Ou seja a passagem da felicidade para a beatitude.

#### IV. 1. 4. Marquesa de Alorna, José Agostinho de Macedo e João Xavier de Matos.

O retiro em ambiente bucólico é apropriado para curar maleitas existenciais. Alcipe na Epístola 1 em resposta a Almeno (Frei José do Coração de Jesus), que lhe havia enviado um idílio diz assim: “Só te direi Almeno, que no dia / Que me escreveste em branda poesia, / Se abrandou de meus males a dureza. / Deixei este lugar, onde a tristeza / Tem comigo funesto domicílio, / E fui ao campo ler o teu idílio. / Sentei-me ao pé de um tronco, que sobre ele / Tinha enredado o filho de Semele / A planta que protege; doce abrigo / Achei; Márcia também, que era comigo”<sup>1127</sup>.

Depois o poema vai-se transformando numa ode à amizade. Todo ele é consagrado à exaltação dos valores apolíneos, da amizade, do culto da verdade, da simplicidade,<sup>1128</sup> etc. E enquanto esses valores prevalecem regressa um tom suave, puro e sereno.

Os dois contos que analisei no capítulo III, o *conto filosófico* e o *conto moral árabe*, ambos sobre a felicidade, constituindo bons exemplos do ideal de mediania, são também ilustrativos do ideal de retiro. Em ambos os casos se propõe como mais recomendável para a prossecução de uma vida feliz o modelo existencial da vida campestre, retirada do tumulto citadino. Em ambos os casos o modelo é geórgico e não bucólico, pela presença nele do trabalho e da recusa da ociosidade puramente contemplativa. Em ambos os casos se propõe o trabalho com o gado mas também o trabalho de cultivo dos campos. É óbvio que se trata do modelo geórgico em sentido lato, mas não no modelo geórgico estritamente virgiliano, uma vez que lhe falta o elemento propriamente didático. Por isso cabe até melhor no modelo do *beatus ille* horaciano, com o sentido de recusa do mundo dos negócios. No conto filosófico ao mesmo tempo que se exalta a vida rural exalta-se também a vida modesta e tranquila à qual não falta mesmo o anelo amoroso da esposa que espera em casa o momento do regresso. A casa aproxima este *beatus ille* dos ingredientes do *hoc erat in votis* horaciano.

Já fiz menção de que na maior parte das vezes em que na literatura portuguesa do século XVIII se faz a promoção do retiro ela anda associada à condenação do excesso e ao reconhecimento das virtualidades positivas de uma vida simples e moderada, ou mesmo medíocre. É o que acontece com José Agostinho de Macedo: “No Mundo, alheio ao Mundo, ignoto aos homens, / Surdo à voz dâmbição, surdo aos clamores / Da fama, da avareza, eu gozo, eu tenho / Thesouro a cujo aspecto eis se esvaecem / Os thesouros dos Reis, dos Reis a gloria, / se mudo, e solitario entre arvoredos / Onde não chega estrepito profano / Que rompa o magestoso alto Silencio / Qu’escolta a Natureza (...) Tal foi a doce bemaventurança / Que o primeiro mortal gozou primeiro”<sup>1129</sup>. E, o que já era uma suspeita minha, a filosofia de Epicuro, que já mereceu condenações embora ao mesmo tempo uma certa simpatia, surge

---

<sup>1127</sup> Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 59.

<sup>1128</sup> “eu adoro/ O rosto da verdade; eu me namoro / Da singeleza”, cf. Marquesa de Alorna [*Poesias*], in Cidade 1941: 60.

<sup>1129</sup> Macedo 1854: 18 e 19.

agora como um caminho a seguir “(...) eu só no Mundo / (...) velo, e medito / Nas leis primordiais de globos tantos, / Que no silêncio da tranquila noite / Se volvem contra nós, eu sigo os passos, / Sigo as suspeitas de Epicuro, e Bruno, / Entro de Newton no Sacrário oculto / Longe do Mundo frívolo, muito longe / do reboião vão, dos vãos caprichos”<sup>1130</sup>. E seria esperável que esta promoção da vida retirada por parte de um autor setecentista, tão ligado aos progressos e às utilidades poderia sempre encaminhar-se para o retiro na perspectiva da *pastoral on the self*. E José Agostinho de Macedo, até pelo teor de alguns dos seus escritos, vestia bem a pele de filósofo. E por isso ele afirma: “Longe do Mundo, ou mar tempestuoso / O tranquilo Filósofo só busca / Silêncio, e solidão, verdade, e estudo”<sup>1131</sup>. Não seria necessário voltar a repetir que esta identificação da vida que se opõe à moderação e mediania encontra na horaciana recusa do mar tempestuoso uma boa metáfora, que José Agostinho de Macedo usa recorrentemente, como quando insiste dizendo que o moderado não “vai no centro de inquietas ondas / Miserável buscar tumulto eterno”<sup>1132</sup>.

Mas o horacionismo de Macedo atinge um ponto alto através da glosa do tema do *beatus ille*. Se não é uma versão integral do paradigma temático é pelo menos a explicitação do seu núcleo duro: “Oh três vezes feliz quem foge, e deixa / Das Cortes a impostura, o reboião, / Que solitário, incógnito, não cuida / Das façanhas dos Reis, servindo a Ceres / O campo de seus Pais cultiva, e rasga, / Jungindo os próprios Bois, nunca da Inveja / Ou do Cuidado roedor os dentes / A descansada vida lhe atassalham, / Nem alonga desejos, e esperanças / Mais além dos confins dos pátrios Campos”<sup>1133</sup>. *Beatus ille qui procul negotiis, ut prisca gens mortalium...* Felizes aqueles que longe do mundo dos negócios como as gerações de antanho trabalham com os bois os campos paternos, nem vão no centro de inquietas ondas buscar tumulto eterno e jamais da vista perdem a íncula Aldeia<sup>1134</sup>. E porque a fundamentação é ética e moral sobretudo, tanto em Horácio como em Macedo, e essa moralidade releva dos valores do ascetismo, da sobriedade e da adequação a uma vida austera, o autor procede ao estabelecimento do nexos causal. A pergunta é sentenciosa: e onde é que se pode observar moral mais austera que a que nos campos pode observar o rústico?<sup>1135</sup>. E já agora para que a equação fique completa o poeta acrescenta outra pergunta que é já meia resposta: Em que é que consiste a austeridade moral? obviamente que, mais uma vez, no controle das paixões e portanto no autodomínio e na autarcia moral. E por isso o poeta diz do ser que domina o seu modelo mediano: “Em cadeias / As insanas paixões presas conserva, / E vê tranquilo as

---

<sup>1130</sup> Macedo 1854: 76 e 77.

<sup>1131</sup> Macedo 1854: 93.

<sup>1132</sup> Macedo 1854: 240.

<sup>1133</sup> Macedo 1854: 239.

<sup>1134</sup> Macedo 1854: 240.

<sup>1135</sup> Macedo 1854: 243.

fúrias assanhadas / Avassalando os Árbitros da Terra”<sup>1136</sup>. E quem é esse ser moderado? Em que ambiente se realiza melhor o paradigma da apolinicidade? É seguramente o camponês e o campo é o cenário por excelência da prossecução de uma vida mediana. E assim depois de descriminar os vários estereótipos que consubstanciam o modelo do excesso, portanto da *ubris*, aos quais falta justamente a moderação, a austeridade, o equilíbrio e a harmonia para ser feliz, de tal modo que aquilo que os pode caracterizar é sempre a insatisfação, remata assim: “Impenetrável a tais golpes vive / Laborioso Camponês; ligeiras / Vê correr no trabalho alegres horas, / Dest’arte vê reinar dentro em seus lares / Aquela doce paz, qu’o Grande ignora”<sup>1137</sup>.

Ora, como já se percebeu, a felicidade para José Agostinho de Macedo, pelo menos nesta sua obra equivale a paz, serenidade, ausência de insatisfação e de tormento, e de ansiedade. Portanto, e pela positiva, a felicidade em José Agostinho de Macedo significa paz, serenidade e tranquilidade. E tudo se resume ao jargão clássico e helenístico, da apatia, da ataraxia, da impassibilidade e enfim da *maîtrisation de soi*, valores que percorrem transversalmente, tanto o estoicismo, como o epicurismo, como mesmo a filosofia académica e medioplatónica, uma vez que tanto o platonismo como o aristotelismo não lhe são estranhos. É verdade e por isso é justo que se acrescente que de todos os movimentos helenísticos aquele que sofre um mais acentuado renascimento no século do Barroco foi o estoicismo através justamente da obra de Justus Lipsio, o *De Constancia*. Até porque o pensamento neo-estóico é mais fácil de compatibilizar com o pensamento cristão, uma vez que a tradição intelectual cristã, sobretudo a Patrística, jamais se libertou completamente do património estóico, em particular no plano moral.

E de tal ordem estes valores lhe parecem, por um lado bons e por outro concentrados na vida campestre que se atreve a considerar esse modo de vida como o modelo da felicidade primitiva, ou seja a idade de ouro, paraíso arcaico do imaginário ocidental, pagão ou cristão, tanto faz: “Só de prazeres verdadeiros goza, / (...) A Idade d’ouro se existiu foi esta”<sup>1138</sup>.

Mas é agora o momento de salientar que o modelo de retiro, permeabilizado pelo contacto com a ética cristã, é essencialmente geórgico e portanto a agricultura é o paradigma de actividade que não só não colide com o modelo mediano mas antes o potencializa, e essa amplificação acontece tanto no plano existencial quanto no plano simbólico que o *fugere orbis* simboliza. Daí que o autor diga com exaltação: “divina Agricultura, (...) Tu só nos das riquezas sem remorsos, / (...) tuas conquistas / São conquistas de paz, virtude as doura, / Nada das armas aos furores devem, / Nem fazem correr lágrimas, nem sangue”<sup>1139</sup>.

---

<sup>1136</sup> Macedo 1854: 243.

<sup>1137</sup> Macedo 1854: 244.

<sup>1138</sup> Macedo 1854: 244.

<sup>1139</sup> Macedo 1854: 244 e 245.

E é só porque o poeta não usufrui deste estatuto, que o lamenta de uma forma que enfatiza os prazeres da vida solitária e retirada: “E negaste-me, oh sorte, asilo escuro, / Asilo solitário, onde eu gostasse / O sincero prazer, doce, e sublime / De me esquecer do Mundo (...) / Dormir tranquilo à sombra do arvoredo, / E tranquilo acordar! (...)”<sup>1140</sup>.

Mas nesta parte do poema Macedo resvala para um registo mais bucólico que geórgico que é sobretudo expressão de uma certa ociosidade contemplativa, quase fenomenológica, de que o texto se deixa contaminar progressivamente. “Ver gota a gota / A roxa aurora borrifando as flores, / E ver coberta a espádua da montanha / Da nuvem que o Sol doura, o Sol consome; / Ao sopro animador da Primavera / Ver da terra brotar plantas, e flores! / Longe, longe do estrépito das Cortes / Livrar o ouvido tímido dos eccos, / Que as ondas da ambição quebradas deixam. / Fados, meus votos últimos são estes”<sup>1141</sup>. Por um lado o elemento descritivo e contemplativo, por outro lado o elemento fenomenológico que enfatiza a sensualidade, tal como ainda há pouco se viu em Teodoro de Almeida, e finalmente a assunção da centralidade da Primavera mostra este deslize para a bucólica em detrimento da pastoral geórgica. Mas ainda assim posso em síntese dizer que José Agostinho de Macedo explora todos os modelos de pastoral: a pastoral bucólica, a *pastoral on the self* e a pastoral geórgica, embora se deva ter em conta que a *pastoral on the self*, aparece em Macedo na sua variante mais aristocrática bem sintetizada na expressão horaciana do *odi profanum vulgus et arceo*.

Por outro lado o bucolismo do nosso frade mergulha ainda numa forma de religiosidade onde se faz o apelo de uma idade anterior à queda. Uma idade «alheia aos males», de domínio das artes, das actividades agrícolas, intimamente associada à habitação do «Éden viçoso». Uma idade de ouro, um paraíso terrestre. Porque a queda, institui o fim dessa idade pré-lapsária, e essa instituição outra coisa não é que o fim do idílio, porque a harmonia desaparece, abandona um ser cindido, onde o corpo se transforma em cárcere, à boa maneira neo-platónica, abismo onde a razão se perde e onde os sentidos e a paixões se apoderam da fragilidade ontológica das criaturas. “Errar é seu destino, é sua herança; D’um pai cruel foi este o testamento”<sup>1142</sup>. Noutros lugares da sua obra explorará ainda a queda como perda da inocência como no poema em quatro cantos *A meditação*<sup>1143</sup>.

Este é o lado mais obscuro do pensamento setecentista português. Não encontrei nunca uma formalização menos radical e menos pessimista, que por exemplo admita que o episódio da queda apenas afectou negativamente as faculdades humanas, mas de modo nenhum as obscureceu a um ponto preocupante. Esta teorização mais optimista é por exemplo a que ocorre nos *Cambridge Platonists*. Mas

---

<sup>1140</sup> Macedo 1854: 245.

<sup>1141</sup> Macedo 1854: 245.

<sup>1142</sup> Macedo 1854: 307.

<sup>1143</sup> Aí diz nomeadamente: “Depois da perda da inocência antiga”, in Macedo 1818: 13; que atribui à queda através da herança infausta de um pai criminoso (Adão).

no caso português, o episódio da queda aparece sempre contaminado de um pessimismo radical. Atente-se ao que diz Macedo: “O crime apaga a luz, traz a ignorância, (...) negra cortina / Ou tenebroso véu lh’envolve o resto, / Tais limites prescreve a mão do Eterno”<sup>1144</sup>.

É o castigo associado à culpa. A expulsão do paraíso há-de sempre associar-se simbolicamente ao fim do Idílio. Ao longo do poema Macedo parafraseia mais do que plagia as temáticas tão caras a Virgílio das idades assim como das idades bíblicas do profeta Daniel.

Para Macedo a bucólica está primeiro e depois de um interregno vem a geórgica, porque a primeira invenção foi o «liso arado», mas para o nosso frade Graciano ambas as épocas foram curtas, porque “rápida fugiu do Mundo a cena / D’uma vida frugal, risonha ingénua”<sup>1145</sup>. E finalmente vem o tempo da vaidade, da ambição, da vontade de poder, do excesso, enfim.

Podem ter-se dúvidas sobre a base de sustentação primária, o alicerce por excelência em que o autor fundamenta o seu paradigma da vida retirada. É verdade que ainda que no plano existencial e moral o modelo possa conter elementos estoicos, não pode ser estóico na sua essência uma vez que jamais os estoicos defenderam o ideal de retiro. Para os estoicos a condição do seu «heroísmo» estóico reside justamente na resistência sem fuga que o sábio deve oferecer às profundas contradições ético-existenciais da vida na *polis*. Também não poderia ser socrático-platónica nem mesmo aristotélica. A matriz só pode ser epicurista e nem mesmo cínica, uma vez que o cinismo é uma abandono provocatório, porque ao cínico interessa manter-se por perto para que o expediente da denúncia da *falsa moeda* possa produzir a sua função truculenta e irrisória. O cínico condena o sistema, mas vive dentro do sistema. O cínico denuncia a vida activa sem no entanto abandonar o espaço público. O cínico incomoda, molesta, é um anátema permanente atirado à cara dos poderes. Só o epicurismo promove um retiro sensato, terapêutico, sem desforço, porque o cínico ainda pretende uma atenção, de algum modo uma fama, um protagonismo e só o epicurista se reconhece no modelo da total obscuridade e descrição. A *lathe biosas* exprime esse sentido na perfeição. Ora o nosso autor não nos diz a dada altura outra coisa, senão isso mesmo: “Na vida social viver devemos? / (...) É só ditoso / Entre os males fatais, que a todos cercam, / Quem sabe esconder-se, e ser obscuro, / A quem nenhuma culpa, e nenhum crime / Torna pálido o rosto, o peito ansioso; / Que na virtude, da virtude o prémio / Só procura encontrar, (...)”<sup>1146</sup>. Não interessa sequer o facto de que em outras obras José Agostinho vitupere a filosofia epicurista, porque como também se sabe deixou muitas vezes escapar por ela uma inequívoca simpatia. Eu presumo que a simpatia ia direitinha para a ideologia ético-existencial e nesse quadro para o ideal da *lathe biosas*, mais ainda do que pelo retiro.

---

<sup>1144</sup> Macedo 1854: 307.

<sup>1145</sup> Macedo 1854: 322.

<sup>1146</sup> Macedo 1854: 361.

Mas Macedo também explorou o *fugere mundus*, em momentos em que se deixou tomar pelo sentido de uma ascese mais espiritual e religiosa que ideológica: ...

“No Mundo, alheio ao Mundo, ignoto aos homens, / (...) surdo à voz da ambição, surdo à lisonja, / Da fama, da avareza; eu gozo, eu tenho / Tesouro, a cujo aspecto se esvaecem / Os tesouros dos Reis, dos Reis a glória, / Se mudo, e solitário entre arvoredos, / Onde não chega estrépito profano, / Que rompa o majestoso, alto silêncio / Que escolta a Natureza, o quadro imenso / De suas produções, vejo, e contemplo. / Se há na vida mortal prazer sincero, / É este o meu prazer, é glória, é tudo. / Com ele surjo sobranceiro ao Mundo, / Suavíssimos êxtases me alheiam / Da terrena morada, e absorto vejo / A Cadeia imortal que os Seres une”<sup>1147</sup>.

E identifica mesmo esta visão, que corresponde a um modo de vida onde a fuga do mundo adquire os contornos de uma vocação salvífica, com o próprio paraíso, uma vez que acrescenta, “Tal foi a doce Bemaventurança, / Que o primeiro mortal gozou primeiro”<sup>1148</sup>. Antecipa-se a posseção do Eliseo através da contemplação do Eliseo perdido. E reitera-se que essa perda se inscreve na narrativa do *lapso*, esse *lapso* terrível, pavoroso crime, “que forçou do inferno as portas”<sup>1149</sup>.

Já se viu, no capítulo subordinado à questão da mediocridade, o poema de Macedo *A ode sobre a felicidade*, dedicado a Bocage, o quanto o ideal de mediania aí impera e posso acrescentar o ideal de retiro também, se bem que agora, até pela valorização do conhecimento e do estudo em que se alicerça, este retiro apresente os contornos de uma promoção da *pastoral on the self*, como é evidente nos seguintes versos: “E mais feliz, se em rústicas cabanas, / Isento de cuidados roedores, / Escarnece os clamores / Do mundo vil, e da fortuna insana, / E em poético estudo, / Entoa os hinos ao Autor de tudo”<sup>1150</sup>.

Procurar o retiro para o aperfeiçoamento pessoal e para o culto literário é o que se depreende. *Pastoral on the self* portanto, e mais uma vez a expressão do horaciano *Odi profanum vulgus et arceo*. Mas também, e por que não, algum culto do idílio e portanto da pastoral bucólica: “E outras vezes a pôs de manso Gado, / Tocando a agreste Avena, e Flauta rude / Sem manchar a virtude, / Louva com verso brando, e magoado, / A face encantadora, / De uma inocente, e rústica Pastora”<sup>1151</sup>.

Mas é muito sintomática a advertência sobre a virtude. Percebe-se que Macedo está mais à vontade, como já mostrei, no registo geórgico e que portanto a ociosidade não lhe parece a quintessência da vida virtuosa. Aliás e aproveito para o dizer, para o bem e para o mal a cultura portuguesa do século XVIII é profundamente determinada pelo sentido da vida activa, prática, útil e instrumental. Essa seria a sua costela iluminista se, como se há-de ver, isso não fosse filosoficamente muito mais complexo, e se através da promoção de saberes empíricos e pragmáticos, em estreita associação com a promoção de uma

---

<sup>1147</sup> Macedo 1818: 252.

<sup>1148</sup> Macedo 1818: 253.

<sup>1149</sup> Macedo 1818: 253.

<sup>1150</sup> Macedo 1791: 5.

<sup>1151</sup> Macedo 1791: 6.

epistemologia sensista, não se escondesse uma inequívoca resistência ao pensamento racional teórico, pelos perigos que ele encerra. Perigos de que o sensismo está protegido.

O poema insere-se ainda na tradição apologética, uma vez que este tipo de retiro visa estudar e compreender melhor o mundo mas sempre na perspectiva de um reconhecimento da sua transcendência. E se por acaso for necessário opor-se à ciência, a oposição aí está:

“Desde a terra levanta o pensamento / Puro, risonho, alegre, e sossegado, / E do Céu levantado, Contempla humilde o sábio movimento, / E essa mão poderosa, / Que governa esta Máquina pasmosa. // Hipóteses fantásticas despreza. / De Leibniz de Newton de Descartes; Que a seu arbítrio as partes, / Pretendem arranjar da Natureza, / Com voo temerário, / Sondar do Eterno o íntimo Sacrário. // Tudo admira, e em silêncio adora, / O vigor imortal, a força oculta, / Nem atrevido insulta, / A sábia Providência directora, / Só por um dia espera; Que mostre tudo em mais sublime esfera”<sup>1152</sup>.

Mas acaba por terminar a ode com o elogio da simplicidade e da humildade. Valores cristãos, é certo, mas também faróis do paradigma apolíneo.

Há, todavia, um elemento conceptual neste poema que merece um estudo mais detalhado, ainda que a ele eu regresse mais tarde. É a questão da fortuna. Eu penso que o recurso sistemático à fortuna não augura nada de bom para uma poética que se pretenda colocar no caminho da cultura do seu tempo. A fortuna não é um elemento da ideologia das luzes e também não é um recurso temático do neoclassicismo. A fortuna compromete com a cultura medieval e com a cultura barroca. Claro que a fortuna é um tema de todas as épocas, mas adquire especial predominância em fases de crise da razão e do sujeito. Desde Boécio que ela está completamente definida nos seus contornos ideológicos. E desde Boécio sobrevivem dois entendimentos da Fortuna: o entendimento pagão, segundo o qual a divindade exprime um caprichoso domínio dos destinos humanos e uma outra de matriz teológica cristã, através da qual se afirma a onnipotência da Providência ou da Presciência divina no processo de salvação. Ora neste contexto de um equilíbrio frágil, tudo se comprometeu e gerou equívocos com a teorização arbitrária da Graça e com a subvalorização dramática do livre arbítrio.

Três atitudes são possíveis:

— A Fortuna não é senão ilusão. Por pura cegueira os homens não alcançam na trama dos acontecimentos a realização dos desígnios da Providência. (versão ortodoxa). Por isso Calvino foi um dos maiores inimigos da Fortuna. E Bossuet disse: “Ne parlons plus de hasard ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d’un nom dont nous couvrons notre ignorance”<sup>1153</sup>.

— Na outra extremidade Fortuna significa gratuidade, mudanças sem razão, num mundo desprovido de sentido (senso). A fortuna é uma mulher devassa, que muda de favoritos ao sabor dos seus caprichos. É uma representação do incompreensível, um desafio suplementar aos homens já assoberbados

---

<sup>1152</sup> Macedo 1791: 6 e 7.

<sup>1153</sup> Bossuet [*Discurso sobre a história universal*, III, VIII], in Souiller 1988: 122.



num mundo dominado pelo caos e pela desordem. Há um fatalismo implícito até num autor tão cristão quanto Calderon<sup>1154</sup>, etc.

— Há um meio termo. Até aqui ambas negam a liberdade humana. Mas a vontade pode escapar à fatalidade. Era esse o sentido que o humanismo renascentista pretendia conferir à Fortuna. Em larga medida essas posições são sempre devedoras do sábio do jardim. Como dizia Epicuro: a fortuna não tem poder sobre o *sage*<sup>1155</sup>.

Ora o que não deixa de ser estranho é que esta mentalidade, muito dependente da roda da fortuna, prevalece na literatura portuguesa de Setecentos. E é deveras estranho que num século profundamente marcado já pelo optimismo ôntico, pela racionalidade, pelo espírito das luzes, da lógica, do humanismo, da felicidade terrena etc., a fortuna continue a desempenhar um papel relevante, mesmo se por vezes na obra do mesmo autor ela seja ora considerada, ora condenada, como acontece com o próprio José Agostinho de Macedo.

A fortuna da Fortuna é sempre um bom barómetro de uma sociedade e de uma cultura. Ela não sobrevive no quadro de uma cultura e de um pensamento que aspira à transparência e ao sentido. Ela não sobrevive numa sociedade em que a razão emancipadora desempenha um papel crucial<sup>1156</sup>.

A posição de Epicuro é muito moderna no que diz respeito à relação entre a necessidade e a liberdade. Na *Carta a Meneceu* §§ 133-135 Epicuro recusa que tudo possa acontecer por necessidade, isto é recusa o carácter universal da necessidade, que assim não seria mais nem mais nem menos do que o destino, o fado, a fatalidade, sem margem para a intervenção do homem. Uma vez que a necessidade é irresponsável, e uma vez que não se lhe podem pedir contas, e como ainda se pode apenas responsabilizar um ser livre, é óbvio que a necessidade não pode ser universal e tem que haver uma margem de manobra para a vontade, o arbítrio e a liberdade. Como disse Diogenes d’Oenanda, se se acredita no destino todo e qualquer mérito e toda e qualquer condenação são suprimidos. O mesmo diz Epicuro: “la nécessité est responsable, le hasard instable, mais que notre volonté est sans maître, et qu’à elle s’attachent naturellement le blâme et son contraire”<sup>1157</sup>. Fica muito claro que para o Epicurismo como para a Stoa algumas coisas estão no nosso poder. Neste ponto Epicuro afasta-se tanto de Leucipo como de Demócrito. Um e outro afirmam a universalidade da necessidade. O pensamento moral de Epicuro centra-se na vontade, na liberdade e na prudência (*phronesis*). Só há responsabilidade através do exercício livre da

---

<sup>1154</sup> Souiller 1988: 123.

<sup>1155</sup> Souiller 1988: 124. “La fortune a peu de prise sur le sage, car, les choses les plus grandes et les plus importantes, la raison calculante les a réglées, et, pendant toute la durée de la vie, les règles et les règlera”. Epicuro [*Cartas e máximas*. Máxima capital XVI], in Conche 1992: 237.

<sup>1156</sup> Geniais são as duas considerações de Bacon acerca da fortuna, referidas por Agnes Heller: 1. A fortuna assemelha-se a um mercado onde o preço certamente baixará se esperarmos um pouco e 2. se um homem olhar com atenção, verá a Fortuna. In Heller 1982: 298.

<sup>1157</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*. *Carta a Meneceu*, §§ 133-134], in Conche 1992: 225.

vontade. A finalidade está inscrita na nossa natureza, mas a vontade e as virtudes são meios que permitem seguir os conselhos da prudência. A prudência decide sobre o que fazer ou não fazer, as outras virtudes, que não a prudência, têm como obra levar a viver de acordo com as determinações da prudência. A prudência é assim uma virtude directora. O mais paradoxal da cultura barroca é justamente esta coabitação inconciliável entre a prudência e a fortuna.

Albano Erithreo, quer dizer, João Xavier de Matos, o árcade portuense, foi talvez o poeta que mais amplamente explorou a temática do retiro em registo campestre, a meio caminho sempre entre uma perspectiva bucólico-contemplativa e uma outra geórgico-activa. Entre o idílio e o *beatus ille*. Aliás, para ser justo, na maior parte dos textos deste poeta confluem em simultâneo os vários registos da *pastoral*, assim como também a consagração da ideologia apolínea da moderação, da mediania e da rejeição do excesso. O que por um lado demonstra que mediocridade e retiro andam muitas vezes juntos, desde logo porque a ideologia de fundo que os sustenta é no essencial a mesma, e que por outro lado a consciência cultural deste como dos outros autores portugueses do século XVIII é acentuadamente ecléctica, aqui no sentido em que as fontes clássicas ou cristãs não promovem um qualquer escrúpulo ideológico, mas uma aceitação global dos pressupostos mais intencionais. Por outro lado em João Xavier de Matos o modelo encontra-se já completamente contaminado pela sua versão cristianizada. E não há conflito nem contradição. A moderação, a autarcia, a apatia, a *lathe biosas*, a impassibilidade, a serenidade, etc. fazem um corpo perfeito com a modéstia, a humildade, a simplicidade ou mesmo a pobreza.

No soneto que citei no cap. III, a pobreza é enfatizada através da sua articulação com a rejeição da imoderação e é a ortodoxia do modelo que conduz ao extremo da vida numa choupana, ou seja à margem da vida social, num quadro de isolamento rústico. A rusticidade é permanente na poesia de Albano Erithreo. Mas a recusa da imoderação significa a recusa de todo o dispositivo da *ubris*, isto é:

— do aventureiro, que tal como em Horácio é identificado com o navegante;

— da riqueza do cortesão;

— do poder dos reis assim como das guerras e das conquistas que sustentam esse poder. E ao que parece o poeta só encontra uma saída: a pobreza e portanto a recusa daquilo em que parecem basear-se todos os elementos do dispositivo. E a pobreza, a mais real, é a pobreza do camponês, que vive completamente à margem das estruturas palacianas e cortesãs.

Como paradigma de retiro, João Xavier de Matos escreveu alguns poemas bem logrados, desde logo ideologicamente mas também no plano estético. É o caso do soneto onde diz: “Oh quem pudera à sombra deste arbusto / Passar o tempo da restante vida, / Cantando para sempre a despedida / Da habitação, aonde mora o susto! // (...) // Oh bemaventurada desistência / Daqueles, que por tão feliz bonança / Trocaram das Cidades a opulência! // Só em ti, se há no Mundo segurança, / Pode, ó santo

lugar, sem contingência / Gozar uma alma a paz, em que descança”<sup>1158</sup>. A proposta é arrojada uma vez que se define como absoluto, isto é sem contingência, o lugar que afinal não se nomeia, mas que se intui ser o campo, a natureza. Só a natureza como criação divina e não humana, pode ser lugar sem contingência. É fortemente conotativa a desistência a que o poeta se refere. Ela é desde logo genuinamente apolínea, pois como salienta Cazeneuve, nas sociedades apolíneas o padrão existencial é a não diferenciação, a não evidência. Para isso deve desistir-se da ambição. São os que nada querem, os que com pouco se contentam que determinam o modelo psicológico dos indivíduos deste tipo de sociedade. Ter desistido é já ter optado por uma existência resignada, mediana, medíocre, sem exaltação ou glória. Ter desistido é já ter optado por uma não diferenciação relativamente à massa, relativamente aos outros. Ter desistido é já uma forma de quietação, de serenidade existencial, de paz constitutiva. Pois é aí que a felicidade reside. E se se vir bem, à margem de uma interpretação naturalista da não contingência, porque não reconhecer que não há contingência na economia retórica do texto de Erithreo porque não há movimento, não há risco, mas apenas repouso, quietude, imobilidade e paz. Sabe-se que a tranquilidade, logo que se desloca para fora do seu sentido semântico restrito, é também sossego, ausência de acidente ou susto, monotonia, previsibilidade, aversão natural à surpresa e à mudança, numa palavra ausência de futuro, santificação do presente.

E o que dizer deste poema:

“Ao mais leve ruído, / Co’ a prompta vista a casa rodeando , / Acorda espavorido / O vil ambicioso, (...)”<sup>1159</sup>, onde a rejeição do modelo é acompanhada de uma condenação moral explícita, eu diria que ainda que não referida, implicitamente religiosa, até porque mais abaixo o poeta lhe chamará avaro e a avareza é um dos pecados mortais. Sendo que depois oferece a antítese dessa vileza, dessa avareza receosa: “Feliz, tu, que despertas; / Podendo, em pobre cama socegado / Com as portas abertas / Tornar ao doce somno começado, / Até que volte o dia, sem mais pena, / Que achar talvez a noite ser pequena”<sup>1160</sup>.

O ideal de mediania enforma todo o soneto: a «sôfrega ambição», o «inútil dinheiro», o «vil suor». O «vil suor» será maneira de promover a ociosidade contemplativa? Não, uma vez que a seguir se exaltam os trabalhos agrícolas, quer sejam os que produzem as espigas de centeio ou o apascentar do gado etc. Este «vil suor» é condenação de outras actividades, certamente auríferas ou outras minas sertanejas. E é mais uma vez a navegação que indirectamente está posta em causa. Até porque o fecho do poema mais uma vez glosa o tema horaciano do aventureiro marítimo e a sua falsa ilusão: “Oh tu que entregues vais ao alto pego! / Faminto, e vão desejo te incha a vela, / Pois vais com sede, e hás de vir com ela”<sup>1161</sup>.

---

<sup>1158</sup> Matos 1782: 40.

<sup>1159</sup> Matos 1782: 113.

<sup>1160</sup> Matos 1782: 113.

<sup>1161</sup> Matos 1782: 115.

Mas o ideal de mediania suporta uma ideia de *pastoral* que em Xavier de Matos é essencialmente rústica, com muitos elementos geórgicos, mas muitas vezes ambígua. A verdade é que a moderação em termos de actividade é sempre representada pela agricultura: “Rompendo o curvo arado / Em paz a própria terra, que semeias, / Te contens moderado, / Sem ir buscar undivago as alheias, / Ou por um asperíssimo deserto”<sup>1162</sup>. A actividade a promover é a agricultura e a actividade a rejeitar é o comércio. A agricultura simboliza a moderação e a modéstia, mas também a possibilidade de realização em comunhão com a natureza, que é potencialmente regeneradora e louvável do ponto de vista moral; enquanto o comércio simboliza a ambição, o excesso e o contacto permanente com as metrópoles onde reina a concupiscência e a imoralidade.

Desconfiei logo que aquele que despertava ainda agora «em pobre cama sossegado», e que servia de antítese ao «vil ambicioso», vivia em ambiente campestre, retirado da vida urbana, citadina, viciosa por natureza. E a continuação da canção vem a confirmar a minha suspeita, embora o lugar não seja nunca explicitado nem o paradigma assumido. Este texto é muito importante, porque em mais nenhum lugar da sua obra a interpenetração entre os vários elementos apolíneos está tão bem urdida, ou seja: a mediania, a *aurea mediocritas* e o retiro, associados todos à moderação, à simplicidade, à prudência, à descrição e até a uma certa obscuridade edificam naturalmente o dispositivo do ideal de mediania através de todos os seus materiais constitutivos. Não vale a pena soletrar todo o poema, até porque ele foi já amplamente discutido no capítulo II. 1. 6. Ainda assim selecionei algumas expressões que articulam os vários elementos do paradigma: «sôfrega ambição», «rompendo o curvo arado / Em paz a própria terra», «o inútil dinheiro». Ou então mais longamente esta articulação tão horaciana entre a vida simples do campo e a vida ambiciosa do navegante: “Quando ao monte subisses / Alguma vez a apascentar teu gado; / E lá ao longe visses / Sair a nau, fendendo o mar cavado, A terra pouco a pouco atrás deixando / Até que volte sem saber-se o quando”<sup>1163</sup>. Enquanto o camponês vive sossegado e tem dos ritmos da sua existência uma noção exacta, a vida do ambicioso, e o navegante define a ambição por antonomásia, é uma vida incerta, e nessa incerteza repousa em larga medida o perigo que ela encerra. E o *leitmotiv* da ambição é o anti-estóico «não saber-se contentar com pouco», essa frugalidade que passou inteira para o cristianismo: “Ah! louco atrevimento de homem louco, / Tanto queres, bastando-te tão pouco!”<sup>1164</sup>. Mas pelo contexto os versos são horacianos e portanto epicuristas, uma vez que é o navegante, eventualmente ligado ao comércio que tudo arrisca por cabedais que afinal “não chega a ter, ou mal consome”<sup>1165</sup>.

---

<sup>1162</sup> Matos 1782: 114.

<sup>1163</sup> Matos 1782: 115.

<sup>1164</sup> Matos 1782: 116.

<sup>1165</sup> É justo atribuir esta ausência total de ambição ao epicurismo, já que esta linha de pensamento ético e existencial tão causticada foi pelos académicos e medioplatónicos, justamente pela sua mediocridade constitutiva. Não podemos esquecer as violentas diatribes que Cícero, pelo menos, moveu contra o abandono epicurista, chegando-se a considerar o retiro como

E afinal tudo aquilo que se quer nem sequer é o que mais importa, porque o que conta verdadeiramente é a paz: “Ah! Nescio, aonde vais? / Cuidas talvez que é pouco o que possuo? / A santa, a santa Paz / Em seus braços me aperta, não flutuo / No gosto da ambição, sempre em bonança / Me cerca virtuosa temperança”<sup>1166</sup>.

As tenazes da ideologia rodeiam aquele que cultiva o excesso da ambição. A paz radica no culto da temperança. E quando se chegua aí não é preciso ir mais longe. A temperança é um conceito nuclear da mediania. Ela convoca naturalmente a moderação e a prudência. De resto na tradição grega o conceito essencial da *sophosyne* foi algumas vezes traduzido por moderação outras por temperança e outra ainda por sabedoria. E foi traduzido assim porque a sua polivalência semântica contextualmente o exigia. Mas o nosso poeta foi ainda mais explícito na relação que estabelece entre o ideal de mediania e o ideal de retiro geórgico, se bem que, e insisto, jamais o nomeie textualmente: “Aqui sem artifício / Me vestem crespas lãs: Pobre aposento / De baixo frontespício / Me tolhe a chuva, e me repara o vento: / De dia alegremente trabalhando, / De noite do trabalho descansando”<sup>1167</sup>.

Não valeria a pena acentuar, de tão expressivo que se apresenta esta íntima ligação entre o repouso e o trabalho. É este enlace que é propriamente geórgico. Este repouso não é ocioso e contemplativo, não é bucólico, não é idílico, não é edénico, não é pré-lapsário, é posterior à queda, é de um tempo em que o ser ganha o pão com o suor do rosto, e em que o trabalho santifica, na medida em que justamente encarna o castigo da culpa. Ele é portanto expiatório, e nessa medida salvífico. Obviamente que a pastoral geórgica é mais genuinamente cristã que a pastoral bucólica, sobretudo no contexto pós-tridentino. O idílio reconhece-se como factor de rememoração de um tempo perdido, de uma época de ouro, que funciona como promessa mas sobretudo como consciência de culpa. Forma de mostrar aquilo que se perdeu, pelo pecado, enfim, por causa desse lapso catastrófico.

---

expressão da falta de virilidade do epicurismo, ou mesmo como expressão de um vago sentido feminino por oposição à virilidade estóica. É verdade que a condenação de qualquer forma de heroísmo pelo epicurismo, que promoveu até à exaustão a ataraxia, o controle portanto de todas as paixões, conduziu em alguns casos a uma espécie de letargia e abandono, até mesmo dos valores e obrigações cívicas mais elementares. De facto o sentido da vida obscura, apagada, longe de todo e qualquer protagonismo, económico, social e político, que a expressão *lathe biosas* tão bem sintetiza, permite a possibilidade da condenação acadêmica e medioplatónica. Mas este mesmo facto, não deixa de sublinhar o rigor existencial da ética epicurista. A recusa é total. O epicurismo é neste plano um cinismo sem provocação, um cinismo em que o cínico se reconciliou consigo mesmo. Um cinismo sábio. Um cinismo domesticado por uma sensatez estóica. É por isso que a ataraxia epicurista e a impassibilidade estóica são existencialmente tão vizinhas, senão mesmo próximas. Por outro lado é o momento de o afirmar categoricamente: o paradigma do retiro é muito melhor fundamentado pela ideologia epicurista do que por qualquer outra, seja ela qual for. No limite o retiro e o paradigma da vida retirada são genuinamente epicuristas, a não ser que resvalam para formas próprias do eremita e do anacoreta, ou de uma recusa de qualquer forma de vida civilizada e aí adquirem uma conotação clara com o cinismo. A provocação cínica é esporádica e apresenta na modernidade uma clara conotação individualista, se esceptuarmos os movimentos sociais dos anos sessenta do século XX. O retiro quando não se conforma ao modelo epicurista da *lathe biosas*, apresenta quase sempre contornos de fugere mundus e ocorre em contexto religioso, como todas as correntes cenobitas, ou como é o caso por exemplo da seita dos Terapeutas, a que já fiz alusão.

<sup>1166</sup> Matos 1782: 117.

<sup>1167</sup> Matos 1782: 117.

E o ascetismo cristão, mas também epicurista, como se sabe, ganha terreno sobre a *aurea mediocritas*, nestes versos sintomáticos, em que o poeta exprime alguns pecados de que se deve fugir, como a inveja ou a gula: “Aqui da negra Inveja / Jamais me inflama o bafo pestilento / Do que aos outros sobeja, / bem que me falte a mim, vivo contente: / Porção pequena de qualquer comida / Basta para manter-me a curta vida”<sup>1168</sup>.

Mas a ligação ao campo torna-se mais clara à medida que a canção caminha para o seu termo: “Aqui, quando anoitece, / Tropel não há que o sono me embarace; / E logo que amanhece, / Alegre vem dizer-me que o Sol nasce / (Rodeando-me a choça) o passarinho, / Que primeiro do que eu deixa seu ninho”. Claro que apesar de geórgico o poema é enriquecido com alguns tópicos bucólicos, uma vez que eles enriquecem o sentido global de serenidade e paz que o autor pretende promover, embora todo este arsenal semântico-retórico só tenha um objectivo mais específico, condenar o dispositivo da *ubris* (ambição, poder, glória, etc), exaltando os cuidados e os perigos, assim com a vanidade e ilusão da empresa. E há que reconhecer que quando o autor cede a este tipo de léxico e de topos, é alguma coisa da cultura barroca que ainda se faz sentir<sup>1169</sup>. Assim como também é barroca a promoção por antítese sobretudo, do dispositivo da mediania, da moderação, da apolinicidade enfim, onde o retiro se subsume pacificamente. A sextilha parece puramente idílica, mas sabe-se que quando sair do ninho o espera uma jornada de trabalhos e de canseiras, ainda que não de perigos, de cuidados, de ilusões e desenganos alguns bem vis, mas trabalhos seguramente. É ainda verdade que depois da exaltação dos trabalhos o autor se deixa resvalar cada vez mais para um registo pastoril, como dá conta: “Mas onde caminhas, Pastor, que estás vociferando? / Deixa as gentes mesquinhas / Fartar do lodo vil, que vão buscando: Coroem teus trabalhos venturosos / O ouro não, os pâmpanos viçosos”<sup>1170</sup>.

E finalmente, adivinhava-se, o autor acaba por articular o desdém pelos negócios do mundo com um *fugere mundus*, simplesmente. Nesta sextilha o autor invectiva de forma contundente, aquilo que ele considera como sendo não apenas produto das circunstâncias, mas estrutural, isto é característico e exemplar deste mundo: “Deixar o Mundo embora: / O que hoje vemos nós, já outros viram: Não é, não é de agora, / Que péssimos costumes mas se tiram: / Atolados em sórdida cobiça / Longe de nós, oh! homens sem justiça!”<sup>1171</sup>.

O *fugere mundus* mais ainda que o *fugere orbis* exprime uma posição ontologicamente muito pessimista. Não há saída, é assim, sempre foi assim e será assim, o Mundo está na condição pós-lapsária,

---

<sup>1168</sup> Matos 1782: 117.

<sup>1169</sup> A própria estética do Barroco é uma estética da ilusão. Como salienta Pallavicino no seu *Trattato dello stile e del dialogo*, agora o objectivo estético não reside “na capacidade de reproduzir fielmente a realidade, mas de fingir essa realidade, de enganar o observador, de produzir ilusão”, in Pires 1996: 21. Até porque como acrescenta Maria Lucília Gonçalves Pires, «tudo é ilusão», in Pires 1996: 21.

<sup>1170</sup> Matos 1782: 119.

<sup>1171</sup> Matos 1782: 119.

irremediavelmente contaminado, pela ambição, pela inveja, pela cobiça, etc. E essas coisas, são invariavelmente sôfregas, sórdidas, mesquinhas, vis, inúteis, o que faz daqueles que a elas se consagram, néscios, loucos e excessivos ou seja imoderados. Há que reconhecer que se de um ponto de vista estritamente estético, a poesia de João Xavier de Matos, nem sempre brilha a grande altura, do ponto de vista estritamente temático-ideológico é uma poética muito expressiva e até rigorosa. Os modelos que tenho em análise encontram em Albano Erithreu um defensor coerente e consistente, apenas com o senão de que deixa a bucólica contaminar-se de elementos geórgicos e esta de elementos idílicos, o que implica também por vezes uma interpenetração das fontes clássicas e helenísticas, mas estas absolutamente legítimas uma vez que a transmissão tanto para o Renascimento como para o neoclassicismo foi essencialmente protagonizado pelo eclectismo medioplatónico, onde o estoicismo, a filosofia peripatética, a filosofia académica, já de per si muito eclética e o epicurismo coabitaram ao longo de vários séculos. E, é claro, este eclectismo de fundo acentuou-se no Renascimento quando as fontes do seu específico neoplatonismo, foram muitas vezes esse mesmo medioplatonismo ou o neoplatonismo plotiniano.

A exaltação da vida simples e rústica, assim como das virtudes *Geórgicas* culmina nesta ode, que cito não por inteiro mas extensamente:

“De que serve o dinheiro, / A quem só está de guarda ao seu tesouro? / Que vale ao prisioneiro / Que as cadeias, que arrasta, sejam de ouro? / (...) // (...) // Quanto me era melhor / Ter por Patria uma aldeia, e por marido / Um rústico Pastor, / Não de brocado, de burel vestido, / Do que nascer na Corte, / Do que ter um tirano por consorte. // Mais alegre a Pastora, / De quem foi no consórcio Amor Padrinho, / C’o a mão trabalhadora / Ceifa o maduro pão, arranca o linho, / E os filhos veste, e cria / C’o mesmo linho, e pão, que amassa, e fia.// (...) Não se mede a ventura / Pelos altos degraus da vã riqueza: / Do Palácio a estrutura / Também se orna de imagens de tristeza. Do espírito a paz somente, / Constitui o feliz, faz o inocente”<sup>1172</sup>.

Esta ode recupera o sentido e o tom dos primeiros sonetos do Tomo I. Recupera o sentido da frugalidade, da total ausência de ambição, associada à vida longe da cidade e da corte, em ambiente rural que é o que melhor casa com o modelo do retiro. Para João Xavier de Matos felicidade rima com vida simples. É mesmo bom não ter nada, porque o ter só arrasta consigo preocupações como o mostra o verso «De que serve o dinheiro, / A quem só está de guarda ao seu tesouro?». Aquele que possui muitos bens nem dorme tranquilo como também já se viu. Só a simplicidade arrasta consigo tranquilidade, paz, serenidade e até inocência, sim, porque a maldade se desenvolve com as preocupações e com a ambição. A inocência pressupõe uma vida despreocupada, ou talvez melhor apenas preocupada com o dia a dia, marcada que está esta rotina pelas fainas agrícolas, pelas estações, pelas simples obrigações quotidianas. A vida simples é isto. E é este o ideal de vida de João Xavier de Matos. A felicidade não consiste em mais nada. No resto, em muitas éclogas, idílios e canções o poeta canta os seus amores, quase sempre saudosos, porque falhados. A pungência que pode surgir aqui e ali não tem nada de pré-romântico, uma

---

<sup>1172</sup> Matos 1782: 129.

vez que resulta conjunturalmente determinada pela própria biografia do poeta. E quando os textos se tornam mais sombrios ou até disfóricos, o que se pressente é um sabor a um Barroco revivescido, ou até mesmo, por influência camonianiana o reaparecimento de alguns elementos maneiristas<sup>1173</sup>. No entanto e deve ficar claro, a ideologia dominante mergulha as suas raízes nos dois grandes paradigmas temáticos do neoclassicismo: a mediocridade e o retiro. Estes paradigmas estruturais nada têm de pré-romântico. Caracterizam a cultura clássica apolínea e a cultura neoclássica apolínea também. E se é verdade que tiveram ampla expansão durante o Barroco, não se pode esquecer a influência que os modelos formais renascentistas tiveram no Barroco e o facto de que estes paradigmas adquirem no Barroco um tónus pessimista de clara influência agostiniana, que faz com que não se possam confundir com a sua pervivência em ambiente classicizante. De qualquer modo, o que se pode e deve afirmar com segurança é que tanto a mediania, quanto a moderação, como a vida retirada são avessos ao ideal romântico onde a sensibilidade ganha outra dimensão e as preocupações são outras.

Já Pina e Melo é acentuadamente Barroco. Em primeiro lugar pelo ênfase que coloca na fortuna, equivalente latino da Tyche grega, ênfase acompanhada de uma confissão de impotência. Perante a «roda da fortuna» (p. 4) ou a «infausta estrela» (p. 4) ou ainda a «escura sorte» (p. 29), «o dispõe assim o fado» (p. 22). Mas sobretudo esta sentença determinante do poder da Tyche: «Do instante em que perdi minha ventura, Por ordem da Fortuna roubadora». É a fortuna que determina e governa a felicidade ou a infelicidade.

Em segundo lugar pelo peso que tem na sua poesia a problemática do engano e do desengano, dicotomia barroca por excelência<sup>1174</sup>. Ou ainda pelo papel determinante em termos ideológicos da mudança. Repare-se neste excerto do poema 16. “Não se pode encontrar destemperança / No mais profundo horror da contingência, / A que eu hoje não faço resistência; / Sem temer os acasos da

---

<sup>1173</sup> Apesar de que se pode fazer um inventário das diferenças entre o Maneirismo e o Barroco, confesso que esse inventário é escasso. Confesso ainda que são numerosos os elementos que sendo estruturantes do Barroco o são também do Maneirismo. Finalmente devo confessar a relativa desilusão que me causou a tese de Vitor Aguiar e Silva sobre o Maneirismo, uma vez que o objectivo não me pareceu alcançado, tendo em conta o que acabei de dizer, ou seja, que é muito difícil se não mesmo impossível, construir um modelo teórico para o Maneirismo claramente distinto do Barroco. Apesar dos brilhantes trabalhos de Claude-Gilbert Dubois, eu por mim prefiro seguir a orientação de Cioranescu, no sentido em que este autor considera que o Barroco é um Maneirismo na medida em que é uma procura angustiada de uma forma original de expressão. E neste particular da angústia da originalidade expressiva fazendo justiça às próprias teorias de Dubois. Isso levar-me-á muitas vezes a utilizar a expressão Maneirismo e Barroco, não discriminando nenhum dos movimentos relativamente ao outro, fazendo-o deliberadamente e salientado na conjuntiva simultaneamente a proximidade e a relativa, mas escassa, diferença entre os dois movimentos estéticos. Wolfflin nunca reconheceu a designação de Maneirismo continuando a referir-se a uma época de Renascimento tardio, que não seria mais do que uma expressão da decadência e da dissolução do Renascimento pleno e autêntico. Pessoalmente eu penso que o Maneirismo sendo expressão de uma mutação no amplo domínio renascentista inaugura o processo de transformação ideológica que há-de culminar no Barroco. O Maneirismo é já o Barroco na sua expressão inaugural mas ainda informe do ponto de vista do conjunto. As grandes linhas de desenvolvimento do Barroco estão já todas presentes no Maneirismo e os pressupostos mentais são os mesmos. São os mesmos os paradigmas temáticos e o modo de os exprimir.

<sup>1174</sup> “Há na obra de quase todos os autores barrocos uma temática dominante que inclui o desengano da vida e dos homens, a sensação aguda da efemeridade do mundo e das coisas, (...) Este complexo de sentimentos e ideias, que encontramos expresso em quase todas as obras de Seiscentos, revela uma atitude de frustração, uma sensação de desequilíbrio e instabilidade que caracterizam o barroco”, in Coelho 1982.



mudança”<sup>1175</sup>. Tudo isto é um pouco vago e ambíguo e mal expresso, mas o ambiente é claramente não neoclássico. Sendo esta colecção de Rimas de 1727, não se vislumbra nada de setecentista nela. No resto o poeta afirma a impotência contra a moira. A sorte, a fortuna, a estrela é que determinam os acontecimentos da vida. Esta posição contraria a orientação dominante na tradição humanista, quer se trate do humanismo renascentista ou do humanismo neoclássico.

Uma certa violência psicológica e existencial auto-infligida, de que o «fartar de horrores» prevalece como modelo é também muito característico da prosódia barroca. E é muito expressiva nestes versos: “Não houve nem um só contentamento; / Tudo se tem entregue ao sentimento: / Parece que o dispõe assim o fado. / Não resta mais que expor à sorte crua / A vontade, de todo o bem perdida, / Para que ma desfaça, e ma destrua”<sup>1176</sup>.

Muito maneirista é o verso, aliás muito glosado: “Alegra-me o motivo da tristeza”<sup>1177</sup>. E o jogo de antíteses é também um artifício retórico genuinamente barroco. Como é também barroco o paradoxal sentimento de felicidade em momentos hostis: “Pois basta erguer-se o tempo proceloso, / Para eu me ver feliz, tu desgraçado”<sup>1178</sup>. Há um culto mórbido do *locus horrendus* no barroco, como se sabe, até pela paixão pelo paradoxal. Porque de facto o barroco cultivava uma estética da contradição com o recurso às antíteses, aos oxímoros e aos paradoxos. Que predomina, porém, na estética barroca conceptista, mais que no culteranismo, ou cultismo<sup>1179</sup>. Embora assome neste texto de Pina de Melo uma ligeira insinuação estoica de que é possível ser-se feliz na adversidade, ou seja na procela. É verdade que o estoicismo não é nada estranho ao espírito do Barroco, o pessimismo estóico sobretudo, o pessimismo da inelutável Providência, que anda muito perto da fortuna e que faz corpo com o pessimismo cristão<sup>1180</sup>.

E este soneto, que é uma pura reflexão sobre a mudança:

---

<sup>1175</sup> O medo que a mudança instaura foi definitivamente bem sugerido por Bacon: “Tout ceci serait exact si le temps ne bougeait pas; mais il évolue au contraire au point que le maintien obstiné de la coutume n’est pas moins fâcheux que la nouveauté”. (Bacon, *Essays*, § XXIV).

<sup>1176</sup> Melo 1727: 22.

<sup>1177</sup> Melo 1727: 32.

<sup>1178</sup> Melo 1727: 56.

<sup>1179</sup> No cultismo predomina o rebuscamento literário inflacionado pela ornamentalidade e pela complexidade formal, por vezes gratuita, que reforça a gratuitidade retórica e a riqueza vocabular, originando por vezes simples jogos de palavras onde se torna por sua vez muito pobre a dimensão temática e reflexiva. Em contrapartida, no conceptismo que é um cultismo dos conceitos e das construções intelectuais rebuscadas, embora enriquecidas pela importância dos temas, predomina a elegância da subtilidade das alegorias analógicas, subtiliza essa nobilitada pela importância que nela desempenha uma aguda metafísica do tempo. Como disse Panofsky: “Nunca outro período como o Barroco se mostrou mais obcecado pela profundidade e a imensidade, o horror e a sublimidade do conceito de tempo”, in Maravall 1997: 255). Claro que o tempo aparece também no cultismo culteranista, mas é óbvio que a sua natureza ontológica e metafísica se presta muito mais ao tipo de construção mental enigmática e subtil própria do conceptismo.

<sup>1180</sup> O pessimismo anti-humanista é geral e anda em minha opinião de braço dado com o legado lutero-calvinista mas também com a crise global da consciência e ainda com o fracasso das ilusões humanistas, fracasso esse associado a múltiplos factores, sociais, económicos, demográficos, (guerras, fomes, pestilências, etc.). É um pessimismo anti-humanista compósito que no entanto é comum a Pascal (O eu é odioso), a La Rochefoucauld (Esse monstro que é o amor-próprio), a Shakespeare (What a piece of work is a man! (...) And yet, to me, what is this quintessence of dust? Man delights not me”, Donne (Este mundo, latrina de corrupção), D’Aubigné (o homem esse animal perigoso), e tantos outros.

“Depois de tanto tempo mal gastado; / E em contínuos trabalhos consumido, / Segunda vez me vejo reduzido, / A onde o objecto está de meu cuidado: // Que diferente tudo, que mudado / Meus olhos estão vendo! Ou meu sentido / Mo finge, ou é verdade que hão perdido / Todas as coisas seu primeiro estado. // Esta não é a fonte, nem é esta / A campanha, os currais, os arvoredos, / A serra, o rio, o mato, nem a gente: // Mudou-se o vale, o monte, e a floresta, / Mudaram-se também estes penedos; / Só meu mal está firme, e permanente”<sup>1181</sup>.

O soneto intitula-se oportunamente *Poderosos efeitos do tempo*. E é esta, outra incontornável temática do barroco, a da metamorfose, a da transformação inelutável, que pode chegar à dimensão da transfiguração, porque inelutável é o tempo<sup>1182</sup> e os seus trabalhos de desgaste e de mudança. O tempo é uma variável fundamental do Barroco, porque a ele se podem reconduzir todos os elementos estruturalmente ideológicos do Barroco: a mudança, a metamorfose, a inevitabilidade da morte, a sua inelutabilidade, e até mesmo o desengano, uma vez que o tempo mais tarde ou mais cedo tira a máscara a todas as ilusões e devolve ao homem o sentido da sua precaridade ontológica mas também ôntica (Brevidade da vida, fugacidade da vida, caducidade de tudo, Inexorabilidade da morte), a sua precaridade associada ao sentido da vanidade estéril. O tempo tudo resolve. O tempo é o grande destruidor de ilusões, de todas as ilusões e que através do seu trabalho infalível de desgaste devolve o sentido da realidade miserável do homem por detrás de todos os ouropéis. Porque se o tema da mudança é essencialmente barroco, só o é na perspectiva sofrida de que exprime um sentimento de nostalgia da eternidade<sup>1183</sup>. Como se vê no poema a mudança não é entrevista com alegria mas com um sentimento de pesar, até porque aquilo que deveria ter mudado, ou seja o mal de viver do poeta esse caprichosamente mantém-se inalterável. Muda o que não deveria ter mudado, não muda o que deveria ter mudado. Ora é neste contexto justamente que por vezes os autores barrocos promovem o retiro do mundo. Ao insistir sobre o carácter trágico da mudança o poeta insinua uma total descaracterização do mundo, no qual portanto já não interessa viver. O retiro Barroco, é mais predominantemente um desterro, um exílio existencial, um *fugere mundus*<sup>1184</sup> radicalmente ontológico. Às vezes só a morte<sup>1185</sup> pode pôr termo a este mecanismo

---

<sup>1181</sup> Melo 1727: 35.

<sup>1182</sup> O tempo é o eixo em torno do qual tudo gira. E é ele que estimula a reflexão sobre a morte. A sua onnipresença através da mudança, da fluidez, do movimento imparável agudiza e dramatiza o pensamento da morte, que oscila entre dois extremos: o apelo à salvação centrada na ideia do *tempus fugit*, porque o fim está próximo, perspectiva que presentifica a reflexão sobre o castigo; mas que através da mesma lucidez centrada no *tempus fugit* pode conduzir ao «goza o dia», «colhe o dia».

<sup>1183</sup> De facto a mudança aparece contra a eternidade medieval, mas deixa transparecer a nostalgia da eternidade. E é por isso que muitas vezes a mudança assume um carácter trágico. E quando isso acontece pode aparecer a promoção do retiro do mundo e dos ambientes saturninos.

<sup>1184</sup> No Barroco, em minha opinião, e no Maneirismo para fazer justiça a Vitor Aguiar e Silva: “ante tão lastimosa condição humana, a morte representa uma derradeira agonia, mas uma agonia libertadora para o espírito”, in Silva 1971: 228. Em boa verdade Aguiar e Silva tematiza bem a íntima ligação, para ele no Maneirismo e para mim no Barroco, *tout court*, pois sou levado a integrar o Maneirismo como um momento inaugural da cultura barroca, entre a problemática da morte e a questão paradigmática do retiro: “Ao longo do século XVI, a fé optimista no homem, o princípio estóico de *sequerem naturam*, a harmonia entre a ordem divina e a ordem humana, o equilíbrio entre o copo e o espírito, são corroídos e contraditados pela crença protestante, sobretudo calvinista, na predestinação das almas, pela afirmação maquiavelista da existência de uma dupla moral, pela oposição violenta do corpo e do espírito, pelo conflito entre racionalismo e irracionalismo que irrompem na arte maneirista. A ideologia e a mundividência da Contra-Reforma consumam, sob vários aspectos, a crise do Renascimento (...), acentuando

infernais, e neste contexto a morte<sup>1186</sup> chega a ganhar uma dimensão salvífica, o que em contexto religioso, barroco da contra-reforma, é reforçado pela angústia provocada pela queda, assim como pela desvalorização terrena<sup>1187</sup>. Tanto o humanismo agostiniano tingido de integrismo teológico quanto o

---

insistente e vigorosamente a imagem do homem como um ser originariamente poluído pelo pecado, agonicamente dividido por contradições interiores, ora escravo dos gozos terrenos e temporais, ora liberto de tais servidões graças à contrição e à penitência, como um ser dramaticamente efêmero, situado num mundo de enganos, a quem só resta, como caminho de salvação, a fuga do mundo e a busca de Deus”, in Silva 1971: 221 e 222. Tudo o que Vitor Aguiar e Silva afirma, e devo dizê-lo de forma brilhante, numa síntese literária e intelectualmente perfeita, é totalmente válido para o Barroco. Algumas vezes, e iremos vê-lo mais à frente, para obviar a redundância, Aguiar e Silva irá truncar o Barroco da sua complexidade e riqueza polimórfica, conseguindo assim encontrar um espaço semântico, estilístico e heurístico para o Maneirismo. A truncagem reduzirá o Barroco à sua dimensão gongoriana e culteranista, até porque foi essa que mais claramente triunfou no Barroco português. Ao deixar o conceptismo de fora, Aguiar e Silva pôde evidenciar a singularidade do Maneirismo, mas não resolveu o problema, pelo contrário evitou-o. Quando por exemplo insiste que o Barroco foi mais do domínio do sensorial e o Maneirismo do domínio interno, encontra uma base de reconfiguração dicotómica, só que não corresponde à realidade empírico-textual, uma vez que no domínio conceptista o Barroco logrou uma elevação intelectual e metafísica inusitada. O Barroco é Góngora, Villamediana, Soto de Rojas entre muitos outros, mas também Quevedo, Lope de Vega, Baltazar Gracián e muitos outros também, convém que tal não se esqueça. E é muito curioso que muitos anti-culteranistas como Juan de Jáuregui acabaram a fazer poesia culterana. Mas esta estratégia também não colhe uma vez que existe uma linha de continuidade muito clara, tanto no plano temático como estilístico entre o Maneirismo e o Barroco culterano (conceptismo culterano, preferem alguns autores evidenciando que o conceptismo é genuinamente Barroco em toda a sua extensão). Como salienta Rafael Balbin N. de Prado, “El gongorismo surge de una violenta intensificación de los factores manieristas presentes ya en la lírica del renacentista Fernando de Herrera (1534-1597) y recogidos por sus seguidores de la llamada *escuela andaluza*, que, en las últimas décadas del siglo xvi, irradiará mayormente desde três focos ciudadanos: Sevilla, Antequera y Granada. Autores como Luis Barahona de Soto (1547-1595), Pedro Espinosa (1578-1650) o Luis Carrillo y Sotomayor (1583-1610) son claros exponentes de una actitud poética progresivamente culta y estetizante, cuya superación definitiva tendrá lugar cuando, entre 1612 y 1613, Góngora elabore su *Polifemo* y la primera parte de sus *Soledades*”. (Prado 1991: 30). Mas a proliferação de autores que contestam tal como eu o estabelecimento de uma distância radical entre o Maneirismo e o Barroco é longa. Werner Weisbach considera que o Maneirismo não possui um repertório próprio, ou bem que cai na linha de uma orientação exagerada das convenções estilísticas do Renascimento, ou bem que ao romper com o Renascimento se coloca no âmbito do Barroco. Para Briganti o maneirismo possui apenas acuidade formal e figurativa e não possui capacidade epistémica e ideológica para se estender a todos os domínios, pelo que prevalece uma ligeira pertinência do uso do paradigma nas artes figurativas, mas não mais, e escassamente. Mário Salmi e Carl J. Friedrich preferem referir-se ao Maneirismo como um tardo Renascimento ou transição para o Barroco. Para Curtius como para René Hocke o Maneirismo é tal como o Barroco para Eugénio d’Ors ou o romantismo para René Huyghe, uma espécie de Éon, quer dizer uma espécie de constante estrutural da arte e da literatura europeias. Uma tendência estrutural dicotómica por oposição ao classicismo. Momento dionisíaco, do qual o outro momento seria apolíneo. Sendo assim poderíamos considerar como maneirista todo o período artístico entre o classicismo renascentista e o neoclassicismo. Seria aceitável, in Carilla 1983: 16, 17 e 18. O que não é aceitável é esta dicotomia extravagante entre Maneirismo e Barroco, quando se percebe que são idênticos todos os elementos constitutivos, existenciais, psicológicos, ideológicos, religiosos, ético-morais e finalmente os temas, os paradigmas temáticos, os recursos estilísticos.

<sup>1185</sup> Pode até falar-se sem exagero de um fascínio pela morte: “Que la mort obsède les esprits à travers toute l’Europe, les mentalités en témoignent; il ne s’agit pas de complaisance morbide ou d’un choix esthétique, mais de l’écho d’une réalité quotidienne atroce”, in Souiller 1988: 107. Mas a realidade quotidiana é enformada pelas coordenadas mentais que enunciei. Se não fosse assim o quotidiano não produziria esse tipo de desenlace.

É aceitável, parece-me, considerar o maneirismo como o momento da desintegração e da busca incessante de novos caminhos. Além de que exercitou mais do que o barroco propriamente dito algumas características que também são próprias do barroco, mas em menor escala. É o caso do virtuosismo e do refinamento próprios de uma expressividade hipersubjectiva. E neste ponto a interpretação de Claude-Gilbert Dubois é muito pertinente, toda ela centrada na angústia obsessiva pela originalidade. Nesse ponto a arte maneirista aparece carregada de sinais de dramatismo e de excessos decorativos de que a arte barroca se há-de podar. Porque no maneirismo, uma vez que as tensões estão longe de estar resolvidas, evidencia-se a procura ciclotímica de novos caminhos e a insatisfação na sua realização resolve-se através da ornamentação.

<sup>1186</sup> Pode-se dizer que o tema da morte evoluiu para um registo em que a morte aparece como escapatória às mudanças perpétuas que caracterizam a existência, pondo fim a tudo isso mais uma vez por uma transformação, metamorfose, de facto, só que a última. A morte põe termo a este mecanismo infernal. (Souiller 198: 109). «Were the happiness of the next world as closely apprehended as the felicities of this, it were a martyrdom to live», observed sir Thomas Browne (1605-82)” in Skrine 1978: 144.

<sup>1187</sup> Diz Belmiro Transtagano, nome arcádico de Curvo Semedo, “Mil vezes chamarei ventura à morte”, in Curvo Semedo 1817: 145. Mas todo o poema é Barroco desde o princípio ao fim. A atmosfera é justamente a de uma enorme perturbação existencial ditada pela cegueira da Fortuna e pelas vicissitudes do tempo. Embora seja um poema definido a partir de eros, é a reflexão de um falhanço. Ora esta temática e esta orientação existencial e ideológica vem do Maneirismo e do Barroco. Vitor Aguiar e Silva mostra-o quando cita o poeta E. Rodrigues de Castro: “Dexa este vaso, que es de vil escoria, / Todo de llanto y de dolor

neostoicismo recuperado, como obviamente os dois movimentos reformistas religiosos o protestante e o tridentino, contribuíram amplamente para uma revivescência dos dualismos do gnosticismo cristão, nunca completamente enterrados e, através deles, para o recrudescimento de uma ética da responsabilização negativa do corpo. Desenvolve-se assim em conformidade com essa condenação mundana, terrena e corporal toda uma atitude de vigilância relativamente ao domínio de tudo o que é pulsional. Concomitantemente são absolutamente normais as reacções que promovem a angústia, o sentimento de culpabilidade ou reversivamente reacções despidoradas. Entre a culpabilidade extrema (de um John Donne e de outros metafísicos) e o despudor jocoso e obsceno (de um Quevedo entre muitos outros autores hispânicos) encontra-se o exercício de um sentimento de culpa como genuinamente barroco. A desvalorização do mundo é acompanhada por uma sobrevalorização do projecto soteriológico, ao qual só através da morte se tem acesso<sup>1188</sup>. Triunfo do escatológico sobre o mundano, da transcendência sobre a imanência. E é este o quadro que em circunstância nenhuma pode obliterar-se quando se estudam os paradigmas temáticos da *aurea mediocritas*, do *carpe diem* e do retiro em contexto Barroco<sup>1189</sup>.

E é por tudo isso que o tempo adquire um carácter trágico durante o Barroco: Claro que à custa de se empolarem as questões da mudança, da metamorfose, da transformação, do devir, em suma, o tempo aparece em todo o seu poder. Por isso o tempo é muitas vezes representado na iconografia barroca. E é representado como o velho tempo equipado de foice e ampulheta, tal como nas alegorias da morte.

---

compuesto, / Hediondo, quebradizo, corruptible”, cf. E. Rodrigues de Castro [*Obras poéticas*], in Silva 1971: 228 (nota de rodapé 14). Aguiar e Silva exalta a dimensão que o Barroco trouxe para dentro da poesia lírica, ou seja a dimensão da morte como escapatória e como escapatória venturosa, provavelmente na linha de uma superação do mecanismo infernal do Barroco, marcado existencialmente pelo seu carácter proteiforme da mudança e da instabilidade ontológica. Mas em boa verdade aqui deveria também esclarecer-se que o poema está próximo da origem maneirista do Barroco, naquele momento em que o advento das teologias da queda através da concomitante radicalização do dualismo da alma e do corpo e da subsequente dramatização da existência terrena na linha de uma revivescência de tipo gnóstico, embora tudo leve a crer através da gnose neoplatónica e estoica cristã.

1188 Para a religiosidade que decorre do movimento da Reforma e através da influência dos textos mais radicais de Santo Agostinho, influenciado pelo neoplatonismo e de S. Paulo, influenciado pela Gnose, o Nada é personificado pelo mundo, realidade afinal ilusória e que justamente o tempo através do seu trabalho de desgaste e erosão mostra a inconsistência ontológica. E é por isso, volto a insistir, que a morte adquire uma possibilidade soteriológica. É ela, quer dizer, a sua vinda ao ser, que abre o caminho para o Absoluto. E mais uma vez o Barroco desliza para a renúncia, para o desprezo ou seja para o *contemptus mundi*. Na sua expressão mais radical o *contemptus mundi* pode estimular a lógica de uma nulificação, de uma mortificação, de uma ascese para o despojamento absoluto. Só o nada fica após a purificação completa. Só a morte abre caminho ao nada. É verdade que os momentos de estilização fundamentalista sempre recuperam alguma coisa dos dualismos radicais e sempre também o corpo adquiriu uma conotação explicitamente negativa. Recusar o mundo é recusar tudo aquilo que a presença no mundo autentica. Recusar o mundo é recusar o apelo do mundo, logo os sentidos, pois são eles que exercem a função de canais de comunicação com a realidade material e terrena. E sempre exerceram. Cortar com o mundo é abrir-se ao nada. Abrir-se ao nada significa dominar ou castrar mesmo a função desejante do corpo, e essa está alojada nos sentidos. Mais que não fosse por esta via sempre o Barroco deverá muito ao neo-estoicismo, sobretudo ao neo-estoicismo cristão.

1189 Didier Souiller considera que no *carpe diem* Barroco não há convite ao gozo, mas antes uma espécie de contemplação do nada da condição humana. Eu já o disse por outras palavras. Ainda que a palavra gozo possa aparecer e um sentimento de colher o dia, essa atitude não corresponde a uma positividade existencial mas antes a um sentimento de renúncia ao mundo, como se fosse possível gozar o dia à margem do dia. Há uma espécie de rancor, de despeito. O *carpe diem* é uma saída desesperada.

#### **IV. 1. 5. Felicidade, retiro e civismo: António Ribeiro Santos e António Dinis da Cruz e Silva.**

Em António Ribeiro Santos é natural a rejeição do retiro, quando este envolve menosprezo pela vida cívica, social sobretudo: “Torna-te, Amigo, aos amigos; torna-te / Desse ermo, em que ora vives, todo abstracto, / Ao mundo social, a que és devido: Torna-te a mim, que te amo; não debalde / Formou em nós o Céu esta amizade”<sup>1190</sup>. Parece-me que a amizade é o elo dinâmico da vida social. Ela é um valor social, mas também um valor individual. À semelhança do que acontece com Aristóteles a amizade parece nuclear para a condição feliz.

Mas a valorização do campo é permanente na obra do poeta jurisconsulto, como nestes dois versos: “Não assim, não assim os Camponeses, / Que perto mais da natureza vivem”<sup>1191</sup>. Não é, bem entendido, uma proposição sobre o retiro, mas no âmbito de um poema em que se valoriza a vida prática, onde domina a utilidade e a ausência de adornos estéreis, que por sua vez tanto caracterizam a vida social citadina e sobretudo a vida da corte, pode considerar-se que a perspectiva do retiro geórgico não está afastado do topos deste texto. Aí, em contacto com a sábia natureza, aprendem tudo o que precisam através da experiência, que é um longo saber. E uma vez tudo sabido entregam-se os homens às suas tarefas. O autor na linha de um descritivismo vagamente geórgico enumera todo um conjunto de actividades, mas para ser genuinamente geórgico falta-lhe o elemento didáctico. Éverdade que já anda por ali um esboço de didactismo no simples facto de enumerar, de enunciar. E termina promovendo a felicidade que de uma vida campestre pode resultar: “Que lhe pode faltar na vida? nada: / Dá-lhe a própria terra o seu sustento, / Dão-lhe os rebanhos leite e ricos velos. / A um destes, Amigo, que lhe importa, / Para viver feliz no torrão pátrio, / Saber de Tróia, e dos Argivos feros, / Saber de Roma, e da rival Cartago?”<sup>1192</sup>.

O mesmo descritivismo naturalista e geórgico enobrece o segundo poema dedicado a Almeno, ou seja a Frei José do Coração de Jesus. Mas agora o esboço didáctico está um pouco mais enriquecido, uma vez que o seu carácter gnómico insinua melhor um conhecimento a ter, só que no texto esse ensinamento falha completamente e por isso em circunstância nenhuma atinge o didactismo puro da geórgica clássica, mas é já o princípio de um esforço. Tendo começado por não ser mais do que genericamente descritivo inflecte depois para uma enumeração de ensinamentos a ter em conta, úteis, mas não explicitados: “(...) Ele primeiro / C’os alviões e picaretas corta, / E os virgens matos arroteia; mete / Ao duro jugo os indomáveis Touros, / Rasga c’o arado a terra; e ensina como / Se alqueiva e grada, como o grosso milho / Se rega em tempo, e monda, e sacha, e arrenda: / Como se apanha a loira maçaroca, / Se escamisa nas

---

<sup>1190</sup> Santos 1812: 10.

<sup>1191</sup> Santos 1812: 17.

<sup>1192</sup> Santos 1812: 19.

eiras, e debulha; / Como se mói sob a redonda pedra, / E se amassa, e no ardente forno cose”<sup>1193</sup>. Só falta justamente o como<sup>1194</sup>. O que não se pode negar é que a importância atribuída ao tema presuppõe um interesse pela vida campestre, que roça a nostalgia e que permite imaginar um pólo de atracção.

Faz parte da ideologia de promoção do retiro o culto da idade do ouro, porque ela é semelhante ao modelo retirado, quer dizer, os homens optam por uma vida retirada na perspectiva de que possam recuperar pelo menos algumas das características do *locus amoenus* retratado nas épocas douradas: a paz, a serenidade, a harmonia, o equilíbrio intelectual e moral etc. O autor faz uma longa descrição desse tempo pré-lapsário, exaltando para além do que já enunciei, a abundância, o grande sentimento de sociabilidade e amizade entre as pessoas, porque para Ribeiro Santos estes são sem dúvida elementos determinantes na sua concepção de vida feliz. E seguindo uma lógica muito em uso, associa a idade do ouro a outras idades, primeiro a do bronze. “Mas quão pouco durou tão ledó estado! / Passou o tempo de ouro: eis outra idade”<sup>1195</sup>.

Na carta ao Doutor Nogueira, seu amigo, texto maior na sua edificação da apolinicidade e que já analisei com detalhe sobressaem algumas sentenças inequivocamente promotoras do valor existencial do retiro. São exemplos disso estes versos: “Amigo, o são prazer somente vive / No seio de uma casa sem tumulto”, ou ainda mais explicitamente, “No passeio por sítios deleitosos, / Livres de gentes; por um campo ameno”<sup>1196</sup>. E ainda que não esteja aqui paradigmaticamente o modelo de vida retirada, alguma coisa se lhe aparenta através do valor que se atribui à digressão pelo campo numa espécie de retiro espiritual longe da população. E o verso «Livre de gentes», queira-se ou não aparenta-se ao *odi profanum vulgus*. Mais próximo do modelo de retiro estão contudo estes versos. “Vive na fresca veiga, matizada / De boninas gentis, de belvederes”<sup>1197</sup>.

E em assunção de concreta situação de retiro, Ribeiro Santos dedica este poema, mais um, a Ricardo Raimundo Nogueira:

“Debaixo destas árvores sombrias / Neste campo, que habito, sossegado / A mim só vivo em doces alegrias, // Aqui meu coração, e meu cuidado / Com minhas castas Musas só reparto, / Tão docemente nelas enlevado. // De seus doces prazeres cá me farto, / Só nisto penso, e se alguma hora

---

<sup>1193</sup> Santos 1812: 42.

<sup>1194</sup> O mesmo tema e o mesmo tratamento repete-se ao longo da sua obra. Ressalvo o poema dedicado a Fabrício. E sobretudo o poema dedicado ao Doutor Raimundo Nogueira, o terceiro deste primeiro Tomo. Aí a sua ideologia empírico-prática convoca os mestres. Desde logo o grande Francis Bacon: “Que audaz e sábio / A densa treva, que os prodígios raros / Da Natura encobria, descerraste”. Mas o seu incipiente humanismo também possui seus ícones, como é o caso de Erasmo que “Longe de um agro humor, e dos excessos / Do feroz fanatismo, só respira / A doçura, e a paz”, e Lorenzo Valla que “Das frias cinzas do Sepulcro pôde / Tirar a casta filha de Epicuro, / A sã Filosofia humana, e pura; / A quem não vil desordem, nem deleites / Carnais, nem ruínas afectos, nem remorsos / Acompanham, mas doce, mas serena / Alegria, e doirada paz, e os gostos / Dessa inocente próspera Natura”. In Santos 1812: 59 e 60.

<sup>1195</sup> Santos 1812: 23.

<sup>1196</sup> Santos 1812: 29.

<sup>1197</sup> Santos 1812: 30.

alheio / Deste só alvo o pensamento aparte, // Outro objecto não busco, outro recreio, / Que estar vendo d'aqui desta morada, / Quanto meus olhos prende em doce enleio”<sup>1198</sup>.

Tudo leva a crer que se trata de um retiro ocasional, puramente ocioso e contemplativo, quiçá dedicado à produção poética. A obra de Ribeiro Santos até pelo valor da amizade e da sociabilidade só excepcionalmente, como se viu há pouco, autoriza o modelo do *odi profanum vulgus*, mas autoriza sem equívocos o culto do modelo da *pastoral on the self*. Embora em alguns momentos da sua obra o vulgo apareça tratado de uma forma que pode insinuar algum desprezo, ele nunca é inequívoco. Neste poema aproveita o poeta para descrever as maravilhas da natureza, ao mesmo tempo que as fundamenta apologeticamente na imensa sabedoria divina e aproveita também para promover a sã mediania e a amizade da qual de resto essa mediania faz parte. Mas é sobretudo a própria arte poética que exige um tal recolhimento como de resto sublinha mais à frente num poema dedicado a D. Francisco Rafael de Castro: “(...) vivo aqui<sup>1199</sup>; e as Musas pedem / Ócio sereno, dias descansados, de más lidas, / (...) Pedem, inda com isto não contentes, / Bosques sombrios d’Apolíneo Loiro, / Roscidas grutas, com parleira fonte; / Um altivo docel de espessa parra, / De Corimbos, e pâmpanos pendentes: / Um vergel de boninas esmaltado”<sup>1200</sup>.

Mas é a um amigo simplesmente que Ribeiro Santos, dedica o poema em que textualmente se refere ao seu retiro, e é nas margens do Mondego que o poeta fala. Alguma intuição me diz que este poema e este retiro se referem a uma fase adiantada da vida do poeta. Retiro dedicado aos estudos e não apenas à produção literária: “Perguntas-me, que faço: vivo agora / Como d’antes; em plácido retiro / Sem mudar de teor meus dias passo”<sup>1201</sup>.

Mas o poema mais completo e em que o poeta reúne todo o acervo das suas convicções existenciais e que no seu conjunto compõem exemplarmente toda uma ideologia da mediania, através dos seus elementos constitutivos, *carpe diem*, *aurea mediocritas* e retiro, é o longo poema dedicado a D. Maria Luiza de Valleré. Neste poema, para lá da apologia de um certo modo de vida, aproveita o autor para fazer o inventário daquilo que condena, e o que condena, como não podia deixar de ser, são as ambições, as ilusões de glória e de poder assim como os excessos de toda a sorte. E no meio da enumeração das suas preferências assim como dos seus hábitos e desejos inclui o «torrão campestre», e mais uma vez não deixa de exaltar na utilidade, “não um jardim vistoso, / Estéril a seu dono, que o cultiva, Mas natural e útil”<sup>1202</sup>. Mas agora este retiro não corresponde ao retiro ocasional nas margens do

---

<sup>1198</sup> Santos 1812: 128.

<sup>1199</sup> Penso que se trata de um retiro do poeta em Coimbra, nas margens do Mondego.

<sup>1200</sup> Santos 1812: 148.

<sup>1201</sup> Santos 1812: 151.

<sup>1202</sup> Santos 1812: 173.

Mondego mas à sua casa próxima do Tejo. Seguramente a sua casa em Lisboa, mas suficientemente afastada do bulício, para que se considere que vive solitário.

O retiro, o silêncio, a tranquilidade, a paz e a disponibilidade serena para o trabalho intelectual foram sempre um objectivo de vida. Sobre isso não restam dúvidas. Num poema dedicado a Almeno, depois de enumerar tudo o que não deseja, afirma como se fosse um *hoc erat in votis*, mas infinitamente mais fruste que o modelo horaciano: “Se eu ainda alguma coisa aos deuses peço, / Peço somente Almeno, / Alvós dias serenos, em que possa / Longe de ruínas cuidados / Com saúde viver entregue às Musas, / Em plácido remanso”<sup>1203</sup>. De facto não é um *hoc erat in votis*, falta-lhe quase tudo, não passa das intenções. Melhor se lhe ajustaria o poema a José de Azevedo, que intitula: *Em louvor da vida campestre*, justamente porque nele diz: “Quão ditoso Azevedo é, quem vive / Longe de vidas, longe de tumultos, / Cultivando c’os seus a avita herdade / Em paz serena, e bela”<sup>1204</sup>. Só que depois inflecte para um registo misto em que faz a exaltação da vida activa campestre entre o geórgico e o *betaus ille* horaciano, ao mesmo tempo que canta também os prazeres da vida ociosa e contemplativa. E o modo como termina faz jus à intenção do título: “Se vós, Deuses campestres bemfeitores, / D’alma colheita lhe fardais seus lares, / É mais feliz, que os cortesãos, mais rico, / Que os Príncipes da terra”<sup>1205</sup>.

Mas ainda não é o *hoc erat in votis*, porque para o ser precisaria de ser muito mais detalhado na definição do seu lugar eleito. Em Horácio tudo resulta conciso e perfeito: “Mes souhaits? Les voici: une terre dont l’étendue ne serait pas tellement grande, un jardin, près de la maison une source, enfin un bouquet de bois”<sup>1206</sup>. Ribeiro Santos arrisca o registo da mistura de paradigmas, de cada vez que responde à questão de exprimir o seu desejo profundo. Antes de mais porque lhe é completamente impossível, enquanto intelectual do século XVIII, ao longo de uma vida comprometida com a vida activa e com a coisa pública, fazer o fomento de uma vida retirada absoluta, na linha da posição epicurista da *lathe biosas*, e por outro lado porque o seu apego ao sentido da utilidade e da vida prática, impede-o também de difundir o modelo puramente bucólico, naturalmente propenso à ociosidade e à contemplação com a sua conotação aristocrática, isto para quem, à semelhança de outros intelectuais portugueses setecentistas, se esmera em repugnar os valores cortesãos. Por tudo isso todos os modelos se contaminam mutuamente. Em jeito de conclusão, para já precária, eu diria que o modelo rural é preferencialmente o geórgico, pelo reconhecimento da utilidade da agricultura, pelo reconhecimento do valor santificante do trabalho, pelas virtualidades regenerativas da natureza, muitas vezes verdadeiramente divinizada e ainda porque o modo de vida tem uma clara conotação com as virtudes cristãs da modéstia, humildade, simplicidade, senão da frugalidade mesmo. E no que diz respeito ao retiro, eu diria que se trata sempre de um retiro

---

<sup>1203</sup> Santos 1812: 114 e 115.

<sup>1204</sup> Santos 1812: 131.

<sup>1205</sup> Santos 1812: 132.

<sup>1206</sup> Horácio [*Obras*], in Richard 1967: 198.



circunstanciado, mais longo na fase final da vida e entendido como *pastoral on the self*, quer dizer, ao serviço da valorização do indivíduo assim como das actividades formativas que o nobilitam, o estudo ou a produção poética. Finalmente e ainda relativamente ao retiro, depreende-se que ele permite a assunção de um *carpe diem* deleitoso e muito pouco cirenaico, até porque é sempre superiormente caucionado pela virtude da amizade, que em Ribeiro Santos para além da tradicional fundação da *amicitiae* clássica, alcança uma entonação religiosa e cristã de amor pelo próximo, de socialidade e filantropia.

O magistrado António Diniz da Cruz e Silva foi um dos mais sonantes nomes da Arcádia. E foi cultor do estilo neoclássico, a que não faltam, contudo, abundantes elementos maneiristas e barrocos. Na sua poesia o ideal de mediania de sabor clássico, e em particular horaciano, aparece tingido pelo ideal burguês. E o ideal do retiro, na maior parte das vezes é falso retiro, uma vez que a recondução ao mundo dos pastores imediatamente reconduz também ao *décor* rústico, bucólico ou geórgico. É o caso do soneto XV de Centúria I: “Em saudosas lembranças elevado, / Pelas margens do Tejo discorria / Elpino, que c’o pranto que vertia / O rio aumenta, enternecendo o prado: // Sem governo deixando o pobre gado, / Dele, de si, da choça se esquecia”<sup>1207</sup>.

Em que tudo é artificial, desde o gado à choça, passando pelo pastor que é ele próprio Elpino Nonacriense, ou seja Cruz e Silva. Eu não pretendo dizer que não seja possível exaltar um determinado ideal de vida existencial e ideológico, ético, moral ou social e político, no quadro da artificialidade própria da écloga setecentista. É possível e ver-se-á, mas não neste tipo de registo impessoal e puramente artificial. O facto de o poeta se ter escondido por detrás do nome arcádico sublinha a inconveniência do magistrado numa situação de promiscuidade com choças e com gado. É o que acontece no soneto setenta da primeira centúria, quando fala da sua cabana e do seu rebanho, mas nada possui um sopro de realidade. O aparecimento do Deus frecheiro mostra que as coisas estão ali como construção de um espaço cénico onde a mitologia se designa. Não há retiro, nem mesmo bucolismo. Tudo é artificioso e forçado. Neste como em quase todos os seus sonetos o poeta não logra transportar o leitor para um registo em que se sente um verdadeiro amor pela paz, pelo sossego, pela tranquilidade e sobretudo pela beleza reconfortante do campo, ou seja, da natureza <sup>1208</sup>.

Talvez que a prova disso esteja no facto de o autor lograr alguma autenticidade quando não tem essa necessidade de dissimulação como no soneto XIV, quando constrói o poema na primeira pessoa: “Aqui sentado neste mole assento, / Que formam as ervinhas deste prado, / Enquanto a verde relva pasce o gado, / Quero ver se divirto o meu tormento. // Que fresca a tarde está! que brando o vento / Move as

---

<sup>1207</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*], in Urbano 2000: 43.

<sup>1208</sup> Que o poeta tenha evitado o realismo rural, compreende-se, se tivermos em conta que cairia o risco de cair no registo que justamente condenava, ou seja a rusticidade, os barbarismos, as frases toscas e grosseiras. Para ele era necessário que a poesia logo que inflectisse para cenário campestre e a écloga é o género mais adequado, dveria ter a capacidade de compor um quadro, “onde com as mais vivas cores, se devem debuxar os longes da Idade d’Ouro, e as relíquias daquela antiga inocência, que nas Selvas, aonde teve a origem, ainda se conservam”. In António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, I], in Urbano 2000: 240.

águas do rio sossegado!”<sup>1209</sup>. Agora o gado que aqui aparece parece não ter nada que ver com o autor destes versos, que manifestamente é muito mais António Diniz da Cruz e Silva que o pastor Elpino Nonacriense. O poema adquire para um magistrado poeta a dignidade do momento de fuga ao mundo, para reflexão e pensamento e, além disso, o registo mais idílico do lugar confere-lhe uma dignidade aristocrática, ociosa, contemplativa, distanciada dos trabalhos e dos negócios. Aqui sim esboça-se uma ligeira exaltação do retiro, quer dizer dos prestígios espirituais do retiro. É pouco. Tenho a certeza de que será possível encontrar em Cruz e Silva o paradigma muito melhor estruturado e promovido.

Mas não é certamente o poema intitulado: *Tirado de Mosco* (soneto XVI da II Centúria), é verdade que se fala de camponeses, de gado, de tarefas agrícolas como a da lavra, de espigas e de trigo, mas para nada, o soneto não é bucólico, não é geórgico, não é didáctico, nem didascálico, nem pretexto para desenvolvimento das virtudes, mas simplesmente um exercício mitológico formalmente logrado mas sem outro sentido. E é nisto que cai quase sempre a poesia de Elpino Nonacriense. Ideologicamente é muito pobre, existencialmente artificiosa, para mim praticamente despicienda.

Ainda não é o caso do soneto VI da II Centúria que, através sobretudo do sentimento nostálgico e saudoso mostra o quanto o poeta valorizava os doces encantos do retiro. O registo saudoso pode exprimir um desejo e uma vontade para o futuro pela pura negatividade com que se refere ao momento presente. O lamento saudoso renega o presente e o futuro imediato pela perspectiva entrevista do desejo que a tristeza convoca, pela perspectiva do que se quer recuperar, uma vez que se perdeu:

“Amenos bosques cheios de verdura, / Claras, e mansas águas do Mondego, / Que o mar buscais correndo com sossego / Por entre a fresca sombra da espessura; // Saudoso monte, em cuja penha dura / Tantos troféus se imprimem de Amor cego, / Que já deste a meus versos doce emprego, / Enquanto vivi livre e com ventura: // Eu me aparto de vós; porque o meu Fado, / Unido com Amor me não consente, / Que logre vosso influxo sossegado: // Ficai em paz, que eu inda que a corrente / Do turvo Letes passe, o doce estado / Na lembrança terei sempre presente”<sup>1210</sup>.

Por vezes só mesmo com exemplos concretos se exprime melhor um pensamento. No soneto VI da III Centúria encontrei o que procurava, ou seja autenticidade, compromisso ideológico, confissão de valores e de comportamentos. Através do poema entrevemos o homem e o poeta, as suas convicções, a sua alma genuína e inteira. E é óbvio o tom desce em pretensiosismo formal mas sobe conteudisticamente. Agora fala-se de qualquer coisa, não se trata de um puro exercício de estilo, afectado, artificioso e inautêntico.

Por ser tão raro em Cruz e Silva, vai inteiro:

“Se deixando os cuidados e a tristeza, / Das musas e na minha companhia, / Queres, Lísio, amanhã, passar o dia, / Vem buscar um amigo, que te preza. // Não verás na frugal e parca mesa / As toalhas, que Flandres nos envia; / Mas as que Guimarães nos tece e fia, / Que são os atavios da pobreza. // Sobre a olha, e sobre um pato bem assado, / O bom vinho do Porto beberemos, / Que na guerra o Inglês faz

---

<sup>1209</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, I], in Urbano 2000: 42.

<sup>1210</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, I], in Urbano 2000: 91.

tão ousado: // Depois ao som das líras cantaremos; / E quando fores de cantar cansado, / Do mundo, e seus desmanchos zombaremos”<sup>1211</sup>.

Anda por aqui uma pitada de mediania medíocre mas também um sentimento de afastamento e retiro. Esboça-se um *carpe diem* muito moderado e claro os valores cristãos da modéstia e da frugalidade. Não é muito mas já é alguma coisa. Alguma coisa perante o deserto e a aridez da maior parte dos textos anteriores. A ver se aparecem mais como este.

No soneto XVI da mesma Centúria ao referir-se aos seus sentimentos por Aglaia, recorrente amoroso do autor, nega que a ame pela beleza e fomesura e outros atributos tradicionais, e acaba por ser surpreendente que se exprima assim: “Amo o siso, a modéstia, a compostura, / Que brilhando entre tanta gentileza, / Deixam ver de sua alma a formosura”<sup>1212</sup>.

Finalmente não me detive sobre a maior parte dos poemas, não tanto pelo seu carácter inócuo do ponto de vista ideológico mas porque não passam de textos estruturados à volta de uma conceptualização e estilística barroca e maneirista, a que não faltam os temas recorrentes da mudança, da fortuna e do desengano. Este tema sobretudo pontua conceptualmente muitos textos do nosso poeta arcádico.

Finalmente Cruz e Silva avança para dentro da teorização ético-existencial, promovendo modos de vida nos quais compromete o seu ideal de vida, mediano. Na Ode VII confluem elementos do paradigma da *aurea mediocritas* com elementos do paradigma da vida retirada: “Eu não te invejo, Claríssimo Faro, / A rica pompa de teu alto estado; Nem a grandeza, que partiu contigo / Benéfico astro. // Cargos, riquezas, que o povo ignorante / Absorto admira, / não cegam meus olhos: / Outra é a meta, que meus passos guia, / Que ávido busco. // Só a firmeza, e valor te invejo, / Com que fugindo das cortes aos prestígios, / Em útil ócio no teu Vimieiro/ Vives contente”<sup>1213</sup>.

Agora sim o retiro apresenta uma conotação virtuosa a fazer lembrar os ensinamentos tanto de Horácio quanto de Séneca. Neste caso sente-se mais a presença de Séneca, mas logo a seguir a fazer lembrar Horácio, quando afirma: “Da natureza contemplando atento / O grão tesouro, que os sábios estimam; / E que desprezo, por não conhecê-lo, / Rústica plebe”. Agora sim sente-se o laivo de um desprezo pela plebe, modo de exprimir o *odi profanum vulgus et arceo*. É claro que a expressão «útil ócio» será sempre muito ambígua porque se enquadra sem esforço no quadro de uma pastoral centrada na valorização da pessoa enquanto espiritualidade e vida filosófica ou artística, uma vez que a ociosidade contemplativa favorece a reflexão, o pensamento sobretudo teórico, e por maioria de razão a criatividade intelectual e artística. E é a partir daí que se torna útil, justificando a expressão tão glosada e tão respeitada pela antiguidade grega e latina do *otium cum dignitate*, que tanto Horácio como Virgílio e

---

<sup>1211</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, I], in Urbano 2000: 150.

<sup>1212</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, I], in Urbano 2000: 155.

<sup>1213</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, II], in Urbano 2000: 195 e 196.

Sêneca seguiram, a título de exemplo. Sendo tudo isso verdade, não é menos verdade que o culto da ociosidade é muito discutível sobretudo se aparecer associado ao culto do retiro e nessa injunção justifica plenamente a expressão de Sêneca e do estoicismo em geral, *Gloriari otio iners ambitio est* (Vangloriar-se do ócio é ridícula ambição, in Sêneca, Epístolas morais, LXVIII, 3). Vangloriar-se do ócio, ou do retiro, acrescentaria eu.

E esta ode que estimula ao retiro requinta-se quando acrescenta: “Ledo e contente para ti só vives, / Longe da inveja, das intrigas longe, / Da paz gozando, que só gozar pode / Ânimo puro. // Se a mão do fado propício a meus votos / Igual destino comigo partira, / Oh quão contente teu ilustre exemplo / Pronto seguirá!”<sup>1214</sup>. Quiçá sem querer o autor articulou a problemática do retiro com um dos elementos estruturais constitutivos da apolinicidade, pelo menos na teorização de Cazeneuve, e que é a questão da inveja. Para Cazeneuve, o comportamento apolíneo é aquele que é tão exemplarmente moderado, mediano e mesmo medíocre, isto é modesto, humilde, discreto e obscuro, que já não estimula a inveja em circunstância nenhuma. Daí que *mutatis mutandis*, aquele que pretende uma vida simples, humilde e mediana deva fugir às circunstâncias que favorecem a inveja, esse mal, esse evento funesto, e daí que finalmente no plano ideologicamente programático se exaltem as condições existenciais das quais a inveja está ausente. Parece que para Cruz e Silva só nas condições muito especiais do afastamento que a vida retirada pressupõe é possível que a inveja se encontre completamente erradicada. Isso é válido para a maioria dos autores. Provavelmente terão razão e daí que o retiro apareça na minha exposição como um momento incontornável do ideal de mediania, mas há que reconhecer que a pura apolinicidade não deveria requerer este expediente, que é de qualquer maneira uma fuga e um não afrontamento do desafio. Nas tribos apolíneas inventariadas por Ruth Benedict, por Margaret Mead e por Jean Cazeneuve, não há fuga, não há retiro, e assim também para a *polis* grega ou para a *civitas* latina, onde aliás a saída da cidade era compulsiva e representava uma condenação muito dolorosa e um opróbrio. Nem os cínicos estimularam o abandono da cidade. Só o epicurismo o produziu de facto e daí as violentas críticas de feminilidade e desistência, de cobardia e de falta de coragem lançadas pelos seus inimigo: estóicos, académicos e medioplatónicos.

Eu já o insinuei e também já o disse textualmente e volto a reiterar aqui a minha convicção de que em Cruz e Silva, como para a maior parte dos poetas portugueses de Setecentos, a cultura maneirista e barroca deixou um lastro muito poderoso, que se manteve vivo ao longo do século XVIII. Manteve-se viva no plano temático, embora aí partilhando a filiação com a tradição clássica e renascentista, uma vez que os paradigmas temáticos são essencialmente os mesmos e só diferem pelo modo como são tratados, e manteve-se viva também no plano da estilística, e no plano conceptual. Quero eu dizer com isto que são utilizadas as mesmas ideias recorrentes para caracterizar a realidade, tais como a mudança, a desventura,

---

<sup>1214</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, II], in Urbano 2000: 196.

o desengano, a fortuna, etc., mas também os mesmos morfemas, como é o caso de morte, metamorfose, ruínas, tempo, etc., e ainda os mesmos conceitos de natureza existencial tais como inexorabilidade da morte e do tempo, a fugacidade, a brevidade da vida, a precaridade, a ilusão da grandeza e do poder, etc.

Em Cruz e Silva que muitas vezes recorre a estes temas, a estes conceitos e a estas categorias de estilo, aqui fica um poema que demonstra de sobra a presença do barroco na cultura portuguesa setecentista. É a parte final da Elegia I:

“Repara neste estrago, e observa atento / Essas ruínas, que em silêncio triste / Cada uma te está dando um escarmento. / Se em tempo mais feliz acaso viste / Da opulenta Lisboa a majestade; / Vê de tanta *grandeza* o que hoje existe // Apenas restam da infeliz Cidade / Umas leves *reliquias*, que ficaram / Para dar *desenganos* à *vaidade*. // Os *Templos*, e *Palácios* que custaram / Tanto estudo, e primor à Arquitectura, / Vê como em *pó*, em nada se tornaram // Olha bem, e comigo *conjectura* // Que se até *falta aos mármore*s *firmeza*, / Que firmeza terá mortal *ventura*. // Assim por terra cai toda a *grandeza*, / Sem que a livrá-la baste esforço ou arte / Da lei comum da *frágil natureza*. / Pois viste o *grão destroço*, chora e parte”<sup>1215</sup>.

Os sublinhados em itálico são intencionais e deliberados, mas não me demorarei a justificá-los. Um conhecimento mínimo do barroco literário torna redundante essa justificação.

E o que eu quero sobretudo afirmar é que este tipo de modos, assuntos, recursos, conceitos e ambientes existenciais abundam na obra de Cruz e Silva assim como na obra da maior parte, senão mesmo de todos os nossos autores do século XVIII. Em larga medida o pessimismo antropológico que, quer do ponto de vista ético-moral quer mesmo do ponto de vista gnoseológico, irriga o nosso pensamento setecentista, deve – se também à pervivência de uma atmosfera mental e de uma cultura que mantém muitas traves mestras barrocas ou maneiristas. A fragilidade intelectual e moral das criaturas associada à sua fragilidade vital relativiza muito o ambiente euforizante que caracteriza o advento do iluminismo. A crença na razão e no progresso é mitigada pelo sentimento de fugacidade e de precaridade existencial das criaturas, que o barroco exacerba. Um pensamento da erosão, da inexorabilidade do tempo, no seu trabalho de desgaste e mesmo de destruição, um pensamento da morte numa palavra, na sua inevitabilidade e na sua presença tutelar, representa um contrapoder poderoso relativamente ao optimismo ôntico das Luzes. Quando aquele pessimismo mergulha em coordenadas religiosas de longa duração e numa tradição naturalmente melancólica e nostálgica, podem intuir-se os motivos pelos quais a euforia que tomou a Europa não ter sido seguida em Portugal. Tudo isto que acabo de dizer sente-se por exemplo de uma forma muito expressiva nalgumas páginas de Ribeiro Santos, justamente quando critica, às vezes com sarcasmo, as ilusões filosofistas da Europa culta, a crença ingénua numa ideia de progresso, que assola essa mesma Europa e que às vezes parece fazer tábua rasa destas outras realidades estruturais e definitivas e que se prendem com a mais profunda condição humana. A ressurgência tridentina do agostinianismo na cultura portuguesa, que se mantém muito vivo ainda no século XVIII, a sua dimensão

---

<sup>1215</sup> António Diniz da Cruz e Silva [*Obras*, II], in Urbano 2000: 275.

por vezes integrista no plano religioso associada à sua indesmentível dimensão proto-existencialista e que tanta influência teve no advento da cultura barroca, marcam ainda, do meu ponto de vista, a cultura religiosa e existencial em Portugal no século XVIII, acompanhadas por outras influências mais moderadas como é o caso do Neoplatonismo de Cambridge assim como de outras fontes da Patrística, mas a meu ver impotentes para vencer o reduto inexpugnável (por enquanto) de uma religiosidade muito conservadora e ortodoxa e além disso muito ciosa dos seus pilares e muito desconfiada relativamente a tudo o que pudesse abalar os alicerces de um edifício muito sóbrio e seguro.

#### IV. 1. 6. O retiro em Matias Aires (a)

O Barroco é uma cultura urbana, embora esteja muito associado a uma economia agrária. O que acontece, e Vitorino Magalhães Godinho mostra-o bem na *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*, estudo esse que vai bem dentro do nosso século XVIII, é que em termos económicos, apesar das excepções do círculo dos Ericeiras e do Marquês de Pombal, o século XVIII se mantém muito próximo da estrutura social do século XVII, isto é, a estrutura de uma sociedade de ordens, estamental e hierarquizada com a cúpula ideológica da monarquia absoluta. Não admira que muito do barroco tenha persistido no século XVIII, uma vez que persistiram muitos dos elementos estruturais:

- a. A economia é e continua a ser quantitativamente agrária, agrícola, rural.
- b. É em torno da propriedade da terra que se estabelecem as relações sociais de poder, e se estrutura também o próprio regime, a monarquia absoluta assim como o complexo de interesses monárquico-senhoriais cobertos pela monarquia absoluta.
- c. O sector dinâmico da economia é, todavia, de natureza mercantil, e é ele que é responsável pelas transformações que vão minando progressivamente o sistema, embora com grande lentidão porque as forças de inércia são muito pesadas. Essa erosão está associada à massificação urbana pela fuga dos campos para as cidades e aos fenómenos de traição social, através das nobilitações, mas também de emburguesamentos, e da proletarianização<sup>1216</sup>. Mas fundamentalmente o que prevalece são os bloqueios estruturais que sapam o processo de descolagem: absentismo, conservadorismo agrário, atrofia do sector primário, hipertrofia do sector terciário de Antigo Regime.

Como se sabe na viragem do século XVI para o século XVII e já a partir de meados da centúria de Quinhentos, transformações associadas ao comércio ultramarino ou colonial e que se traduziram por uma inflexão do centro de gravidade dos interesses portugueses do complexo histórico-geográfico do Índico para o Atlântico, mais concretamente pela desaceleração do comércio das especiarias e pelo dinamismo crescente da economia do tabaco e do açúcar, tinha-se produzido uma reconfiguração da estrutura social com a revitalização da classe média (pequena e média burguesia), associada à reanimação e revitalização dos portos de província e de pequena escala às custas de uma certa estagnação, senão mesmo deflação (refluxo) do porto de Lisboa. Mas esse fenómeno estranhamente não se manteve como tendência na crista da linha de longa duração e em finais de seiscentos a nobreza e o clero tinham recuperado as suas posições<sup>1217</sup>.

---

<sup>1216</sup> “Verificámos, já, por outro lado, que a nobreza está profundamente mercantilizada, e agora verificamos que os grupos de mercadores e negociantes buscam por todos os meios integrar-se na ordem nobiliárquica: a realidade é o mercador-cavaleiro e o cavaleiro-mercador, o fidalgo-negociante e o negociante-enobrecido, não sendo por isso fácil a existência de uma burguesia autónoma, com seus valores próprios”, in Godinho 1971: 84.

<sup>1217</sup> Relativamente a Portugal, nesta longa linha de tensão entre o imobilismo e a inovação, esta foi sucessivamente travada pelos ciclos dinâmicos do comércio colonial. Tinha sido assim com as especiarias, depois com o ciclo do açúcar e tabaco e agora com os diamantes e o ouro do Brasil, ainda por cima convergentes com a estabilização do comércio dos vinhos depois do tratado

A partir dos finais do século XVII “a nobreza e o clero conseguiram readquirir as alavancas da obtenção das riquezas e do poder político; definhara a classe média, há agora rigidez em castas”<sup>1218</sup>.

Se como diz Maravall, e eu estou de acordo, a cultura barroca é um produto da história social, então ela surge, desenvolve-se e cristaliza no quadro das relações de poder político e religioso com a massa dos súbditos, no caso concreto da Península sob a égide da “Monarquia Absoluta e do complexo de interesses monárquico-senhoriais por esta cobertos”<sup>1219</sup>.

Mas a verdade também é que o século que viu nascer o barroco, foi um século de crise geral como salienta Pierre Vilar<sup>1220</sup>, de tal ordem que para alguns autores até o movimento da Contra-Reforma foi uma consequência desta crise profunda e geral.

A grande contradição e talvez que a grande responsável pela agitação social e mental geradora do barroco radica no facto de que estando a monarquia absoluta intimamente ligada à rede dos interesses monárquico-senhoriais, e portanto a uma economia rural, está não obstante assente numa economia mercantil até à medula, até porque essa mesma lógica mercantil ligada ao sistema colonial de Antigo Regime enfraqueceu dramaticamente o sector primário tanto do ponto de vista económico quanto social e demográfico. Os números

“desvendam uma situação estranhamente paradoxal: ao contrário do que tudo levaria a supor, a população agrícola, o sector primário de actividades, não tem a maioria, nem mesmo se aproxima de metade, fica à volta de 1/3. Ora numa economia de Antigo Regime, que desconhece a mecanização da agricultura, (...) que não dispõe portanto de meios de fomentar a produtividade agrícola, (...) se estamos perante uma sociedade em que o sector primário se encontra muitíssimo reduzido, não pode deixar de tratar-se de sociedade cujos mecanismos fundamentais de crescimento e desenvolvimento estão bloqueados”<sup>1221</sup>.

Em resumo o primário não produz renda porque se encontra em estado profundamente anémico, enquanto o peso excessivo de terciário a come naturalmente, e não fomenta a produção.

Pelo que podemos ver no dramatismo expressivo do barroco uma forma de adaptação às condições extremamente difíceis quer do ponto de vista económico-social, quer do ponto de vista político, com o endurecimento do regime, que endureceu desde logo a exploração social. Há que realçar que

---

de Methuen. Segundo António José Saraiva estes factores foram responsáveis por “um novo surto retardatário do Barroco em Portugal”, in Lopes 1976. Porque de cada vez que a reanimação dos circuitos comerciais resolveu conjunturalmente os problemas da economia portuguesa isso traduziu-se num adiamento das políticas de colonização interna e de desenvolvimento das políticas de fixação para utilizar uma expressão de António Sérgio. A falência da política económica do Círculo dos Ericeiras de orientação desenvolvimentista à margem do mercantilismo dominante, está intimamente relacionada com o comércio brasileiro e com a política dos vinhos. Ambas no seu conjunto favoreceram a hipertrofia do sector terciário de antigo regime, que já referimos, ao mesmo tempo que o reforço do Barroco. O domínio da Companhia de Jesus e a presença do Tribunal do Santo Ofício protegiam a manutenção da estrutura senhorial da sociedade portuguesa, que encontrava na corte a cúpula da sua lógica dos interesses monárquico-senhoriais, para me exprimir como Maravall.

<sup>1218</sup> Jaime Cortesão [*Alexandre de Gusmão e o tratado de Madrid*, Parte I, t. I, 69-89], in Godinho 1971: 90.

<sup>1219</sup> Maravall 1997: 33.

<sup>1220</sup> Pierre Vilar [*Crescimento e desenvolvimento*, 1964: 438], in Maravall 1997: 35.

<sup>1221</sup> Godinho 1971: 86.



mesmo quando a cultura barroca escolhe o caminho da derisão, da ironia, do sarcasmo etc., é sempre dramática e expressiva. A própria frivolidade barroca é dramática e expressiva<sup>1222</sup>.

A nossa sociedade manteve-se essencialmente nobiliárquico-eclesiástica século XVIII a dentro, porque os mecanismos de bloqueio, que já referi, ao frenarem o desenvolvimento económico frenaram também as transformações sociais sem as quais seria muito difícil a transformação mental. É natural que numa sociedade ainda essencialmente dominada pelos valores senhoriais, ligados à nobreza e à Igreja, tutelados senhorialmente pela Monarquia Absoluta, sendo que esta continua até à governação do Marquês de Pombal amplamente enfeudada a estes interesses, é natural, dizia, que o Barroco tenha podido manter-se enquanto expressão mental longe do meio ecológico em que nasceu e em que se desenvolveu. Porque em boa verdade se subsistem as condições é natural que possam subsistir as manifestações intelectuais morais, artísticas etc.

---

<sup>1222</sup> Maria Leonor C. Buescu diz na sua *Literatura Portuguesa Clássica* que “o poeta barroco ri de tudo: de si próprio e dos outros, de defeitos físicos e morais, de costumes da sociedade, de carências materiais; ri de poetas e da própria poesia, de tópicos e textos literários”. Etc. Ri de tudo e chega. Mas o mais importante não é a constatação, é antes a compreensão deste riso. O poeta barroco quando ri, e nem sempre o faz, ri sobretudo de si próprio, e o que o faz rir é a sua consciência desenganada do mundo. O riso barroco é um riso agónico. Uma vez terminado o esgar próprio do riso, fica o sem sentido, acrescentado a um profundo sentimento de ridículo e patético, e no limite a convulsão das lágrimas. Como salienta e bem Maria Lucília Gonçalves Pires, «o riso aparece (...) como máscara de lágrimas”. (*Poetas do período barroco*). O riso barroco é uma escapatória desesperada, de quem pretende mostrar que resiste ao absurdo. É um riso para fora e uma forma corrosiva e truculenta de reagir, face à realidade, que não exprime satisfação mas despeito e até dor. Uma espécie de convergência do bobo e do trágico. O que faz rir é a presença inconsequente do bufão absurdo no teatro dramático do mundo. À beira de submergir no desespero, à beira de capitular oferecendo o espectáculo cobarde da rendição o artista barroco ergue-se das suas ruínas ontológicas e metafísicas e oferece o riso como provocação absurda e provocação dirigida ao absurdo. Aqui estou rindo-me da minha própria condição ainda que o mais normal fosse chorar, aqui estou esforçando-me por reduzir ao grotesco aquilo que na verdade com seriedade só pode ser considerado trágico. Rio-me afinal desta brincadeira de mau gosto, desta brincadeira metafísica, que o tempo na sua dimensão existencial própria encerra para mim e com recurso a todas as figuras encena para mim neste palco que é a vida. O poeta barroco ri-se da morte, de mais nada, a morte que lhe aparece travestida e mascarada de tudo desde o sublime até ao absurdo passando pelas inúmeras máscaras sérias e burlescas. O espectáculo da vida com os seus anjos e santos, que o não são também porque não passam de máscaras e adereços, com os seus monstros, com os seus entes cobertos de ridículo, de patético e opróbio, por detrás do sofrimento, este espectáculo fenomenal, aparente e não real, teatro de vida mais do que a própria vida e que de um modo insidioso esburaca no vazio da alma a certeza da fragilidade ontológica, da brevidade da vida, da fugacidade de todas as ilusões, da caducidade das coisas e da própria beleza, da vertigem obscena a caminho do nada, das cinzas, do pó, do ridículo do tudo que é nada, desta mascarada carnavalesca, monstruosa e obscena, tudo num turbilhão a caminho do não ser, a caminho da morte, e já neste intervalo despojada inteiramente de sentido e por isso risível. O poeta barroco ri-se da máscara que somos mas o que é mais notável, é que a máscara mais risível não é aquela que ostentamos, mas aquela que insidiosamente de dentro de nós se dá a ver. E é portanto esse outro cortejo de máscaras, de bobos e de bufões que o poeta vê e é dessa realidade, a mais íntima, a mais desamparada, que ele ri. Ele ri do que só ele vê e ri do estupor que essa visão é, porque essa visão não alimenta dúvidas, nem esperanças, o sentido do seu desengano, do seu desmentido é de tal ordem violento, que a primeira reacção é o riso, um riso nervoso, um riso próprio de quem descobriu o sentido do trágico, o rosto, quer dizer a máscara mais íntima do absurdo, do sem sentido, a expressão máxima da ilusão e portanto da desilusão. Ri-se do nada que o ser é nesse modo de o nada parecer ser ainda alguma coisa. E finalmente é o modo paroxístico, obstinado que através da sua infinita maneira de nos mostrar que esse nada se agarra à vida que provoca, pode provocar, um riso infinito, quicá um gozo infinito mesmo, mas esse gozo é, não pode haver dúvidas sobre isso, um gozo escatológico invertido, porque a razão e a crença se suspendem face ao espectáculo absoluto do grotesco. (...) O riso barroco, não posso deixar de o dizer agora, exprime também um poderoso sentido da adequação e da acomodação à realidade, cuja matriz é estóica. E por detrás do que muda e flui, por detrás da aparência existe uma realidade ontológica outra, que é do domínio da imutabilidade e reside na dimensão de uma ordem que é a da eternidade. O que remete também para o sentido do providencialismo estóico. (...) O riso barroco exprime uma resposta como forma de adequação à neurose que habita o ser do barroco, neurose essa que por sua vez exprime o sentimento de abandono e precariedade ontológica de ser à deriva, exilado num mundo que é como já disse uma brincadeira de mau gosto.

Ora só a partir de meados do século XVIII é que se constatarem transformações que “preludiavam a mudança estrutural a processar-se lá fora”<sup>1223</sup>.

Durante todo o século XVII e grande parte do século XVIII verificavam-se seguramente as condições sociais, políticas e sobretudo ideológicas do ponto de vista da estruturação dos estados sociais, e estou a pensar num conjunto de aspectos muito importante que se prendem com a organização formal das bases mentais que mantêm a hierarquia social organizada em ordens ou estados: opressão social, miséria camponesa, concentração da propriedade fundiária na nobreza, clero e coroa, ruína da burguesia, salvo algumas conjunturas excepcionais, diminuição do artesanato, endurecimento do protocolo de Antigo Regime, ordens, formas de tratamento, discriminação face à justiça, etc., proletarianização, fuga para as cidades, alastramento do fenómeno social endémico dos pícaros, vagabundos, bandoleiros, pobres, marginais de toda a espécie, que enriqueceram com a sua presença o imaginário do barroco.

A reacção senhorial dos finais de seiscentos de que dei conta e que caracteriza ainda grande parte do século XVIII, à qual não terá sido estranha a falência da política económica e social do Círculo dos Ericeiras com o suicídio do seu mentor, o terceiro duque de Ericeira, e o triunfo dos interesses terratenentes tradicionais e ligados à nobreza mais conservadora dos Cadaval e Alegrete, essa reacção, dizia, implementou o endurecimento das bases da sociedade estamental ligada a uma estratificação rígida, (minada apenas pelos fenómenos de nobilitação e emburguesamento, estes geralmente protagonizados por testas de ferro), ao reforço do valor extra-económico da terra, à sobrevalorização dos aspectos formais portadores das distinções sociais hierárquicas, típicas do Antigo Regime, acompanhadas de reacções feudalizantes e reactivas ao progresso e desenvolvimento de manufacturas, que anunciavam um mundo novo. É natural que este fenómeno possa ter sido acompanhado por reacções barroquizantes e arcaizantes do ponto de vista da cultura e da mentalidade. Mas convém não esquecer que a manutenção dos privilégios e do estatuto estamental ancorava em última instância na propriedade da terra, porque a terra era a base ideológica e simbólica do poder desse complexo de interesses senhoriais cujo vértice era a Monarquia Absoluta, garante de todo o sistema: “o mais grato e mais familiar tema dramático de Lope é mostrar como se comportam os instintos naturais do homem nesse reino das grades, dos muros, dos vínculos e dependências sociais e providenciais. (...) Toda a arte barroca (...) vem a ser um drama estamental: a inquieta submissão dos indivíduos aos limites da ordem social”<sup>1224</sup>. De facto, e volto a repetir, sempre que as energias libertárias dos indivíduos colidem dramaticamente com a ordem social, o meio no fim de contas, em que está inserido, fatalmente, então a cultura adquire uma dimensão de gesticulação, um esbracejar, uma agonia de expressão dramática, que quase traduz uma luta pela sobrevivência. Para mais esse individualismo tinha sido promovido pelo humanismo renascentista, o que

---

<sup>1223</sup> Godinho 1971: 94.

<sup>1224</sup> Maravall 1997: 61.

confere a este recuo, a esta inflexão para formas que faziam lembrar a medievallidade, um dramatismo maior.

Não pode falar-se de um recuo do individualismo mas antes de um individualismo amordaçado, porque é o anseio de individualismo em ruptura com a sociedade estamental que explica a inquietação e até a desmesura. Neste quadro social de condicionamento e controle é natural que se tenham produzido reacções irracionais e que nesse quadro de irracionalidade, categorias já irracionais, em si mesmas, tenham adquirido um protagonismo ideológico muito relevante. Estou a pensar na fortuna por exemplo, que aparece como recurso de desespero explicativo para a incapacidade de aceitar racionalmente as duras condições sociais. Esta fortuna ganha dramaticidade em sociedades profundamente religiosas quando os acontecimentos parecem um desmentido inaceitável para a providência. E associados à fortuna sou levado a pensar noutros temas como a precaridade, a fugacidade, a caducidade enfim. A fortuna é caprichosa, surpreendente, imprevisível, irracional numa palavra e só pode produzir nos indivíduos intranquilidade e insegurança, fraquezas essas que podem atingir um carácter patológico a roçar o paroxismo; ou então o advento de uma medicina com inevitáveis traços clássicos sobretudo helenísticos, porque também foi em condições adversas que essas mesmas morais clínicas se constituíram. Não é verdade que as correntes da cultura helenística, estoicismo e epicurismo sobretudo, se formaram no contexto da crise social e de valores do período helenístico, intimamente associadas ao cosmopolitismo desagregador das *polis* tradicionais?

E é neste contexto que interessa compreender tanto o culto da mediocridade barroca quanto a fuga e o retiro. Mas, e isso é decisivo, pode e deve falar-se de um verdadeiro renascimento estóico. E com o regresso da moral estóica, é todo o arsenal de virtudes que regressa com ele: A constância, a impassibilidade, a apatia, o autodomínio, a autarcia, enfim a *maîtrisation de soi* própria do sábio. E estes valores ético-morais penetram os paradigmas temáticos típicos do barroco: Os que referi e ainda a *aurea mediocritas* e o *carpe diem*. Mas, não posso deixar de o sublinhar mais uma vez, ainda que não seja o momento para aprofundar em definitivo esta questão, que o reforço destes valores da contenção, já de per si marcados por um ascetismo congénito, são poderosamente amplificados pela estreita relação que se estabelece com a exploração do patético da miséria da condição humana que o ressurgimento de posições agostinianas e paulinas traz para a actualidade. É desta associação natural que resulta nos paradigmas temáticos que referi uma coloração própria que os distingue da sua expressão em meio clássico, renascentista e mesmo neoclássico.

Penso que só há nostalgia do campo nas sociedades urbanas. É a urbanização que estimula por inversão nostálgica a procura dos prazeres rústicos e campesinos. Quando falo de sociedades urbanas estou a compreender a urbanidade mais do que o urbanismo, e o que quero dizer é que por exemplo nas sociedades de corte se reproduzem os bons e os maus aspectos da chamada vida urbana, a urbanidade, a

«politesse», a civilidade, etc, mas também a intriga, a procura desenfreada da glória, da ascensão social e política, da fama, do poder, da riqueza, etc. E é esta atmosfera que conduz à nostalgia da vida simples, reduzida a necessidades fundamentais, sem ambições e por isso dominada pela serenidade, tranquilidade, paz, e porque não mesmo, embora em ambiente geórgico, por alguma ociosidade contemplativa. Numa palavra, uma gestão do tempo adaptada a uma nova ambição, que é o de já não haver lugar para as ambições ilusórias ditadas pelo predomínio do dispositivo da *ubris*. Maravall considera que este fenómeno, emergente na cultura barroca, anuncia o sentimentalismo agrário setecentista. Eu diria que a fuga da cidade, ou mesmo a fuga do mundo, a procura do exílio em meio rural, ou o sentimento de retiro e de solidão correspondem a um paradigma estrutural que mergulha as suas raízes na condição ontológica do homem. O paradigma começa a esboçar-se na antiguidade e chega até aos nossos dias, sofrendo mutações inevitáveis consoante as circunstâncias históricas, e dentro desses circunstancialismos, as questões religiosas e de mentalidade não são menosprezáveis. Só a história das ideias porque possui capacidade de decisão relativamente às questões de mentalidade e de cultura, isto é só o domínio das ideias estruturais nos permite distinguir a entoação própria dos paradigmas estruturais eles também através das suas pervivências históricas concretas. O retiro barroco distingue-se do retiro antigo e renascentista e todos eles do retiro setecentista, sendo que nem sequer há apenas um retiro setecentista homogêneo como não há para nenhuma época em particular. A análise do retiro implica a convergência de outras coordenadas mentais como já referi mas também de outras coordenadas conceptuais e de outros paradigmas analíticos. No nosso caso o retiro deve ser estudado em articulação com a questão da *pastoral*, como já registei acima<sup>1225</sup>. Em função do tipo de *pastoral* e em função das coordenadas religiosas<sup>1226</sup> e mentais poderemos chegar a uma grelha compreensiva suficientemente fina mas ainda clara para as distinções que se propõem.

---

<sup>1225</sup> Terei em conta nomeadamente: 1. A *Pastoral* bucólica ou idílica, ou *Pastoral* da Écloga, puramente ociosa e contemplativa. 2. A *Pastoral* geórgica, que contém a valorização do trabalho em contacto com a natureza. O modelo por excelência são as Geórgicas de Virgílio, mas também o *beatus ille* horaciano. 3. A *Pastoral* on the self, que valoriza o retiro na perspectiva pragmática de fomentar o desenvolvimento da pessoa, para efeitos de valorização científica, filosófica, literário-artística ou ainda mesmo no caso limite do homem público que procura o repouso e o retiro sazonal para promover a reconstituição da sua energia cívica, podendo ou não ser de puro repouso, ou acompanhado de estudo. Enfim o exemplo mais típico prende-se com o retiro de Jefferson em Monticello. Mas o modelo por excelência continua a ser o *Otium cum dignitate* de Horácio, que pode adquirir o sentido um pouco pejorativo do *Odi profanum vulgus et arceo*.

<sup>1226</sup> Por religioso estou a exprimir um complexo de aspectos mentais metafísicos e ontológicos, que muitas vezes se resumem na expressão da religiosidade.

#### IV. 1. 6. 1. O retiro em Matias Aires (b)

Matias Aires mau grado as coordenadas do barroco mental que acompanham permanentemente as suas reflexões pensa e algumas vezes pensa muito bem. E por isso não é fácil isolar na sua obra a explicitação de um paradigma temático de uma forma escorreita e límpida. Prevalece alguma promiscuidade entre pressupostos ideológicos barrocos e pressupostos ideológicos clássicos. Quando por exemplo ele diz que «a solidão nos desterra para a solidão do ermo», ele analisa o evento segundo a ideia clássica horaciana de que «nunca podemos fugir de nós», mas ao mesmo tempo o que ele identifica como a nossa sombra negra é a barroca ilusão e vaidade, de tal modo que “somos como a ave desgraçada, que por mais que fuja do lugar em que recebeu o golpe, sempre leva no peito atravessada a seta”<sup>1227</sup>, querendo com isso dizer que *ælun, non animum mutant, qui trans mare currunt*. Aquilo que em Horácio é assumido como uma especificidade própria da condição humana substantiva, torna-se em Matias Aires um elemento de reforço do dispositivo barroco. Para Matias Aires o que nos persegue é a vaidade, nódoa negra da nossa idiossincrasia, enquanto que para Horácio o que nos persegue é simplesmente nós-mesmos, a nossa idiossincrática auto-indivuação, independentemente desta ou daquela virtude.

E de tal ordem é assim que a possibilidade do retiro integral não é admissível em Matias Aires. Todas as modalidades de retiro que analisei no capítulo IV não se adaptam ao modelo do ensaísta português de Setecentos. Para ele o retiro absoluto não é possível porque ao “deixarmos livremente o comércio dos homens, não renunciemos o viver na admiração, e notícia deles”<sup>1228</sup>, o que significa que “consentimos em apartar-nos de sorte, que nunca mais sejamos vistos, mas não consentimos em não ser lembrados”<sup>1229</sup>. O dispositivo ideológico através do qual Matias Aires concebe a sua antropologia persegue os seus pensamentos. Para Matias Aires o retiro é uma dissimulação, não um retiro de facto, é uma representação teatral, é uma máscara. E é a máscara e a encenação que persistem com o seu valor ontologicamente dramático e não o retiro que deveria significar o que de facto significa no classicismo, assunção de modéstia, de humildade, de procura regenerativa da vida simples, discreta. Não é a *lathe biosas* que fundamenta este retiro, não é a completa separação e rejeição do modelo da *ubris*. A *ubris* é o que persegue o homem desesperado no seu exílio encenado. Falta aqui um ingrediente determinante do modelo da mediania: a tranquilidade que só advém por intermédio da realização da sabedoria clássica ou estóico-epicurista da *phronesis* e da *sophrosyne*. Eu sei que Matias Aires desenvolve o seu modelo sob uma forma crítica. A sua análise é realista e não idealista. Mas o simples facto de não conceber uma alternativa mostra o quanto está prisioneiro do seu próprio quadro conceptual. O realismo, que de resto é próprio do barroco, não deixa entrever a possibilidade de uma escapatória. O seu pessimismo de fundo

---

<sup>1227</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 28.

<sup>1228</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 32.

<sup>1229</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 32.

sapa tanto a possibilidade da eutopia quanto da utopia. A verdade é que o que fomenta o retiro clássico, quer dizer salvífico e regenerativo, é a rejeição da *ubris* e esta no dispositivo clássico é profundamente marcada pela sua imbricação com o problema do mal. Desde a conceptualização ontológica, metafísica e religiosa do limite<sup>1230</sup> e da ordem até à definição do papel ético-moral da medida, que culmina no sacrossanto apotegma apolíneo do *ne quid nimis*, é sempre o bem e o mal que estão no horizonte. Ora em Matias Aires é o binómio conjuntivo ilusão / vaidade que enforma a sua aproximação teórica. O que quer dizer que lhe falta desde o princípio um modelo conceptual decisório, e analítico, que pela sua natureza se encontre acima do material em análise. Matias Aires julga questões morais com conceitos morais, procura compreender uma realidade empírica através da operatividade de ferramentas empíricas. Não há separação entre o modelo e a realidade, logo o seu esforço de desconstrução não é verdadeiramente operatório. Ele diz por exemplo: “A vaidade é cheia de artifício, e se ocupa em tirar da nossa vista, e da nossa compreensão o verdadeiro ser das cousas, para lhes substituir um falso, e aparente”<sup>1231</sup>. Nada se passa no plano ontológico ou metafísico, mas apenas no plano das consequências fenomenológicas da crise aberta pela ruptura com o paradigma da permanência e da estabilidade. A crítica e a condenação da *ubris* no barroco resulta do facto de que tudo é aparente, vão, ilusório, etc. enquanto que no classicismo a *ubris* simboliza o mal. E é só porque é o mal que a *ubris* configura uma ilusão, ou melhor um nada, um não-ser. O classicismo valoriza o texto, a substância e o barroco valoriza a cenografia, e o *décor*. A opção pela aparência desloca logo a questão do plano ontológico para o plano fenomenológico, sendo que esta fenomenologia não é hermenêutica mas gnoseológica. O mundo não possui uma alma que é enganadora ou não, uma vez que é da natureza da alma do mundo ser enganadora. Trazendo o que deveria ser um epifenómeno para o centro do debate gnoseológico o barroco dessubstancializa o problema do bem e do mal na sua raiz metafísica e assim acaba a explicar o equívoco pelo equívoco, a falha pela falha, a máscara pela máscara até ao infinito. Um jogo de espelhos, um labirinto. Não há fuga possível do labirinto, não há retiro possível do mundo. O retiro é uma aparência de retiro<sup>1232</sup>. E não é assim por acaso que o problema do mal seja profundamente relativizado. “É raro o mal, de que não venha a nascer algum bem, nem bem, que não produza algum mal”<sup>1233</sup>.

---

<sup>1230</sup> O que não poderia deixar passar em claro é que tal como deixei entrevisto há pouco, Matias Aires é um autor eclético e portanto nada melhor para mostrar esse eclectismo do que sublinhar aquilo que ele disse sobre o limite. Um autor clássico ou um teorizador do classicismo não o diria melhor: “cada coisa tem o seu limite certo, entre cuja extremidade se deve conter, e regular”, in Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 80.

<sup>1231</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 34.

<sup>1232</sup> É verdade que na *Carta sobre a Fortuna* confessa que vive retirado completamente desiludido, sem esperança, sem vaidade e sem amor. Aproveita para dizer que deve ao retiro a independência relativamente à fortuna, o que estabelece um momentâneo acordo com o epicurismo, logo desmentido pelo triunfo do desengano. “por isso vivendo retirado não sigo as bandeiras da fortuna, e já lhe disse adeus. Milito nos campos do desengano, campos solitários ou menos frequentados, porém mais seguros”, in Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 188 e 189. Em Epicuro é o próprio retiro que em articulação com a prudência protege da fortuna (*tyche*).

<sup>1233</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 38.

A única fuga concebida por Matias Aires é uma ascética fuga de nós-próprios, isto é das nossas paixões. O neo-estoicismo do barroco informa aqui o pensamento do nosso autor. Neste domínio Matias Aires é um autor previsível. A presença de Santo Agostinho no seu ideário empurra-o para uma análise de tipo voluntarista em que finalmente aparece a questão do mal agora já indissociável do pecado, da queda e da culpa. Nem sinais de classicismo e de argumento onto-gnoseológico. Pelo contrário sente-se a presença do *video melior proboque* de Ovídio, das reflexões de Santo Agostinho, das Epístolas de S. Paulo, em particular a Epístola aos Romanos, e da Medeia de Eurípedes, entre muitas outras reflexões que colocam o mal no plano de uma oscilação da vontade ditada pela condição miserável do homem. Oscilação que o autor enfatiza de modo explícito: “Parece que cada um de nós tem duas vontades sempre opostas entre si; ao mesmo tempo queremos, e não queremos; ao mesmo tempo condenamos, e aprovamos; ao mesmo tempo buscamos e fugimos, amamos e aborrecemos, Temos uma vontade pronta para conhecer, e detestar o vício; mas também outra pronta para o abraçar”<sup>1234</sup>. Mas no essencial a nossa natureza propende para o mal, o que significa que triunfa em nós a vontade má, a concupiscência. A nossa vida consiste em combater esta má inclinação. As paixões, quer dizer a carne são o nosso inimigo, até porque a carne não é frágil só por um princípio, mas por muitos”<sup>1235</sup>.

---

<sup>1234</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 44.

<sup>1235</sup> Matias Aires [*Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*], in Prado Coelho 1980: 45.

#### IV. 1. 7. O retiro em Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente), em Domingos dos Reis Quita e em Pedro António Correia Garção.

Miguel Tamen evidencia a má relação do poeta com o campo, mas não é menos verdade que essa incompatibilidade é muito relativa, pois se recorda permanentemente a rudeza dos lugares e das pessoas, não é menos verdade que também aponta os aspectos positivos e é nesses que eu me detenho, uma vez que através deles o poeta salvaguarda uma atitude que reconhece em si mesmo. Quando ele diz por exemplo que “É rude o Lavrador; mas felizmente / Com ideias subtis nunca excogita”<sup>1236</sup>, o mais importante não é a condenação do Lavrador mas o que no seu comportamento é digno de referência, uma vez que é isso que ele projecta em si, até porque da rudeza está ele a salvo. Depois sobrevaloriza a mediocridade do modo de vida, não para evidenciar uma carência mas antes uma vantagem: “Ele dos campos seus cuida somente; / A terra dura lavra; e não medita / Se ela acaso se move; ou se se agita / Na Eclíptica celeste o Sol luzente”<sup>1237</sup>. Será uma crítica ou a assunção de uma inveja? O modo como termina o soneto é de ordem a que me incline pela segunda uma vez que fica no ar um elogio pelo seu carácter moral: “E contente por fim da sua sorte, / Aprende os documentos da piedade; Ignora o mais: e espera afouto a morte”<sup>1238</sup>.

Eu não tenho dúvidas relativamente ao balanço a fazer sobre a poesia do Abade Jazente relativamente ao paradigma da vida retirada, independentemente do juízo de valor que ele faz do meio ou das pessoas, uma vez que o pastor regenerado nunca é o pastor primitivo. A verdade é que se o discurso do poeta fosse puramente encomiástico, não seria sincero, e isso não acrescentaria nada à autenticidade da fidelidade ao paradigma. Mesmo assim mais sincero não pode ser quando afirma:

“Depois que desta Aldeia no retiro / A vide podos, enxerto o Catapereiro, / Cultivo o meu Casal, e do Ribeiro / Eu mesmo as águas para o campo tiro: // Depois que a recolher *somente aspiro* / Do meu trabalho o fruto verdadeiro, / *Outros bens não pretendo*, e deste Outeiro / *Ao mundo enganador* as costas vivo. // Procure-os quem quiser: E diligente / Para os lograr o *mercador ousado* / *Travesse o mar*, e outras Nações frequente, // As cortes passe; e em tudo afortunado / Títulos compre ilustres: que eu contente / Sem eles vivo aqui; *mas sossegado*”<sup>1239</sup>.

Sublinhei intencionalmente os momentos do texto em que a promoção do modelo mediano e medíocre assim como o seu natural casamento com o modelo do retiro são evidentes. Sublinhei ainda em itálico mas a negrito onde no poema se encontra a sua fundamentação cultural arqueológica. De facto é em Horácio que o poeta encontra suporte, sabido como é o facto de que é na travessia do mar e na figura emblemática do mercador, que Horácio sempre encontra o suporte metafórico e metonímico para apostrofar a ambição, esse desejo nuclear no dispositivo da *ubris*. Sublinhei ainda literalmente o mundo

---

<sup>1236</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 34.

<sup>1237</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 34.

<sup>1238</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 34.

<sup>1239</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 35.



enganador uma vez que através desta expressão se pode vislumbrar o contacto do autor não apenas com o dispositivo do excesso, mas também com o universo barroco. À agitação do mercador, à insatisfação de quem compra títulos, à vida da corte, enfim a toda essa ilusão enganadora, opõe-se a simplicidade, o retiro, o sossego.

Pode acontecer e acontece que o poeta mostre desconforto na vida rural ainda que jamais à custa de uma valorização da vida urbana. É talvez o lado mais interessante da sua poética esta confissão de um «mal de vivre», esta consciência de que vive «em toda a parte magoado». O Abade de Jazente não é um poeta arcádico e não cultiva nenhuma das formas de *pastoral*, nem a bucólica nem a geórgica. Isso é um ponto assente. Mas isso autoriza-o a um distanciamento relativo ao modelo de identificação do campo com o *locus amoenus*. A poesia de Paulino de Vasconcelos é a este título uma poesia realista, e não respeita modelos ou géneros. Pode assim cair em contradição dado que não está preso a nenhum tipo de fidelidade estilística. Num poema pode dizer que “Oh quanto vive alegre o que da Aldeia / À rústica vivenda se acomoda; / Adonde os campos lavra, as vides poda / E em santa paz o seu casal grangeia”<sup>1240</sup>. Como logo a seguir diz. “Aqui onde me trouxe o duro fado / A passar o melhor da minha idade, / Não tenho mais que a bruta sociedade / De algum tosco Vilão, que tange o gado”<sup>1241</sup>.

É claro que se pode sempre considerar que o poeta regista como que duas dimensões da vida rural, aquela dos camponeses que são felizes porque existe entre a sua simplicidade e a dureza da vida rural uma convergência real<sup>1242</sup> e a sua própria vida. E esta permite-lhe duas possibilidades completamente antagónicas, numa o poeta inveja a felicidade que é possível fruir no lugar, e que ele próprio fruiria se caso fosse capaz de ser simples como os seus émulo camponeses, enquanto noutra vestindo mais a pele de homem urbano pela cultura sente o desajustamento entre a realidade e o paradigma.

E só ultrapassa este conflito quando sublima o modo de vida existencial a partir de uma compreensão do modo de vida como arquétipo ético-moral. Mas esta assunção é oscilante, porque o Abade, ele-próprio, oscila entre a sua vocação didáctica ou mesmo pedagógica de poeta e o realismo da autenticidade do confessionalismo existencial.

Poderia dizer-se, como alguns fazem, que através deste confessionalismo existencial, avesso ao culto dos modelos e que pela sua lógica até os corrompe, se assiste ao declínio do *docere* e que a função clássica da utilidade pedagógica e social está a dar lugar ao mundo da autenticidade intimista de tipo «proto-romântico». Não me parece contudo que se possa aproximar a obra do Abade de Jazente deste

---

<sup>1240</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 38.

<sup>1241</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 39.

<sup>1242</sup> É o caso do soneto II, 109 quando diz: “É bem feliz, por certo, o que somente / Ao rústico favor acostumado / Conduzir sabe os bois, reger o arado, / E dar à terra a provida semente”. (p. 367). E se o «por certo» mostra adesão, também exprime distância. Essa será a felicidade do rústico, não, igualmente «por certo», a sua.

figurino uma vez que quer pela linguagem quer pelos recursos estilísticos nada nos orienta nesse sentido. É, por exemplo, evidente o carácter amaneirado do modo como o poeta assume a dor existencial, num contexto em que até o *locus amoenus* não é suficiente para a combater: “Busco o vale, saudoso, e recostado / No tronco dum carvalho corpulento, / Para mais me afligir, o pensamento / À memória me traz o bem passado. // De tão triste lembrança penetrado, / Mais a dor a meus males acrescento”<sup>1243</sup>.

Mas onde o pessimismo existencial é tratado de modo mais maneirista é no soneto I. 135: “De que serve o viver, se tanto custa? / É toda uma tormenta a nossa idade; / (...) // Parece que por seu divertimento / O Céu nos faz penar, inda que santo, / Sem nos deixar de alívio um só momento. // Valha-nos Deus! Se toda a vida é pranto, / Se acaba só na morte o seu tormento, / De que serve o viver se custa tanto?”<sup>1244</sup>. Ou neste outro onde os maneirismos, todavia se diluem no seio de um soneto puramente barroco: “Ódio tenho a mim mesmo: e é tão forte, / Que nudo, solitário e descontente / Mais horror tenho à vida, do que à morte”<sup>1245</sup>.

Ou ainda neste soneto em que assume entonos camonianos, quer dizer bocagianos, o que na circunstância significa o mesmo: “Eu só contra mim brado, e me crimino; / pois sei que sou no extremo da desgraça, / Artífice infeliz do meu destino”<sup>1246</sup>. Mas é legítimo acrescentar que o sentido da responsabilidade e da auto-censura é marcadamente barroco. E nem vale a pena sublinhar, que por todo o lado emerge frequentemente a presença dessa deusa tutelar do barroco que é a Fortuna assim como os seus avatares lexicais, sorte, fado, estrela, destino, etc. Às vezes contudo este culto do destino e do fado adquire os contornos mais cristãos da defesa do providencialismo, embora algumas vezes esse providencialismo seja mais estóico que cristão. E posso respigar uns versos a propósito: “Queixa-se da fortuna um descontente, / Outro da sua estrela, outro do fado, / Outro da sorte, e sempre um desgraçado, / encontra desabafo no que sente. // Algum cuida que o mal é contingente, / E pragueja do acaso”<sup>1247</sup>. Ou quando o sentimento de culpa se transfigura em impotência: “Nem há força no mundo contra o Fado”<sup>1248</sup>.

Acontece com este poeta algo de semelhante ao que acontece com os outros poetas seus contemporâneos, e que é o facto de que a pressão biográfica estilhaça qualquer presunção neoclássica de rigor ao nível da prossecução de modelos académicos, mas que também não reorganiza os materiais poéticos para uma orientação moderna ou inovadora. Mais uma vez a escapatória para as contradições é regressiva ou então na pior das hipóteses, reorganiza em torno da voz do poeta um amontoado sem nexo de vários paradigmas tratados de uma forma que como salienta Miguel Tâmen roça a insignificância.

---

<sup>1243</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 161.

<sup>1244</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 165.

<sup>1245</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 249.

<sup>1246</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 170.

<sup>1247</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 170.

<sup>1248</sup> Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 174.

E assim neste deambular pelos velhos paradigmas temáticos tanto se pode compor um *carpe diem* com o sarcasmo jocoso que lembra o culteranismo barroco<sup>1249</sup>, como se pode cultivar uma glosa camoniana sem inovação nem préstimo, salvo o facto de que evidencia uma completa impotência para superar a retórica maneirista, como no soneto “Amor, é um arder, que se não sente”<sup>1250</sup>.

E aquilo a que se poderia, por má tentação, chamar de «pré-romântico» é apenas o culto barroco de uma linguagem que de tão disfórica nem deveria alimentar outras leituras: «bárbaro rochedo», «medonhos precipícios», «fúnebres indícios», etc. Definição de um *locus horrendus* tão óbvio que dispensa comentários.

Mas a própria temática é muitas vezes genuinamente barroca como é o caso da mudança, que alimenta do princípio ao fim o soneto da página 120, ou o tema do engano e do desengano no soneto I.123 ou no soneto I.152<sup>1251</sup>. E vale a pena aqui mostrar a assunção do jocoso e do picaresco, que me lembra alguns poemas do barroco hispânico: “Deixa Amor, deixa as Musas, e somente / Do ilustre Baco o corpo à boca arrima; / Pois alegre a quem vive descontente. // Ama a virtude; mostra-te prudente, / Toma tabaco, fala à tua prima”<sup>1252</sup>. E que dizer de poemas onde se fala de trutas, perdizes, de coelhos, num contexto rural em que agora o *locus amoenus* é consolador.

O grande soneto da vida retirada em Paulino é o soneto 158 do segundo volume: “Longe da Corte, e nisso afortunado / Vive alegre um Pastor sobre uma serra, / (...) Vive feliz sem ter de quem se esconda”<sup>1253</sup>.

Reis Quita praticou a écloga, já se sabe, e ela favorece ou pode favorecer dois *topoi* clássicos: o retiro e a idade de ouro.

O poeta pratica uma ideia muito interessante que pode ajudar a compreender a sua concepção de vida retirada e que é o facto de considerar que os próprios deuses se retiraram um dia para a celeste habitação, e assim “fugiram / Do contágio dos vícios temerosos”<sup>1254</sup>. A perspectiva será assim marcada por este vincado ascetismo, no sentido em que a fuga, é uma fuga do mundo porque este é dominado pelo mal. Mas o bem dominava em toda a parte no tempo da idade dourada, tempo antigo, venturoso. Esse era portanto o tempo avesso aos vícios: “a vã cobiça / Não abrasava os campos assolando / O mísero sustento

---

1249 “Desfruta o tempo: e tem por aforismo; / Que o gosto é fugitivo, a sorte escassa. // Engolfa-te de amor no doce abismo; / Busca o prazer; a vida alegre passa; / Logra-te enfim; que o mais é fanatismo”, in Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 46.

1250 Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 84.

1251 O desengano, a vaidade, a ambição, etc., in Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 182.

1252 Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 153.

1253 Paulino António Cabral de Vasconcelos (Abade de Jazente) [*Poesias*], in Tamen 1985: 416. A ênfase do escondimento tem sempre uma conotação epicurista. Exprime medo relativamente à vida social. O misantropo é epicurista neste sentido.

1254 Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 61.

dos Pastores”<sup>1255</sup>. Pelo contrário vivia em plenitude a «cândida inocência». A clivagem é estabelecida entre o campo e a cidade, e esta representa a corrupção dos bons costumes. O poeta refere-se no Idílio VI ao retiro do sábio Córídon, ou seja Correia Garção, o fundador da Arcádia, e através dele entrevê os benefícios da vida retirada: “Lá no vale da fonte<sup>1256</sup> se divisa / De Córídon a choça rodeada / De altos loureiros enredados de hera, / Que tu, Inverno, destruir não podes. / Por entre o colmo lança o fumo leve. / Ah sábio Córídon que em doce abrigo / Ao amigo calor de um brando fogo / Gozas da paz, que habita com o justo! / (...) Ah quem pudesse, Córídon amado, / Ir gozar do teu Canto deleitoso!”<sup>1257</sup>.

A exaltação do retiro aparece em todo o lado a partir do momento em que o poeta enfatiza as delícias campestres e as virtualidades ociosas da vida pastoril aqui e ali reforçada pela cedência à pertinência geórgica do *beatus ille*. Uma vez ou outra a referência ao retiro é explícita como quando diz: “Albino Cidadão destro na lira, / De perjuros Amores maltratado, / Às amenas florestas se *retira*, / Por fugir a seu triste e duro fado. / *Ali busca entre os rústicos Pastores*, / Com prazeres e jogos inocentes, / Do peito suavizar as cruas dores”<sup>1258</sup>.

Mas o resto do poema é ainda mais relevante apesar de menos explícito pois mostra todo a riqueza ideológica da bucólica e reúne num lance mediocridade, retiro e felicidade:

“Ali as maravilhas contemplando, / Que a Natureza próspera e fecunda / Está nos férteis campos debuxando, / Como encantado exclama o triste Albino: / “Cidade populosa! Vãs grandezas! / Áureos, duros grilhões, com que o Destino / tem dos cegos Mortais as almas presas! / Centro de vis astúcias, vis enganos, / Inimigos da Paz e da inocência, / Que me feriam com tão graves danos! / Fugi falsas imagens da opulência! / Fugi de experimentados pensamentos, / Sumptuosos, soberbos frontispícios, / Eternos e marmóreos Monumentos, / Aras de atropelados sacrifícios! / O cobiçoso em pompas engolfado, / Contente vos habite, que eu procuro / O rústico tugúrio, o ameno Prado. / Aqui, de vis insídias me asseguro / Que a fé sincera, a cândida virtude / Foge dos áureos tectos, e tranquila / Mora em pobre choupana, em peito rude. / (...) / Aqui não tecem pérfidos enganos / (...) / Assim dizia Albino, nos prazeres / Da frugal vida rústica embebido”<sup>1259</sup>.

O retiro é exclusivamente *fugere urbem*. O campo e o retiro oferecem o que a cidade justamente nega: paz, felicidade, virtude, simplicidade, modéstia e até uma protecção mais segura a favor da fé.

Também o Idílio XIX toca a problemática da vida retirada através do elogio da vida pastoril. A elaboração de um modelo de retiro resulta mais de um elogio do lugar, promovendo-se uma eutopia que converge com o bucolismo e que de resto lhe é congénere:

“Vives lá nos teus campos retirado, / Porém contente, livre e sossegado. / Mas cá entre os Pastores deste prado / Ainda o coração de mais rudeza / Sabe encobrir o ânimo malvado / Com o véu da fingida singeleza; / Tudo é lisonja, tudo fingimentos; / Aqui não há sinceros pensamentos. / Não sei de que isto vem; talvez que seja / Porque sempre lhe está do povoado / Soprando o bafo da maligna Inveja, E tanto se adianta este uso errado, / Que se aqui algum há sem ser fingido, / Dos outros é em menos conta tido. /

<sup>1255</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 114.

<sup>1256</sup> A Fonte Santa onde Correia Garção procurou no fim da vida paz e repouso e afastamento do bulício urbano e da corte.

<sup>1257</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 145 e 146.

<sup>1258</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 169 e 170.

<sup>1259</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 170.

Feliz tu, que por entre os arvoredos / Só vês do rio as águas cristalinas, / Que retratando estão altos rochedos, / Guarneceados de musgos e boninas”<sup>1260</sup>.

Na continuidade do idílio o poeta desconstrói a artificialidade própria da vida pastoril dos Arcades a quem manifestamente se dirige o poema. Tudo não passa de retórica própria do género, mas o poeta afirma-o no próprio corpo textual do poema. O resto, bem o resto dispensa comentários uma vez que já explicitarei reiteradas vezes as linhas com que se cose o dispositivo. Para lá da condenação das pompas, das grandezas e da opulência em que se tinha esmerado o idílio anterior agora esmera-se o poeta na condenação, que também já vem de trás, das astúcias, dos enganos, dos fingimentos e sobretudo da maligna inveja. Já desenvolvi o suficiente a lógica apolínea e cristã deste tipo de condenações.

O lugar eutópico por excelência é, atendendo à religiosidade do poeta, o lugar “onde eternamente o bem se goza”<sup>1261</sup>. Mas o que faz a superioridade desse lugar entronca contudo num tópico barroco, uma vez que resulta do facto de que aí se vive “sem mudanças da sorte estar temendo”<sup>1262</sup>. O retiro em que se encontra a paz completa é transcendente e só a morte o pode promover. A lírica de Quita mostra a pulsão quietista e o desconforto por tudo o que representa agitação, inquietude. O bucolismo de Domingos dos Reis Quita exprime a sensibilidade própria do poeta, melancólico e muito sensível ao ambiente social conflituoso. A pulsão pela paz e pela tranquilidade é constitutiva do modo como o poeta se procurou defender da conflitualidade social que temia. E é por isso que Quita era sensível ao retiro mais radical. Só a morte põe fim ao inferno da conflitualidade. Há portanto a intuição de que a vida social, onde se perde a serenidade e a paz, favorece a corrupção mesmo naqueles que lhe são hostis. A vida social, pela sua natureza, corrompe e perverte e acumula mazelas de que a pessoa de bem e virtuosa se deve purgar. O retiro pode ser purgativo. Num soneto Quita afirma: “Caminhante, se queres resistência / Fazer às ímpias forças do pecado, / Entra aqui, que este bosque é consagrado / À imagem da escarnada Penitência”<sup>1263</sup>.

Purgativo e penitencial. É ideia que se defende na introdução deste capítulo do retiro como processo de esvaziamento que visa terapêuticamente libertar dos males. Os males, os vícios, esses, penetram na alma mesmo que haja resistência. É da natureza da vida social e é da natureza humana em geral esta permeabilidade ao mal. O que em Quita permanece barroco estimula um pessimismo da aparência que subordina o problema do mal à instabilidade.

---

<sup>1260</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 178.

<sup>1261</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 210.

<sup>1262</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 210.

<sup>1263</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 246.

Por tudo isto o retiro em Alcino (Quita) é solidão obstinada: “Outro alívio minha alma não procura / Mais que a solidão a todo o instante, / Ali as horas passo vacilante / No roto seio de uma penha dura”<sup>1264</sup>.

Mas, e volto a insistir, a solidão só pode ser purgativa se a ela se associar a eutopia do retiro. E é por isso que ao longo da obra Domingos dos Reis Quita não se cansa de exaltar os lugares, “Os verdes prados, as umbrosas selvas”<sup>1265</sup>, e nada melhor para essa exaltação que considerá-las “habitação dos deuses”<sup>1266</sup>. Porque à vida dos deuses está associado justamente o que Quita considera decisivo, a paz, a tranquilidade, a primavera eterna, o *locus amoenus* onde se pode viver em plena serenidade. Já o disse, mas insisto na ideia de que o que mais perturba Alcino é o perigo da perturbação, a ruptura com a paz interior, com a tranquilidade. O retiro possui muito da *lathe biosas* epicurista através da qual o poeta possa atingir um estado de completa ataraxia, tal como é próprio dos deuses. E daí que se promovam os lugares celestiais, olímpicos, puramente eutópicos, e daí também que se promova a felicidade como resultado de uma purga. A instabilidade, a perturbação, a intranquilidade representam o mal. É desse mal que o poeta se deve purgar. O retiro em Quita é *fugere urbem* mas o *fugere mundus* é o arquétipo de referência, aquilo que se visa em última instância. O ascetismo que a fuga promove e que a fuga subentende não é uma vocação religiosa nem uma vocação moral, é antes a consequência de um pavor social que estimula a viver escondido. O ascetismo é uma estrutura defensiva tal como em Epicuro. Aquilo de que os estóicos afirmavam ser uma pulsão feminina, uma recusa à resistência. De facto, numa palavra, uma fuga. Todo o psiquismo de Domingos dos Reis Quita estimula a desistência, a fuga. Quita é o contrário de um estóico e conquanto exalte algumas das preocupações dos estóicos e anseie a muitos dos objectivos estóicos, jamais propõe as fórmulas da medicina estóica. Nem resistência, nem impassibilidade, nem apatia. O poeta cabeleireiro jamais poderia ou seria capaz de aspirar ao objectivo da autarcia estóica, da *maîtrisation de soi*. É demasiado frágil, e assume-o. À fragilidade ontológica, que é expressão do que do barroco ainda está nele, ele acrescenta uma fragilidade ôntica, de criatura sensível, melancólica, triste e insegura.

E a pulsão pelo retiro é de tal ordem poderosa, é tal o desconforto social do poeta em meio social e mundano, que chega a fazer a apologia do retiro dentro do retiro, como na Cena II do Drama Pastoral Licore. De facto Amintas vive retirado. É essa a sua condição, mas a rejeição de Licore leva-o a projectar um retiro, um meta-retiro, agora no entanto em lugar menos eutópico, e onde o retiro tem o sabor de uma expiação: “No retiro das mais desertas brenhas / Irei passar os meus amargos dias, / Onde aos humanos

---

<sup>1264</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 260.

<sup>1265</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 291.

<sup>1266</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 291.

olhos escondido / Em gemidos e lágrimas exale / O coração magoado”<sup>1267</sup>. Retiro do retiro, mas o horizonte espiritual do retiro que a todos subsume tipologicamente é repouso absoluto, quietude, serenidade total, fim completo e definitivo para as contradições sociais. Enfim há uma atracção por *thanatos* na poesia de Domingos dos Reis Quita, curiosamente conseguida através de expedientes retóricos e lexicais onde jamais se cultiva o registo disfórico ou o *locus horrendus*. É tal o anseio de paz e serenidade, é tal o desejo de pôr cobro a toda e qualquer perturbação, que se percebe que só a morte pode corresponder a este anseio.

Toda a obra de Correia Garção é fiel, como aliás já analisei, ao espírito apolíneo da mediania medíocre e neste enquadramento o culto do retiro não lhe acrescentaria nada. É verdade por outro lado que Garção ele-mesmo se retirou para a Fonte Santa onde viveu os últimos anos da sua vida, desiludido com as Arcádias que fundou ou ajudou a fundar. O seu modelo de retiro foi a sua própria vida. Compreende-se que não tivesse necessidade de o promover ideologicamente e que as referências ao retiro na sua obra tivessem um carácter essencialmente realista e factual, como é o caso da ode XXI, de todos o mais emblemático, em que diz “Não lhe invejo a fortuna, pois me basta / Passar a curta vida retirado / Na Fonte Santa, ao som da clara veia / Urdindo novos versos”<sup>1268</sup>.

Se se esmera a fazer a apologia da vida campestre explora antes o tópico temático do *beatus ille* horaciano. E aí sim tal como na exaltação da vida modesta e mediana alcandora-se a um certo proselitismo: “Oh mil vezes o que encerrado / Entre baixas paredes / O tormentoso Inverno alegre passa; / Que de um pequeno campo, / Que ele mesmo cultivava; se alimenta / Apascentando as vacas, / Que da mão paternal somente herdou”<sup>1269</sup>. No entanto está-se ainda muito longe do proselitismo gnómico ou sentencioso, mas antes e apenas na presença de uma sedução implícita através da insinuação exclamativa. É a interjeição que promove o modelo através do recurso pragmático a um enunciado expressivo. Ela possui retoricamente um poder de sugestão.

---

<sup>1267</sup> Domingos dos Reis Quita [*Obras completas*], in Fontes 1999: 297.

<sup>1268</sup> Pedro António Correia Garção [*Obras completas*], in Saraiva 1958: 143.

<sup>1269</sup> Pedro António Correia Garção [*Obras completas*], in Saraiva 1958: 155.





**V. A ideia de felicidade e o pensamento ético-jurídico da protomodernidade.  
Felicidade pública e bem comum.**

“Debalde pretende o homem fazer a sua felicidade sobre a terra, se ele não trabalha para o bem da sua espécie, e se desliga os interesses individuais, e presentes dos interesses da espécie e futuros”. [Vicente Pedro Nolasco da Cunha, *Teleologia ou finalidade do homem. Poema físico-moral*, p. IV].



## V. 1. Introdução a uma problemática. O nó de articulação dos saberes proto-modernos. Lançamento da pedra angular da modernidade.

O que torna o tema do direito natural incontornável é que as premissas éticas sobre as quais repousa, associadas a uma propedêutica antropológica, que sempre lhe subjaz, impuseram a reflexão do jusnaturalismo, no quadro do pensamento moderno, como uma espécie de rótula interdisciplinar. De facto, a reflexão jusnaturalista fez convergir uma reflexão sobre o ser físico, ético e jurídico, com inevitáveis implicações ontológicas e metafísicas. O direito natural desempenha, na proto-modernidade, o papel de *pivot* para todas as reflexões éticas, morais, sociais e políticas.

E só posso reiterar o que Otto Gierke disse lapidarmente: “The intellectual force which finally dissolved the medieval view of the nature of human groups was the Law of Nature”<sup>1270</sup>. Quer isto dizer que a grande força corrosiva do holismo medieval, ou se se preferir da metáfora do corpo, foi o direito natural moderno. Mas este autor acrescenta algo mais, e que é muito do meu agrado: “In opposition to positive jurisprudence, which still continued to show Conservative trend, the natural-law theory of the State was radical to the very core of its being”<sup>1271</sup>.

O que este texto também quer dizer é que, muito simplesmente, não foram as correntes positivistas do pensamento jurídico quem conduziu o processo de secularização radical do direito e do estado. A alteração operada pressupõe uma artificialização global e radical do fenómeno social assim como da invenção das suas estruturas legais e políticas. A heteronomia que subsiste nas correntes positivo-voluntaristas é um elemento estranho à nova ordem. Por outro lado, o autor quer dizer outra coisa e essa também de radical importância: é só quando o homem, ao mesmo tempo que reconsidera o

---

<sup>1270</sup> Gierke 1958: 35. A teoria política do direito natural assenta em dois pilares, essenciais e inseparáveis, a existência da sociedade (*societas civilis*) e a existência de um poder soberano (*summa potestas, majestas, summum imperio*, etc.). A função do poder é assegurar um fim comum. Na modernidade esse fim comum será a felicidade pública. É a ideia de soberania que se tornará dominante na concepção do estado moderno, até porque a ideia de sociedade é partilhada com outras formas de associação. “The word ‘sovereignty’ becomes something in the nature of a magic wand, which can conjure up the whole sense and content of the State’s general power. (...) From the quality of being the ‘supreme’ earthly authority [i.e. the quality of being simply the highest authority], there is deduced the whole of that absolute omnipotence [i.e. the quality of being the only authority, and therefore unlimited and all-powerful] which the modern State demands for itself”, in Gierke 1958: 41. Foi esta concepção monopolista do poder e da soberania do estado que destruiu progressivamente o papel dos outros «colégios» e «corpos». A história desta problemática evolutiva através da análise das obras de autores como Bodin, Althusius, Suarez, entre muitos outros encontra-se em Gierke 1958: 62-92 (Secção V do Cap. I). O essencial para mim é que a erosão progressiva dos «estados» remanescentes da cultura medieval e a sua substituição imparável pelo poder do estado, representou mais uma poderosa machadada no holismo medieval e antigo e a emergência de um poder criado artificialmente, logo secularizado, minando também no plano político a fundamentação heterónoma do poder de base metafísico-religiosa. Gierke salienta esta articulação quando sugere que “when the idea of a Social Contract was emphasised, and the sovereign State was directly based on the conclusion of a contract between individuals, the tendency became even more marked to relegate any corporate articulation of the State to the sphere of mere positive law”, in Gierke 1958: 64. Pelo contrário, todos os autores que, situando-se numa linha de orientação religiosa ou romântica, valorizam a organicidade das instituições, rejeitam a lógica artificial do estado moderno e portanto do direito natural moderno e não dispensam a lógica dos corpos e dos estados (ordens). “Any thinker who considers the historical sequence of development which runs through familia, collegium, corpus, universitas, civitas and imperium, and who refuses to believe that a commonwealth can permanently exist sine caritate et *amicitiae*, will never approve the views of those who treat all corporate articulation of the State as something that may be dispensed with”, in Gierke 1958: 65.

<sup>1271</sup> Gierke 1958: 35.

universo legal, coloca o problema do estado, ou seja do poder, é que está, de facto, a lançar as bases para uma radical secularização.

Antecipando-me a desenvolvimentos posteriores atrevo-me a considerar que foram as ideias de pacto e de contrato, colocadas de uma forma totalmente artificial e laica, que introduziram o elemento dinâmico de desgaste relativamente a todos os organicismos e corporativismos anteriores. Pela primeira vez o problema do homem e das suas instituições é colocado à margem de qualquer vocação intrínseca (baseada numa natureza humana idealizada) que curiosamente por essa via a tornava mais transcendente e muito menos imanente, e passa a ser colocado antes como resultado de uma decisão esclarecida e determinada pelas suas faculdades naturais, razão e vontade. O fim do holismo é o fim do último escoramento social em que a heteronomia metafísico-religiosa fixava ainda os alicerces da sua fundamentação. Quero dizer que as estruturas terrenas ou mundanas, apesar da sua evidente agregação ao universo secular, mantinham um suporte transcendente e uma legitimação última também transcendente pela via da intrínseca sociabilidade, do apetite social, dos instintos naturais da solidariedade, da benevolência e da fraternidade, atribuídos facilmente a Deus através da sua criatura.

Em última instância era a metáfora do *logos spermatikos*, que fundamentava a participação divina nas criaturas. O direito natural moderno vai aos poucos corroendo esta lógica filiativa. É compreensível que à medida que se for acentuando o carácter artificial das obras do homem ele se afasta de Deus, através de um caminho no entanto ínvio, o caminho da desnaturalização.

A história das ideias faz-se sempre num campo minado, minado pelos conceitos que cada época escolheu para se fundamentar, e ainda pelos conceitos que os «partidos» em confronto escolheram para as suas próprias trincheiras. A desnaturalização só se tornou perigosa e mesmo deletéria para a fundamentação metafísico-religiosa porque a apologética cristã tinha escolhido o campo da naturalização para reorganizar a sua estratégia defensiva.

Deus é o criador da natureza, onde toda a sua infinita inteligência se manifesta na expressão da grandiosidade e perfeição da sua obra, e o homem é um elemento entre muitos outros nesta natureza cósmica e global, um elemento especial é certo, mas um elemento. Deve o homem plasmar o seu direito e as suas instituições pelo modelo, divino por excelência, da Natureza. Quando o homem entra em rota de colisão com a Natureza, mostrando as múltiplas faces de uma outra natureza, a sua, e por essa via desata a construir formas de comportamento, formas de organização social e política donde a Natureza desaparece enquanto modelo de referência, soa naturalmente o sinal de alarme.

Eu não penso que o direito natural moderno tenha aparecido no horizonte da modernidade, vindo do nada, e que tenha começado de repente a causticar a tradição. Penso antes numa revolução global onde

o direito natural desempenhou o papel de elemento mais activo<sup>1272</sup>. Mas há uma razão de força para pensar assim. É que eu penso que é a componente antropológica que no seio do direito natural moderno começa o papel de desgaste e de erosão de uma ontologia tradicional para lentamente abrir caminho à erupção de uma nova ontologia. E porque é que eu penso assim? Pela razão muito simples de que todas as obras do jusnaturalismo moderno começam invariavelmente por uma antropologia e por uma antropologia moral. Significa isto portanto duas coisas: que o edifício jusnaturalista assenta em duas propedêuticas, uma, a propedêutica antropológica que quer saber e portanto pergunta pela natureza do homem (quer saber qual a natureza do homem e portanto pergunta pela sua natureza), e outra, a propedêutica antropológica ético-moral, que quer saber face à natureza determinada, quais os caminhos e as orientações que os homens devem escolher, para se realizarem como homens, ou para serem felizes (bem sucedidos) e assim viabilizarem as potencialidades da sua própria natureza. E isto tanto à escala individual quanto à escala colectiva (sociedade, nação, humanidade, etc.)

Ora este trabalho de esburacamento das antropologias e das éticas tradicionais não ocorre sem mais na tradição jurídica moderna, ele começa de uma forma disseminada a ocorrer em todo o pensamento da proto-modernidade até culminar no jusnaturalismo moderno de uma forma sistemática e aí já com consequências sociais e políticas. Mas os exercícios ainda um pouco diletantes, no sentido de não causativos e não pragmáticos, ocorrem por toda a tradição da modernidade. E se eu continuo, mesmo assim, inteiramente de acordo com a proposta de Gierke é porque, de facto, é no direito que esta prática culmina e é aí que produz os efeitos mais consequentes.

Mas para não ficar numa posição de incoerência relativamente ao tema, aqui fica explicada de forma sucinta os motivos pelos quais preferi chamar a este universo de reflexão e análise, não restritivamente de domínio do direito natural ou simplesmente de domínio jurídico-político, e lhe preferi chamar ético-jurídico. Ou seja, porque é que o «ético» aparece numa posição de relevo e porque é que o «político» desapareceu. O «político» porque está sempre implícito na reflexão moderna do direito, o que

---

<sup>1272</sup> Silva Dias não nega a importância do jusnaturalismo moderno, mas coloca-o numa posição subsidiária relativamente aos domínios mais dinâmicos da modernidade. Para ele “Neuton e Locke foram os guias predilectos do século XVIII, mas não se pode dizer que tivessem monopolizado a direcção da cultura. Partilharam-na, de algum modo, com os jusnaturalistas do seu tempo. Simplesmente, o pensamento destes acusa o mesmo nexo geral do Iluminismo, sendo como ele anti-metafísico e anti-escolástico, racionalista, laicista e antropocêntrico”, in Silva Dias 1953: 190. Depois acrescenta que o jusnaturalismo foi preparado por Grócio e pela escola de Cambridge, citando Cassirer em seu abono. Ora, interessa proceder a uma curta redefinição dos factos intelectuais. O iluminismo de Neuton não é o mesmo de Locke. Eu até me inclino para o facto de que sendo Locke um autor importante no advento da modernidade não é um genuíno paladino do ideário das luzes. Se há um jusnaturalismo racionalista, há também um jusnaturalismo voluntarista e não racionalista. Se há um jusnaturalismo antropocêntrico há igualmente um jusnaturalismo teocêntrico. Finalmente se há uma relação de conformidade entre o iluminismo e o jusnaturalismo a verdade é que não há nenhuma situação de continuidade entre o Neoplatonismo de Cambridge e Locke, por exemplo, ou entre o neoplatonismo de Cambridge e Pufendorf ou Hobbes, etc. As linhas de clivagem são outras e o estabelecimento de genealogias é outro também. Há mais incompatibilidade e oposição estrutural entre o Neoplatonismo de Cambridge e autores como Locke ou Pufendorf do que identificação ou proximidade. Mas entre Neuton e o Neoplatonismo de Cambridge há muita familiaridade como se constata através da análise que faço do intuicionismo moral racionalista de Samuel Clarke, epígono do neoplatonismo e membro do Círculo de Neuton, as «*Boyle lectures*».

todos sabemos, até porque é justamente esta injunção que faz a sua especificidade moderna <sup>1273</sup>. A ênfase do ético-jurídico, porque só através da cópula com o universo moral ele contém as suas próprias bases propedêuticas e programáticas <sup>1274</sup>.

E o que a frase de Gierke significa é que foram sobretudo Grócio, Cumberland, Burlamaqui, Wolf e outros autores na linha de um jusnaturalismo de matriz racionalista e intelectualista e ainda em autores de orientação intermédia como Pufendorf e até, parcialmente, em autores acentuadamente voluntaristas como Hobbes ou Locke, quem logrou impor progressivamente a secularização e o fim gradual da heteronomia. O direito de orientação voluntarista fomentou sobretudo os chamados direitos subjectivos e um individualismo moderno onde embora não se tenha desenvolvido com igual intensidade, uma ideia de sujeito autónomo, até pelo seu externalismo ao nível das obrigações, se fomentou a corrupção do holismo tradicional, através da pulverização da ideia de bem comum e de sociedade baseada no instinto ou inclinação social. A ideia de pacto decorre ainda assim de uma racionalização prática dos motivos e das vantagens, e é essa racionalização que é radicalmente secularizante.

Outra das invariâncias deste tema de reflexão é a persistente reiteração da colocação do problema da felicidade, muitas vezes associado, senão mesmo sempre associado ao problema do bem e do mal.

Já o deixei expresso e não meramente intuído, mas devo insistir neste ponto: A ideia de felicidade é uma ideia estratégica que permite funcionar como um verdadeiro barómetro do grau de secularização e autonomia no seio de uma obra ou de um pensamento, embora esta ideia nuclear jamais apareça completamente solta e liberta de empecilhos estruturais. É naturalmente mais do que qualquer outro ideal da modernidade o que se movimenta em águas mais melindrosas, pela sua íntima relação com a cultura religiosa, onde desempenha um papel vital. No entanto o que disse sobre a ideia de felicidade é pertinente para toda a cultura na sua globalidade, embora pense que no âmbito da procura da felicidade se toque o domínio mais crucial.

Quando se passa em revista o balbuciar das ideias ético-morais e jurídicas percebe-se que em nenhuma circunstância se encontra um pensamento totalmente moderno despojado de elementos arcaicos, relevem eles do teleologismo clássico e medieval ou, em contrapartida, de orientações de pensamento inovadoras mas ainda presas de fundamentações metafísico-religiosas constitutivamente heterónomas. Teria uma grande desilusão se esperasse encontrar um pensamento à nossa medida, espectadores que

---

<sup>1273</sup> O que Otto Gierke diz por estas palavras: “The form of expression which the natural-law theory of the State assumed, and which was destined to control the course of future thought, was due to the intimate connection established, from 1570 onward, between legal philosophy and political theory. It is true that, at first, the State was only incidentally mentioned in the works which dealt with the Law of Nature. But the ecclesiastical writers on Natural Law, who generally belong to the Jesuit or the Dominican Order, are already (in the sixteenth century) constructing a system of political theory which is based entirely on the law of Reason”, in Gierke 1958: 36.

<sup>1274</sup> “Si hay un hilo conductor que mantiene unidos a los iusnaturalistas y permite captar una cierta unidad de inspiración en autores que difieren bajo otros muchos aspectos, es justamente la idea de que es posible una «verdadera» ciencia de la moral”, in Bobbio 1991: 78.

somos agora de uma realidade que tornou os balbucios setecentistas, ultrapassados, o que tornaria as suas hesitações incompreensíveis e as suas ousadias tão frustes. Se não se for para esses textos com expectativas exageradas e insensatas, poder-se-á perceber melhor o alcance de tão profunda mutação intelectual, quer no domínio do direito quer no domínio ético-moral, assim como apreciar o peso relativo das *nuances* estratégicas.

Intencionalmente ou não as arremetidas contra o edifício tradicional foram deitando abaixo as ameias, num trabalho de erosão que levou tempo e para o qual desempenharam papel insubstituível todas as arremetidas. Eu terei tendência a valorizar o que nessas investidas comporta uma revalorização dos elementos secularizantes, do incenso da razão, teórica ou prática, da promoção da autonomia, independentemente do corpus ideológico que as utiliza como armas e finalmente em que circunstâncias e ao abrigo de que estratégias elas são utilizadas. Não há um corpus eficiente, não há uma estratégia decisiva, o efeito global de erosão (arruinamento, desconstrução, desabamento, corrupção, desgaste, desmoronamento), deu-se a partir de avanços e recuos, corporizou-se nalguns pontos de obras que noutros pontos mostravam uma estreita colaboração com o modelo que sobrevivia e um conformismo decepcionante. Não faz muito sentido voltar Hobbes contra Grócio, ou Pufendorf contra Wolf, ou Samuel Clarke e Thomas Reid contra Hutcheson, ou Cudworth e Shaftesbury contra Locke, ou Cumberland contra Cuverwell, ou Burlamaqui contra Barbeyrac ou ainda Holbach e Helvétius contra Rousseau ou Voltaire, etc. Porque em todos estes autores e nas suas respectivas obras brilhou uma acendalha atirada contra a tradição.

Se o que seduz em Cumberland é, na sua oposição sistemática a Hobbes, o internalismo empírico—naturalista em que se enquadra, isso não nos pode impedir de reconhecer que globalmente o pensamento de Cumberland está ainda minado por um organicismo de fundo e que face a ele o *Leviathan* de Hobbes é infinitamente mais moderno, mesmo se o externalismo voluntarista em que se fundamenta a obrigação moral seja um elemento de heteronomia que, em minha opinião, o empobrece.

Se seduz em Clarke, por exemplo, o papel relevante que a razão desempenha na construção do seu edifício moral e se, portanto, a sua clara filiação no intuicionismo moral com base na razão elucida sobre uma aptência secularizante, já o pouco interesse dado à razão prática e à autonomia do agente no plano dos motivos, colocando-o nesse plano no domínio do externalismo relativamente às motivações, poderia desiludir. Mas não se deve confundir este externalismo relacionado com a inexistência de um *practical reasoning* ao nível da motivação, com o externalismo que em Locke imputa a moralidade à positividade das leis com os concomitantes prémios e castigos de clara matriz puritana e, portanto, em última instância, na linha da tradição lútero-calvinista. É que Locke é justamente um dos autores em que o internalismo autonomista ao nível da acção se encontra melhor definido.

Mesmo assim, e correria o risco de um puro eclectismo argumentativo, eu penso que há uma linha de orientação que, embora desdobrada segundo um esquema policentrado e polivectorialmente orientado, se coaduna melhor com a tendência daquilo a que se chama por conveniência e genericamente de *Aufklärung*. Revalorização:

- a. da razão, tanto teórica quanto prática «comme la suprême puissance de l’homme»<sup>1275</sup>,
- b. do internalismo a todos os níveis: da motivação, da acção, e da fundamentação última da obrigação,
- c. da secularização,
- d. da autonomia, da autonomia da razão, do sujeito e da vida moral, social e política,
- e. da emergência do indivíduo mas sobretudo do sujeito. Sujeito, quer dizer, subjectum, fundamento da norma mas também sujeição à norma. O sujeito é o indivíduo que se submete voluntariamente à norma que ele próprio construiu.
- f. da recolocação da ideia de um progresso global e não de um progresso «comme une simple extension du savoir, comme un progressus in indefinitum», ou seja, de um progresso global contra um progresso quantitativo, simples somatório de progressos empíricos, dispersos, etc. Em síntese, de um progresso unitário «en dehors de toute fin particulière»,
- g. da recolocação do problema do recurso à autoridade ou à sua crítica, à verdade revelada ou à verdade construída, etc.
- h. enfim de um reforço da trajectória de afirmação do humanismo.

---

<sup>1275</sup> Pode parecer presunçoso, mas tenho como adquirido que todas as reinterpretações da *Aufklärung* centradas na crítica da razão, como é o caso das perspectivas da Escola de Frankfurt e de Michel Foucault, ambas já subsidiárias da leitura proposta pela metafísica heideggeriana, entre muitas outras, estão estruturalmente erradas, porque exacerbam o papel da razão ou seja justamente da faculdade que começou a perder influência logo nos alvares do Iluminismo. Assim o que diz Ana Cristina Araújo: “Theodor Adorno e Max Horkheimer (...) Na célebre obra *Dialektik der Aufklärung* (1947), os dois filósofos alemães interrogam-se sobre os efeitos demolidores do culto da razão. Em seu entender, o «desencantamento do mundo» provocado pela confiança cega na racionalidade do homem e pela sobredeterminação da ética à lógica totalitária do conhecimento teria conduzido à «auto-destruição da *Aufklärung*»”, (in Araújo 2003: 12), não me parece adequado à reinterpretação que proponho. A destruição da *Aufklärung* deve associar-se, pelo contrário, à perda de influência da razão, logo nos alvares da Filosofia das Luzes e, em particular, da razão teórica. A substituição de uma ideia de progresso globalmente humanista centrada na razão teórica emancipadora e fomentadora do sentido da autonomia, por uma ideia de progresso meramente empiricista centrada no sentido estreito da utilidade e no pragmatismo material ancorada de resto numa atitude ética e metafisicamente heterónoma, é que deve ser responsabilizada pelo colapso precoce da aventura libertadora da *Aufklärung*.



## V. 2. Os domínios do Eu.

É para mim um ponto assente que toda a investigação sobre o advento da modernidade deve começar por um amplo excursus sobre a reflexão moral. Eu diria que foi isso que os próprios autores dos finais do século XVII e século XVIII fizeram. E se colocaram como prolegómeno uma prévia investigação sobre a natureza do homem isso aparece de algum modo como tautológico uma vez que nos séculos XVII e XVIII a natureza do homem e a sua natureza moral são, pode-se considerar, a mesma coisa. Isso mesmo se depreende da questão, «What is the role of life?» pergunta nuclear que Joseph Butler fazia logo no prefácio aos seus *Fifteen sermons* proferidos na Rolls Chapel em 1726.

Perguntar pelo papel da vida é perguntar pelo seu sentido, e pela finalidade do homem dentro desse desempenho, jogando com o duplo sentido de *papel*. Mas querer saber o papel, o objectivo, o sentido enfim da vida humana é avançar para a discussão dos pressupostos de uma antropologia fundamental, que o mesmo Joseph Butler disse consistir no lançamento de um olhar prescrutador «to the inward frame of man».

Acontece que procurar as fontes do eu, ou do ser, *Sources of the self* como lhe chamou Charles Taylor, não significa procurar uma fonte, porque na modernidade, pela primeira vez, ao contrário do que aconteceu no pensamento clássico ou no pensamento medieval não há uma fonte, seja ela cosmológica, religiosa, ou mesmo humanista no sentido clássico e renascentista do termo.

O Eu da modernidade aparece no seio de um processo e é o resultado de um complexo de aporias existenciais e filosóficas, e ainda o é nos nossos dias. O eu da modernidade é ao mesmo tempo uma interrogação e as múltiplas tentativas não para responder a essa interrogação mas para a alimentarem. Trata-se portanto de um processo aberto que não visa nunca a unidade. É irónico que podendo acusar-se a modernidade de se reduzir a um processo teleológico e escatológico ou, se quisermos, à secularização das teleologias e escatologias arcaicas, o que melhor a caracteriza é o modo como posterga e arruina todas as teleologias e todas as escatologias, ao mesmo tempo que parece sucumbir ao fascínio que elas representam. Pelo caminho o homem da modernidade foi obrigado a inventar ou a reinventar alguns conceitos, como autonomia, liberdade, indivíduo, pessoa, sujeito, etc.

A polarização tipicamente moderna, bem desenvolvida por Baudelaire a propósito do fenómeno artístico, e bem conceptualizada por Koselleck, em torno do par eterno / efémero, aniquila ao mesmo tempo a neurose do efémero e a tranquilidade do eterno, de tal modo que a modernidade é teleológica sem ter um fim e é escatológica, mas na perspectiva de que a dimensão escatológica está sempre adiada. De facto, as metanarrativas apocalípticas ou as utopias orientadas para fins felizes já não são modernas, uma vez que desistiram da angústia que a modernidade transporta consigo e, desse modo, são portanto formas

desgarradas de desistência, destroços que a modernidade deixou e deixa pelo caminho e que o anjo<sup>1276</sup> vê, apenas porque viaja de costas em direção ao futuro.

Talvez porque o anjo se divida entre a antevisão dolorosa do futuro e a visão não menos dolorosa dos destroços, coabitam sempre em cada época moderna, e por maioria de razão no advento da modernidade, duas atitudes intelectuais paradigmáticas, uma que corresponde à resignação e outra que corresponde à insatisfação que é a própria essência da modernidade. Isso também corresponde à modernidade posterior. À nossa. A pós-modernidade ao escolher como alvo dentro da modernidade aquilo a que Lyotard chamou de metanarrativas errou o alvo, dirigiu-se para o que a modernidade oferece como evidência mas não para o lado oculto da cultura moderna, o lado mais íntimo que é o mais verdadeiro. A modernidade nunca é uma resposta. A modernidade é sempre uma pergunta com resposta adiada.

Ao romper com a circularidade do mito do tempo, mas também com a sua linearidade previsível, ao resolver o enigma dos labirintos através não da experiência vivida mas da razão, instrumento artificial e desublimado, a modernidade conduziu a humanidade a um processo sem fim, onde, dizem, a própria ideia de sujeito e a sua centralidade se arruinou e onde a própria hermenêutica do fim confere ao ser nostalgia ou desespero. A modernidade é niilista porque esgota o sentido, através de uma inesgotável procura do sentido. É isso que se sente quando se percorre o acervo de textos inaugurais dessa modernidade. Razão tinha Foucault quando afirmava que o Eu da modernidade se dessubstancializa e se torna progressivamente o lugar geométrico das múltiplas formas discursivas. Simplesmente não é essa a sua fragilidade mas a sua força e grandeza. E tenho para mim que esta aventura de desenraizamento radical, ontológico e metafísico, começa onde se enceta esta investigação. E penso ainda que a ideia de felicidade, pela sua profundidade ontológica, está, como não podia deixar de estar, no centro da grande mutação. A aventura ético-moral, jurídica, social e política do homem moderno é indescernível dos desafios existenciais, laicos ou religiosos que se lhe colocaram, e a ideia de felicidade tornou-se naturalmente uma ideia-chave.

---

<sup>1276</sup> Leia-se o anjo através da intertextualidade interdisciplinar que mobiliza Paul Klee e Walter Benjamin.

### V. 3. Os fundamentos ético-morais do pensamento jurídico-político moderno.

O título oferece já uma possibilidade de reconversão de uma linha de orientação intelectual que afirmava não há muito tempo que a escola do direito natural moderno tinha produzido uma verdadeira revolução copernicana no domínio da filosofia moral. Dentro deste tipo de enquadramento problemático, poder-se-ia falar assim de uma metarevolução copernicana. Mas vou deixar isso assim por enquanto. Não é fácil separar o jusnaturalismo das reflexões morais que lhe eram coevas e também não é possível isolar o pensamento moral do que entretanto se produzia no domínio jurídico.

Durante muito tempo ainda, desde Grócio a Kant, não se vislumbra qualquer separação entre a moral e o direito, pelo que o que aconteceu numa zona do continente, mais tarde ou mais cedo, estendeu-se ao continente no seu conjunto. Algumas vezes os elementos dinâmicos e revolucionários eclodiram primeiro na região da reflexão ético-moral outras vezes foi no domínio do pensamento jusnaturalista que se produziram alterações que fizeram estremecer toda a realidade social, política e ético-normativa.

É verdade que o *De legibus* de Suarez e toda a grande produção da Escolástica Peninsular se antecipam relativamente a toda a tradição secularizante e moderna, mais concretamente proto-moderna, de autores como Descartes, Grócio e em particular os *Cambridge Platonists* <sup>1277</sup>.

Por outro lado, a relativa originalidade de Grócio, se bem que muito preso à tradição aristotélico-tomista, apresenta alguns elementos revolucionários e incontornáveis. Estes dois momentos centrados na reflexão jurídico-política justificam a ideia de uma revolução copernicana desencadeada na filosofia moral a partir destas obras inovadoras no domínio jurídico-político. Mas antes de mais, essas obras não estão desligadas de uma reflexão ética e moral, bem pelo contrário, já que todas elas pressupõem uma antropologia moral como propedêutica. E em segundo lugar porque se vai tornando progressivamente impossível estabelecer critérios de prevalência ou anterioridade relativamente às alterações que se vão actualizando.

Eu considero que o sentido maior da revolução em marcha tem como coordenadas três palavras-chave: secularização, humanismo e autonomia. Três e não cinco, onde deveria então incluir individualismo e sujeito porque estas subentendem-se no humanismo, de resto para mim o individualismo moderno só o é se for o individualismo do sujeito e indivíduo e sujeito só valem conceptualmente se forem enformados pela ideia de autonomia que os expressa e de humanismo que os incorpora.

---

<sup>1277</sup> Interessa, ainda assim, ter presente, que a haver uma prioridade, ela vai no sentido dos jusnaturalismos modernos. Haakonssen sintetiza bem, para a tradição britânica a prevalência do ético-jurídico sobre a pura reflexão moral: “The French editions of Grotius and Pufendorf subsequently became the basis for English ones that had significant influence in the English speaking world, especially in Scotland. It was Barbeyrac more than anyone who streamlined the natural jurisprudential debate from Grotius onwards and delivered it to the eighteenth century as a coherently developing tradition, which was the most important modern school of moral thought”, in Haakonssen 1996: 58 e 59.

De qualquer maneira, tenho para mim que só há humanismo porque há uma reflexão centrada no sujeito, sujeito individual autónomo, tão autónomo que pode restringir a sua liberdade, ou parte dela, em ordem à normatividade de que em exercício de pura liberdade inventou, construiu para si mesmo. Ora esta liberdade é o resultado de uma libertação e esta libertação ocorre no complexo ético-moral-metafísico-religioso. Por isso começarei por aí, pela saga da libertação das garras do externalismo metafísico-religioso, no quadro de uma reflexão ético-moral.

Num segundo momento irei aí de novo, embora sabendo que tudo pode ter começado nos domínios jurídicos e políticos e desde logo por causa da questão do poder e da organização civil, mas também para ver quais os efeitos nessa área da reflexão da revolução que se operou a montante, não a montante em termos temporais mas a montante em termos conceptuais.

Sabe-se como todas as ciências sociais se construíram a partir de um trabalho de limpeza, à semelhança do trabalho que se faz em sede de produção de minério, limpando a ganga, as escórias, para que se possa evidenciar o minério em todo o seu esplendor. Ora, é natural que as escórias ético-metafísicas fossem superadas no interior do próprio pensamento moral. Quer dizer, antes de mais. Aí, por maioria de razão, a luta foi difícil, quase titânica, mas uma vez vencidas as resistências mais tenazes, o caminho ficaria seguramente muito mais limpo para o progresso nos domínios especificamente social, político e jurídico. É pelo menos essa a minha interpretação dos factos.

### V. 3. 1. O Neoplatonismo de Cambridge (*Cambridge Platonists*): Benjamin Whichcote, Henry More, John Smith e Ralph Cudworth.

Alguns autores consideram ainda Nathanael Culverwell e Richard Cumberland como pertencendo, senão ao círculo dos *Cambridge Platonists* pelo menos ao ideário neoplatónico<sup>1278</sup>. Embora haja afinidades, maiores no caso de Culverwel, a análise de ambas as obras levou-me a considerar estes autores à margem do movimento neoplatónico inglês.

O Neoplatonismo de Cambridge justifica e exige por si um capítulo diferenciado neste esboço do pensamento ético-moral da protomodernidade, porque penso eu, uma determinada linha de orientação muito frutuosa relativamente à autonomia, tal como eu a entendo, tem nesta escola de pensamento, um momento inaugural, sobretudo no seio da cultura ético-moral e jurídica inglesa. Tenho para mim que autores como Shaftesbury, Wollaston, Balguy, Clarke, Cumberland e até Joseph Butler, manifestam nas suas obras uma dívida expressa relativamente aos *Cambridge Platonists* e sobretudo à sua figura tutelar, ou seja, Ralph Cudworth.

Não quis no entanto evidenciar este autor em prejuízo dos outros membros do círculo neoplatónico, já que se encontram em todos eles não só elementos que culminaram em Cudworth, como alguns elementos estritamente pessoais, mas de grande importância para os autores posteriores, elementos teológico-religiosos desde logo, mas com implicações ético-morais e jurídicas e o pensamento dos neoplatónicos de Cambridge não se compreende desligado do seu carácter apologético e ao mesmo tempo polémico contra a tradição dominante da cultura inglesa na mesma época. Estou a referir-me a uma tradição com duas componentes essenciais, o puritanismo e o empirismo<sup>1279</sup>.

Durante muito tempo estas duas orientações intelectuais andaram desligadas, mas investigações, ia dizer recentes, e em boa verdade não tão recentes assim, mostraram que elas são duas faces da mesma moeda. O empirismo com a sua dimensão naturalista e sensista e o puritanismo com a sua dimensão teologicamente voluntarista (positivista) e integrista adaptam-se muito bem. Esta adaptação pareceria estranha a um leitor desprevenido, mas as análises de Ernest Cassirer e as intuições de Windelband e Eliade, assim como os últimos desenvolvimentos do pensamento de Charles Taylor e sobretudo dos neokantianos franceses, entre seguramente muitos outros autores, dissiparam as dúvidas: O empirismo inglês uniu-se estruturalmente ao que de mais heterónimo e menos humanista se formou na cultura da protomodernidade europeia.

---

<sup>1278</sup> Mas outros consideram o raciocínio inverso: se não neoplatónicos, pelo menos próximos do círculo dos divinos de Cambridge.

<sup>1279</sup> É sabido que a antipatia dos *Cambridge Platonists* por Bacon não era menor que a antipatia por Calvino. A identificação excessiva da ciência com a técnica não podia deixar de chocar o humanismo dos neoplatónicos de Cambridge.

É neste contexto que o pensamento neoplatónico do século XVII ganha uma acuidade insuspeita e merecida. O seu significado intelectual e sócio-político sofre uma metamorfose radical pela contextualização. E não é a primeira vez e não será seguramente a última em que o valor intelectual e até o significado na história do pensamento de um determinado movimento ou autor é obrigatoriamente reavaliado e adquire um significado que a priori parecia não possuir. No limite, pode mesmo sofrer uma torsão de significado. Se não fosse a contextualização, o movimento do Neoplatonismo de Cambridge seria julgado como uma espécie de anacronismo, como aliás faz Cassirer, que a meu ver, não foi ao fundo das implicações que o movimento continha em si do ponto de vista histórico. Ele diz explicitamente que numa época em que dominavam o *Discurso do Método* de Descartes e o *Novum Organon* de Bacon a obra de Cudworth parece um anacronismo. O verbo parecer salva o autor de um erro maior, mas o desenvolvimento da sua tese mostra que Cassirer para lá do génio de ter percebido a legitimidade deste tipo de pensamento, assim como a lógica obscura do pensamento adverso, ou seja do empiro-puritanismo, não logrou atribuir-lhe o valor de que ele era portador.

Eu penso que só hoje estamos em condições de o fazer, hoje, quer dizer, depois da denúncia corporizada na metafísica do sujeito de Heidegger, da crise da razão e da autonomia denunciadas ambas pela Escola de Frankfurt e mais recentemente pela crise global da modernidade e pela emergência de um novo paradigma, mais antropológico e menos sociológico, que a pós-modernidade sublima, ao mesmo tempo que paralelamente uma nova reorientação das filosofias do sujeito procura salvar a razão e o próprio sujeito da morte anunciada que os estruturalismos de toda a ordem lhe urdiram e anunciaram. Por isso hoje estamos em condições de considerar que o neoplatonismo foi tanto um anacronismo como a Escolástica Peninsular havia sido um anacronismo, ou seja, anacronismo nenhum, mas pelo contrário, que este tipo de juízo correspondia ao preconceito de um olhar inquisidor que se colocava à margem da natureza profunda de ambos os movimentos.

Hoje estamos em condições de poder compreender que o Neoplatonismo de Cambridge representou um poderoso esforço para salvar o homem das tenazes da heteronomia mais radical e assim promover uma escapatória humanista e autonomista, que nos seus desenvolvimentos mais consequentes vai conduzir ao humanismo das luzes e até ao próprio coração da autonomia, ou seja a Kant.

As questões jamais se colocaram com este tipo de clareza esquemática, pois de facto jamais os inimigos se afrontam no plano da realidade das suas naturezas mas sempre no plano das suas ideologias transcritas, embora em boa verdade seja sempre a realidade não confessada que é o móbil secreto do antagonismo e da inimizade. Para o puritanismo tanto quanto para o empirismo os inimigos são a especulação e o espírito contemplativo e os valores dinâmicos a salvaguardar contra os inimigos são a acção e, atrevo-me a dizer, o poder. Acção e poder ligados umbilicalmente à prática, ao real concreto e ao progresso daí emergente. Por isso para uns a felicidade está ligada à acção enquanto que para os outros

ela está ligada à compreensão. Sabemos o quanto um conceito como o de compreensão era desagradável aos olhos do puritanismo.

Se nos ativermos apenas à espuma das ideias, à sua aparência imediata, seríamos levados a pensar que a filosofia da natureza dos *Cambridge Platonists* representaria uma regressão. É óbvio que a espiritualização da natureza pode ter consequências funestas para o progresso científico, sobretudo se for levada ao extremo de uma recaída numa espécie de panteísmo organicista, onde mergulhou tanto a renascença como mais tarde o romantismo. Mas em contrapartida, a completa separação, como fizeram os empiristas, entre a ideias de progresso técnico ligado à instrumentalização da natureza e a compreensão racional e autónoma de um sujeito que se constitui em norma e fundamento para si mesmo, pode conduzir o progresso científico a um processo de reificação. Processo esse que aliena simultaneamente a autonomia do sujeito, a sua autocompreensão, e a compreensão global do processo científico pulverizado pela atomização das micro compreensões ligadas à simples amálgama de empiricidades dispersas.

Cassirer afirma que Bacon procede à separação dos domínios do conhecimento e da fé, não para salvar a religião, mas para melhor salvaguardar os domínios dos poderes cognitivos naturais. Ora eu penso justamente o contrário, isto é, que a coligação entre o puritanismo e a experiência com claro desdém pela razão teórica, significou a defesa intransigente dos valores tradicionais da igreja e de uma fé mantida em cânones repressivos, irracionais e arbitrários, e onde os conhecimentos práticos elaborados na prática científica de tipo empírico não constituíam, por falta de um elemento agregador e sistematizador, pensado e reflectido, uma alternativa global ao poder da Igreja. A condenação da razão é a condenação do único elemento que poderia questionar a arbitrariedade, a irracionalidade e a violência repressiva do *infame*. A desvalorização da razão deixa os dois domínios de tal forma separados e incomunicáveis que não é possível a possibilidade de uma *Mathesis Universalis*, essa sim perigosa (preocupante).

Pela razão pode chegar-se à construção de um sistema intelectual compreensivo que integre a ciência e a fé ou que pela sua natureza exclua uma das partes. A possibilidade de o homem pensar à margem dos imperativos estabelecidos, de conferir ao mundo uma lógica e uma finalidade imanentes, de construir (criar) um modelo de mundo e de vida satisfatórios, coerentes, e harmoniosos, no quadro do qual possa resolver as suas finalidades terrenas de realização, de felicidade e de perfeição secularizada, isso sim é que era afrontoso e intolerável, por isso Lutero lhe chamou, a ela a razão, essa grande rameira.

E nem é tanto o perigo que a razão desempenha, enquanto factor de realizações concretas, mas o que ela já significa enquanto prática teórica, enquanto hábito, enquanto crença recorrente e tudo o que nela se coloca, as esperanças, os motivos, enfim o facto de que ela representa a constituição de um novo modelo de vida, de perspectiva, etc. Ela encerra juntamente com o humanismo que lhe está intimamente associado um universo alternativo, um universo do conhecimento e dos saberes, que subentendem um Saber, mas também um universo ético-moral alternativo, onde o homem começa aos poucos a desgastar a

perspectiva escatológica e a começar a construir, mesmo que não deliberadamente, uma espécie de paraíso na terra, pela via da secularização que o simples uso da razão logra por si.

Não é uma questão de intencionalidade, nem de perspectiva, nem de teleologia, o uso da razão gera mundos, o uso da razão desencanta, torna redundantes as escatologias, numa palavra, o uso da razão seculariza, quer dizer racionaliza e humaniza simultaneamente. Não interessa quais eram os objectivos do neoplatonismo de Cambridge, os objectivos teológicos e apologéticos, o que interessa é que a revalorização da razão, que se operou nas suas obras, contra a arbitrariedade irracional, promovia um sentido que era globalmente racionalizador.

Tanto o empirismo como o sensismo, estigmatizados ambos por crenças religiosas integristas, temiam, tanto quanto a Igreja, o poder dissolutor da razão. O poder unificador dos saberes empíricos representava um perigo a que não eram alheios os próprios promotores desse tipo de saberes. Se não fosse assim, a ligação entre o empirismo e o puritanismo, e ela não é apenas um fenómeno inglês, teria sido accidental. Ora eu penso que não foi. De todas as vezes que a Igreja entre os séculos XVII e XVIII se sentiu ameaçada promoveu esse tipo de coligação, digamos assim. Não se trata de uma teoria da conspiração até porque entendendo o fenómeno inconscientemente realizado na época e que só a História das Ideias reconstitui.

Por exemplo, quando Cassirer diz que a desvalorização da razão relativamente ao seu papel no seio do pensamento religioso significava para os *Cambridge Platonists* não um menosprezo de facto pela razão mas uma desvalorização da religião, e esse é que era o perigo, para mim isso não é nada relevante. Concluir que a preocupação dominante é a religião e não a razão é um falso problema e significa tirar uma ilação discutível. No essencial é mesmo falsa. Se para os *Cambridge Platonists* é considerado grave para a religião que se afirme que ela não depende nem precisa da razão, só pode significar a imensa conta em que os *Cambridge Platonists* tinham essa faculdade humana. Seja qual for sentido em que a interpretemos, a valorização da razão, mesmo se ancilar, é sempre uma valorização. Em que conta não tinham os *Cambridge Platonists* a razão se consideravam que a sua ausência representava um empobrecimento da religião, se consideravam, no fim de contas, que a presença da razão nobilitava o fenómeno religioso?

Uma prova, de que o esquema de Cassirer neste ponto é discutível e, que de algum modo mostra que a valorização da razão ocorria por ela mesma e não decorria de um outro pressuposto está, por exemplo, no facto de que o primeiro tutor de Benjamin Whichcote o censurava muito por seguir Platão e Plotino mais do que os evangelhos, e a razão acima do espírito.

É evidentíssimo que está subjacente à valorização da razão pelos *Cambridge Platonists*, ao ponto de a considerarem insubstituível, uma valorização por tudo o que ela significa, por tudo o que ela põe em



marcha, por tudo o que ela promove e desencadeia. Os neoplatónicos de Cambridge são, embora não isolados, pioneiros do processo de emancipação e de autonomia desencadeado pela modernidade.

O próprio mecanismo do poder que está implícito no puritanismo e que se traduz numa absoluta submissão à onipotência divina, está, se bem que invertido, no pensamento do pai próximo do empirismo moderno, Francis Bacon: *The motif scientia propter potentiam* («Knowledge for the sake of power»).

Mas o saber que liberta não é poder, é quase imponderável e de uma insustentável leveza. O saber, em vez de ser um poder, é a expressão de todo o não poder que liberta do poder. Este tipo de saber é a simples expressão da liberdade, da assunção de um espírito emancipador, da proliferação de uma artificialidade que desconstrói todos os centros do poder, e que por isso de uma forma radical emancipa, autonomiza, liberta.

A expressão do poder em Bacon é a contrafação do poder emancipador, porque não emancipa, e como de resto a história do ocidente veio a confirmar esse poder acorrentou, escravizou e tal não aconteceu como resultado de uma perversão. Esta homologia entre o *regnum hominis* e o *regnum deos*, baseia-se afinal nos mesmos pressupostos. Onipotência e redução à neutralidade. Glória de Deus e glória do homem. Na expressão da glória de Deus o homem é reduzido à dimensão de escravo de um domínio cego, autoritário, arbitrário e irracional, o mesmo acontece ao domínio do homem sobre as coisas. Em ambos os casos “it is an absolute will based on power to which faith is subordinated and must blindly submit”<sup>1280</sup>.

É nessa cegueira que consiste uma prática empirista divorciada da razão e da lógica no quadro das quais deveria ser compreendida. Só enquadrada pela razão e pela consequente compreensão a prática empirista faz sentido. Talvez que tenha sido nisto que se tornou o processo emancipador das luzes e da modernidade, mas o projecto inicial das luzes não subsumia razão e vontade nesse poder cego, implícito no empirismo inglês e no puritanismo, como espero vir a provar, sendo que posso já ir adiantando que o projecto emancipador das luzes contemplava, simultaneamente, liberdade e autonomia, e pressupunha no seu ideário complexo, bondade, benevolência, optimismo, justiça e justamente não um progresso cego mas, pelo contrário, um caminho iluminado pelas luzes da razão.

Por outro lado adiantarei também que o fatalismo é um contravalor das luzes, uma vez que ele se opõe a um dos pontos essenciais do seu ideário, e que consiste no sentido do aperfeiçoamento, da perfectibilidade que é congénita ao homem e à humanidade, do progresso a todos os níveis e não apenas no plano material e prático. A redução do progresso aos prestadios é filisteísmo, a concepção global de um progresso para a humanidade é humanismo. As luzes são humanistas, mau grado a sentença de

---

<sup>1280</sup> Cassirer 1970: 70.

Foucault, a todos os títulos muito pouco convincente. Tudo isso será analisado com mais detalhe noutro lugar.

Só para aqueles que viram no poder distorcido da modernidade um poder de salvação consideraram perversa a transfiguração que lhe aconteceu, porque, em boa verdade, o futuro era previsível. O que aconteceu estava latente na própria assunção do saber como poder. Não deixa de ser curioso que estas duas formas do poder continuem juntas nos nossos dias.

A posição dos *Cambridge Platonists* é completamente adversa desta concepção de poder e de domínio. Para os *Cambridge Platonists*, tanto o puritanismo como o empirismo brotam de uma ideia de espírito prático estrito dirigido no sentido do domínio sobre o homem e sobre as coisas. Com alguns séculos de avanço eles conduziam uma luta que finalmente se tornou clara. Uma certa interpretação e uma certa tendência imersa na modernidade do humanismo das luzes conduziu a esta instrumentalização e domínio sobre o homem e sobre as coisas. Há no pensamento dos *Cambridge Platonists* e na sua luta como que um augúrio da história da modernidade.

### V. 3. 1. 1. Whichcote, More, Smith e Cudworth.

“What is contrary to the order of reason, is contrary to the state of nature”. Benjamin Whichcote

Não seguirei os passos da apologética própria dos *Cambridge Platonists*, embora até nessa atitude teológica se desenhe muito bem o sentido do pensamento que interessa mostrar, mas apenas porque isso seria moroso. E portanto estarei mais atento aos aspectos ético-morais em sentido estrito.

No *Enchiridion Ethicum*, More sustenta que a virtude não é um hábito mas um poder e, à boa maneira estóico-cristã, um poder de governo sobre as paixões, situado na parte intelectual da alma, agora à boa maneira platónica. No entanto, depois, cai numa aparente contradição quando afirma que as paixões são anteriores a qualquer deliberação e, desse modo, elas são portanto anteriores ao trabalho racional da *proairesis* (προαίρεσις), e sendo anteriores à razão elas são ainda parte da natureza. Elas são natureza. Se a natureza é obra de Deus, elas vêm de Deus e são portanto inevitavelmente boas, porque toda a criação é boa. Então elas estão de acordo com as leis da natureza. E se as leis da natureza são o murmúrio da voz de Deus dentro de nós e portanto o murmúrio da própria lei divina, não haveria lugar para a necessidade de um governo sobre as paixões. Mas o autor considera que o murmúrio de Deus é mais audível na razão, no nosso estado intelectual, e assim é como se a razão ouvisse primeiro a voz de Deus. Daqui decorre já toda a precedência da razão assim como a sua capacidade de liderança.

Do ponto de vista de uma ética cognitiva More coloca-se imediatamente no plano cognitivista e de um cognitivismo puramente intuicionista.

Os *Ethical Noemata* são verdadeiros axiomas morais tão válidos quanto os axiomas geométricos, porque permitem o acesso imediato a verdades morais ou essências morais autoevidentes e imutáveis. Eles são portanto verdadeiras primeiras verdades. O pensamento de Descartes desempenhou, como se infere, um papel determinante em More e em quase todo o neoplatonismo de Cambridge. O intuicionismo moral de More reforça-se através da concepção da *boniform faculty* e alguns autores viram nela uma prefiguração do *Moral Sense*. Mas a meu ver é tanto uma prefiguração do senso moral quanto da razão moral, uma vez que ela representa uma espécie de divina sagacidade, embora o que mais interesse seja o carácter de intuicionismo moral que inequivocamente inaugura. Acrescento ainda que se o Neoplatonismo de Cambridge influenciou o senso moral e a razão moral não influenciou menos a consciência moral de Butler. Enfim, este é apenas mais um aspecto em que o Neoplatonismo de Cambridge deixou marcas profundas e duradouras.

Mas talvez que ainda mais importante do que o intuicionismo moral importa de facto o sentido de uma *agency* prática norteada por essa mesma *boniform faculty* no sentido de um envolvimento com a felicidade individual. A definição de ética para More é já em si muito esclarecedora: “*ars bene beatque*

*vivendi*”<sup>1281</sup>, sendo que nesta linha de orientação ele define assim a felicidade: “*beatitudi est voluptas quam animus percepit ex sensu virtutis, rectaque (et ad virtutis normam) factorum conscientia*”<sup>1282</sup>. E é este sabor finalístico e eudemonístico que afasta More do seu mestre Cudworth cujo transcendentalismo aproxima mais de Kant, como se há-de ver. A íntima conexão entre felicidade e virtude em More matiza o seu intelectualismo e através da *boniform faculty* introduz toda uma dimensão do sensível com contornos vagamente hedonísticos. E essa capacidade de gozo moral reside “*in facultate animae Boniformi, nempe in ea facultate qua sapimus id quod simpliciter et asolute optimum est, eoque unice gaudemus*”<sup>1283</sup>.

Whichcote evidenciou a importância decisiva destes primeiros princípios, destas evidências racionais imediatas de uma forma muito sugestiva ao afirmar que “We know in reason, that first principles are self-evident, must be seen in their own light, and are perceived by an inward power of nature. For, as we say, *out of nothing comes nothing*; so, grant nothing; and nothing can be proved”<sup>1284</sup>. Há um ponto em Whichcote ao qual sou dado a atribuir uma enorme importância e que consiste no facto de que para este autor a moralidade é por si suficiente para que se possa ganhar a salvação. Formulação que anda próxima do pelagianismo e que confere ao ser humano um enorme protagonismo no seu processo salvífico. Claro que se pode dizer que esta afirmação não pode ser descontextualizada do facto de que Benjamin Whichcote considera a moralidade como uma espécie de coração da religião. Sem dúvida que esse pormenor faz muita diferença, mas não fará menos o facto de que o nosso pensador considera que a moralidade deve ser conhecida pela razão e não através do apelo à autoridade, incluindo a autoridade Bíblica. E ainda que, se vivermos de acordo com as leis morais poderemos ser verdadeiramente felizes, aliás podemos até deificar-nos<sup>1285</sup> através de obras virtuosas. Mas o mais relevante e o que mais me interessa a mim é o facto de que o autor reconhece a existência em nós de uma espécie de soberania «over ourselves», que está na base de um poder de autonomia a todos os títulos relevante.

Finalmente, e é lapidar em Whichcote, e exprime não só a dignidade da razão mas o seu carácter insubstituível: «We are not taught, but made to know». Penso que é de todo o interesse e vale portanto muito a pena ler a sentença no seu contexto:

“Thus Scripture represents the State of Man’s Creation; that it is the proper Imployment of Mind

---

<sup>1281</sup> Henry More [*Ethica Noemata*, Livro I, Cap. I]. (arte de viver segundo as virtudes=arte de viver beatamente, virtuosamente)

<sup>1282</sup> Henry More [*Ethica Noemata*, Livro I, Cap. II, § 2].

<sup>1283</sup> Henry More [*Ethica Noemata*, Livro I, Cap. II, § 5].

<sup>1284</sup> Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 47.

<sup>1285</sup> “But to speak, now, of the great Benefits that accrue to us, by our Saviour’s being in our Nature. He doth acquire the Right of Redeeming us; and makes Satisfaction in that Nature that had transgressed: And, he doth repair the ruined Nature of Man; by dwelling in it, and by working Righteousness in it: by which means he hath wrought out, all Malignicy, and naughty Habits, by contrary Acts; the Acts of Sin and Vice, by Acts of Vertue and Goodness; the Acts of Intemperance, by Acts of Sobriety and Temperance. Now, let us look for the Explication of this, in our selves; in our Nativity from above; in Mental Transformation, and DEIFICATION. Do not stumble at the use of the Word. For, we have Authority for the use of it, in Scripture. 2 Pet. 1. 4. Being made Partakers of the Divine Nature; which is in effect our Deification. Also, let it appear in our Raconciliation to God, to Goodness, Righteousness, and Truth; in our being created after God, in Righteousness, and true Holiness”, cf. Benjamin Whichcote [*The manifestation of Christ and the Deification of man*], in Patrides 1969: 69 e 70.

and Understanding, to seek after God, to act our Faculties, *to feel God*. Therefore it is the Depth of Degeneracy, to be without God in the World; to have God far from our Remembrance. There is a natural and indelible Sence of Deity, and consequently of Religion, in the Mind of Man. Neither is there any Plea or Apology for the want of this. For there is no invinsible Difficulty; no Ignorance: We are not *taught*, but *made* to know. There is no Impotency: For every one can use the Parts of Nature; at least, when at Age. There is no Impediment: For it is transacted *within ones self*: Not subject to be Controul of any Usurper. For, an internal *Elicit* Act is exempt from all the World: And may be done by the Mind, which is at liberty; when the Person is under restraint”<sup>1286</sup>.

Há um laço interno entre a moralidade e o Eu. Deus fez-nos para conhecermos o modo de aceder a Deus, deu-nos as faculdades sólidas e de confiança para o conseguirmos, além de que nos criou de tal modo que a moralidade se nos torna como que inerente. Ser moral é ser racional. A imoralidade é desrazão. E é assim de tal modo, que ser salvo se torna simplesmente uma consequência de viver de acordo com aquilo que nós próprios vemos como sendo certo. Só assim faz sentido a religião e a moralidade<sup>1287</sup>.

Penso que é nesta dicotomia, que é possível estabelecer, entre uma moralidade imanente e uma moralidade transcendente, que se abre a grande avenida por onde há-de passar a modernidade. E é claro que esta bipolarização determina uma outra dicotomia não menos relevante, voluntarismo / autonomia. E é desde a Escolástica Peninsular que passando pelo Neoplatonismo de Cambridge este caminho se começa a desenhar. Ainda que alguns autores recuem esta genealogia até S. Tomás, através das causas segundas, penso que tal é inadequado. Em S. Tomás e apesar da importância atribuída à razão e apesar da mundanização implícita nas causas segundas há pelo menos três elementos que são avessos à autonomia. A ideia de *regula* (régua e regra) para o comportamento moral funciona como uma muleta, sem ela o homem escreveria torto ou seja errado. Em segundo lugar desprende-se no plano antropológico uma espécie de determinismo metafísico essencialista através do qual obedecendo o homem ao *telos* da sua natureza o homem tenderá naturalmente para o bem, quer dizer para a sua perfeição, ou seja para a felicidade. Esta injunção perfeição (bem e felicidade), natureza, virtude confere um sentido holista à vida moral que não pressupõe um arreigado sentido da autonomia. Finalmente falta ao pensamento aquiniano e como consequência do que acabei de dizer, um princípio regulador individual que sendo racional é de ordem prática e que assim acentua o sentido internalista e autonomista das decisões morais.

As convicções anti-voluntaristas associadas à constitutiva bondade das criaturas, homóloga da bondade divina, e ao papel determinante da razão que nos foi atribuída com o triplo papel de conhecer, de aceder a Deus e de governar a nossa moralidade, conferem ao pensamento dos *Cambridge Platonists* a sua originalidade e encontram-se sistematicamente estruturados no pensamento de um deles, Ralph Cudworth, de uma forma tão original, que fazem deste autor o grande pensador da autonomia nas

---

<sup>1286</sup> Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 59 e 60.

<sup>1287</sup> Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 59 e 60.

vésperas da modernidade. É claro que nem tudo aparece em Cudworth, e nunca é demais insistir no facto de que a defesa intransigente da razão é comum a todo o grupo, e desde logo ao seu fundador. De facto encontram-se em Whichcote formalizações, como as que vou referir que sendo complementares resumem bem tudo o que está em jogo: “If Reason did not apprehend God; Religion could not be learn’d”, e “If God had not *made* Man to know there is a God; there is nothing that God could have demanded of him”<sup>1288</sup>.

Mas, não é exagerado afirmar que é no internalismo autonomista de Ralph Cudworth que todo o sentido da autonomia se consagra. Aliás, o internalismo autonomista de Cudworth é mais do que autonomista. É mesmo um internalismo de autodeterminação que anuncia a revolução ético-jurídica neste domínio. Daí a sua importância absoluta e relativa. Mas é justo que se diga que também este sentido da autonomia foi comum a todos os membros do movimento, se é que de movimento verdadeiramente se tratou.

Poderia dizer-se, sem especulação, que o mais importante do pensamento do Neoplatonismo de Cambridge se subsume nesta passagem da obra de Platão: “Then Knowledge does not consist in impressions of sense, but in reasoning about them; in that only, and not in the mere impression, truth and being can be attained”<sup>1289</sup>.

Uma boa proposição é por vezes mais esclarecedora que amplos discursos sobre um tema. O que se diz aqui, extraído do Teeteto de Platão, mas citado a partir do texto de Cassirer, *The Platonic Renaissance*, é para mim de uma enorme utilidade para abrir esta pequena reflexão sobre o pensamento de Ralph Cudworth. Tenho a certeza que ele próprio, Cudworth, e mesmo todo o Neoplatonismo de Cambridge no seu conjunto assinariam por baixo, sem hesitações, este pequeno trecho. E, no entanto, Cassirer, que o usa, não tirou a meu ver todas as ilações possíveis, quer dizer, todas as potencialidades que o texto encerra. Esta reflexão de Platão podia ser de Cudworth e foi com essa intenção que Cassirer aqui a incluiu, de tal modo que logo a seguir confessa que esta citação dá o mote ao pensamento próprio de Cudworth e mesmo assim continuou a referir-se ao neoplatonismo como um movimento intelectual, essencialmente contemplativo e meramente teórico, em cuja epistemologia se desenha um retrocesso em direcção ao panteísmo da Renascença. Foi isso mesmo que ele disse. Mas agora nesta passagem do seu trabalho acrescenta e sobre Cudworth que “all knowledge is actio not reactio; it is free creation and association, not reception”<sup>1290</sup>.

Eu não podia estar mais de acordo. Esta concepção de conhecimento assim como o modo como implicitamente desvaloriza o conhecimento sensista permite perceber imediatamente a íntima relação

---

<sup>1288</sup> Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 47.

<sup>1289</sup> Platão [*Teeteto*, 186 d].

<sup>1290</sup> Cassirer 1970: 57.

entre o empiro-sensismo e os sectores mais conservadores da Igreja e da sociedade assim como a luta sem quartel que continuava nesta época e ainda depois a ser conduzida contra a razão. É o momento de introduzir aqui o que muito acertadamente Charles Taylor escreveu sobre o assunto: Reconhecendo que existe uma afinidade histórica entre o «*empiricist mechanism*» e o «*Puritans theological voluntarism*», e que inclusivamente este enlace foi já notado, referir-se-á talvez a Cassirer ou a Windelband, ou aos dois, acrescenta de seu moto e a meu ver num sentido totalmente correcto, “*this theological outlook itself pushed towards the adoption of the mechanistic world picture, (...) God’s sovereignty was best safeguarded in face of a creation without purpose of its own. But the disengaged subject resembles the Deity in this respect. Disengagement, (...) operates by objectifying the domain in question, rendering it neutral. The disengaged subject of empiricist mechanism takes over some of the prerogatives accorded God in Occamist theology. Indeed, in some ways the new outlook can be seen as a kind of anthropological transposition of this theology*”<sup>1291</sup>.

Ora, era essa neutralidade que asfixiava o humanismo, uma vez que ela favorecia a assunção de uma lógica de poder e de domínio, como já se viu, tanto sobre as coisas como sobre o próprio homem. E, pelo contrário, era contra essa neutralidade anti-humanista que porfiava a teologia do neoplatonismo de Cambridge. Este é que era o cerne da questão senão em consciência pelo menos o que subterraneamente alimentava a discórdia e sem sombra de dúvida o que acabou por vir à superfície e alimentou as explorações que tenho vindo a explorar (Cassirer, Taylor, Windelband, entre outras).

O voluntarismo do pensamento puritano presente em Hobbes e em Locke, por exemplo, chocava profundamente os *Cambridge Platonists* e muito em particular Cudworth, e o grande objectivo tornou-se a defesa da liberdade religiosa assim como da sua beleza intelectual contra as formas de fanatismo e de irracionalidade. Só que a mobilização retórica e argumentativa contra o voluntarismo positivista, contra a sua arbitrariedade legal, por um lado, e contra a sua desvalorização do homem e da inteligência, por outro, forçou a construção de um modelo parapelagiano e profundamente humanista.

Foi talvez no plano jurídico que melhor se exprimiu a rebelião de Cudworth contra a heteronomia e o domínio cego, a que já aludi.

Nesse plano, a perspectiva de Ralph Cudworth é muito estimulante do ponto de vista em que coloco a minha análise. Ele diz e cito Cassirer que “*the true νόμος (law) is no mere δόγμα πόλεως (decree of a city) but implies something substantial, self-existing, and valid in its own right, it is τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις (The discovery of being)*”<sup>1292</sup>. É esta a concepção que, modernamente, foi adquirindo a autonomia para o sujeito moderno. O homem dá-se a lei para si mesmo e submete-se-lhe.

---

<sup>1291</sup> Taylor 1989: 248 e 249.

<sup>1292</sup> Cassirer 1970: 80.

Na articulação de Cudworth explora-se ainda o elemento mais orgânico e não o elemento puramente artificial. E se é verdade que esta identificação da norma com a descoberta do ser pretenda conferir à norma uma essencialidade ontológica que ela perderá mesmo em Kant, não é menos verdade que se pode ler a locução como sendo a expressão de uma procura universal da norma, aquela norma que seja capaz de se impor tanto ao indivíduo quanto à comunidade.

Mais adiante Cassirer toca o âmago da questão quando diz que “in its controversy with Calvinistic dogma the Cambridge School now occupies exactly the same position that Pelagius had taken against Augustine, and Erasmus against Luther”<sup>1293</sup>. Já o tinha percebido e desde sempre me pareceu que a grande fronteira do conflito, mas não apenas deste conflito regional, mas de toda a conflitualidade que eclode a partir da protomodernidade, é a do humanismo contra os seus inimigos. Ora para este efeito nada é mais indicado que trazer Pelágio a terreiro. De facto ele é e será sempre a melhor metáfora do humanismo.

E para deixar Cassirer em paz, por agora, nada melhor que persegui-lo até às últimas frases deste seu capítulo III, porque irá dizer o que já esperava e nada nada mais do que isto, no fim de contas, que o Neoplatonismo de Cambridge preparou a superação do conflito a que acabei de fazer referência na medida em que preparou a autonomia do imperativo categórico kantiano. Para Cassirer, tal como para Alain Renaut por exemplo, também Leibniz desempenhará um papel relevante neste trajecto: “They form two independent movements tending toward the same end; they are two important stages on the way of leading from Luther to Kant, from the concept of freedom of freedom of idealism, from the principle of justification by faith to the principle of the autonomy of the will and of practical reason”<sup>1294</sup>.

Confesso que foi com muita satisfação que anotei esta última proposição e nela muito em particular uma palavra, «autonomy» e uma expressão «practical reason». E por motivos que me coíbo, por enquanto, de explicar melhor.

Só não compreendo, mas provavelmente não irei compreender, porque provavelmente não serão compreensíveis os motivos pelos quais Cassirer não extrai as consequências que a sua análise implica, nas linhas essenciais. A verdade é que conhecendo eu o teor fundamental da sua grande obra *A filosofia das luzes* e sabendo que nela uma das ideias mais inovadoras para a época, mas para mim a mais perniciosa, estava na definição das luzes como sendo um movimento intelectual que resultou do cruzamento da racionalidade à francesa, e portanto sempre com a marca do cartesianismo, com o empirismo inglês, não posso deixar de compreender apenas que lhe fosse de todo impossível explorar as vicissitudes perversas e anti-iluministas desse mesmo empirismo inglês. Provavelmente. Mas porquê? É como se o autor que escreveu *A filosofia das luzes* não fosse o mesmo que escreveu *O renascimento platónico em Inglaterra*.

---

<sup>1293</sup> Cassirer 1970: 82.

<sup>1294</sup> Cassirer 1970: 84 e 85.



*Mallum actum malum esse nisi quatenus a Deo prohibitum, et qui non possit fieri bonus, si a Deo praecipiat; et e converso.* Ockham.

Se eu precisasse de uma referência, entre muitas, para situar a batalha intelectual conduzida por Ralph Cudworth, este excerto de Ockham, retirado da própria obra do neoplatónico inglês do século XVII, assentar-lhe-ia como uma luva. É claro que os inimigos ideológicos estavam muito mais próximos e eram os puritanos ingleses da mesma época, mas a verdade é que a fundamentação do puritanismo é pelo menos tanto luterocalvinista quanto ockhamista.

Mas sabe-se que desde a Escolástica Franciscana e até já antes através do magistério de Santo Anselmo se começou a recuperar um património que pode ter começado com S. Paulo e foi seguramente desenvolvido pelo Santo Agostinho das obras posteriores às *Confissões* e que encontrou a mais desvairada formalização com a reforma. Esse património estabelece um nexo indissociável entre por um lado a tradição voluntarista e a onipotência divina e por outro lado com o positivismo da obrigação jurídica.

A ele não foram insensíveis autores como Hobbes e Locke e dominou, concretamente, a tradição intelectual portuguesa setecentista. É um domínio suave e mitigado, mas é um domínio. O que eu quero dizer é que há mais voluntarismo teológico que intelectualismo teológico na cultura portuguesa do século XVIII. Há mais Santo Agostinho do que S. Tomás de Aquino. Muito provavelmente a luta contra a escolástica e contra o aristotelismo produziu colateralmente esta consequência. Consequência perversa atrevo-me a dizer.

Desde, pelo menos, o franciscano Roger Bacon que a esta ideologia teológico-metafísico-jurídica se acrescentou um elemento empírico-naturalista e sensista, com particular ênfase no sentido prático e utilitário dos saberes, acompanhado também invariavelmente por uma suspeição, a meu ver suspeita, acerca dos poderes da razão. Este dispositivo, aqui esquematicamente esboçado, encontra, nas vésperas da modernidade e dentro já do século XVIII, um papel nuclear no combate intelectual contra as formas mais ousadas da secularização, tanto no domínio ético-moral, quanto no domínio estritamente jurídico-político.

Em conformidade com este esquema interessa-me sobremaneira evidenciar para a mesma época todas as reacções sistemáticas ao modelo. Não me interessa se a propedêutica é de natureza teológica ou laica. Onde quer que o pensamento se tenha entrincheirado para combater o pessimismo ontológico<sup>1295</sup>, a

---

<sup>1295</sup> Sendo que esta luta atravessa todo o século XVII. Embora não se justifique uma abordagem detalhada da obra moral de La Rochefoucauld (1613-1680), justifica-se aqui uma pequena nota, uma vez que na sua pena o tema do pessimismo atingiu uma altura inédita. A sua denúncia das diversas máscaras do amor-próprio atingem momentos de grande brilhantismo intelectual e fazem pensar nos primórdios de uma moral da suspeita que assim poderia ombrear com as hermenêuticas da suspeita que, contudo, só aparecerão no século XIX, com Schopenhauer, Nietzsche e Freud. O mau amor de si, ou filauca, é desmontado segundo todas as suas máscaras. O carácter dissimulado dos vícios, o seu modo de se confundirem na composição das virtudes, tudo isso atinge em La Rochefoucauld uma finura que deixa a perder de vista o esquematismo do pessimismo teológico, no qual este autor achou por bem não se meter, embora seja evidente que a oposição agostiniana, entre o *amor sui* e o *amor Dei*, esteja

heteronomia alicerçada na desvalorização da razão, a redução do processo soteriológico à arbitrariedade da Graça e finalmente a condenação da felicidade terrena, e onde quer que, pelo contrário, se tenham promovido as faculdades próprias do homem, a autonomia centrada na racionalidade, a bondade intrínseca de Deus e a possibilidade humanista da salvação transcendente e da felicidade terrena, estão encontrados para mim os precursores da tradição emancipadora das luzes.

Neste acervo genealógico o pensamento dos *Cambridge Platonists* desempenha um papel notável e nuclear e dentro dele o pensamento específico da sua figura mais proeminente, a saber, Ralph Cudworth.

Vou voltar à epígrafe de Ockham. Ela diz textualmente que nenhum acto é mau se não for proibido por Deus, e que também não se torna bom se não for por Deus ordenado. E assim esta epígrafe sintetiza tudo o que Cudworth resolveu atacar sem desânimo. Mas não bastava ao platonizante autor do século XVII limitar-se a criticar o voluntarismo enredando-se em intermináveis quezílias teológicas. Ele percebeu que o que suporta o voluntarismo é uma antropologia e uma linha de orientação ético-moral dela decorrente.

E uma vez que a linha que conduziu à formalização moderna do voluntarismo, nomeadamente em Hobbes mas também em Locke e até em Pufendorf, se bem que neste autor de uma forma mais ambígua, radica numa concepção não essencialista da natureza humana e das próprias coisas, chegando-se a promover um relativismo próximo do cepticismo e do niilismo, Cudworth tomou-se de brios e ultrapassou-se na promoção de uma natureza eterna e imutável das coisas.

Uns dizem que o bem e o mal, o justo e o injusto só existem pela lei e não pela sua natureza seja ela qual for. Outros acrescentam que não há nada que seja absoluta e intrinsecamente bom ou mau, ou ainda justo e injusto anterior a qualquer decreto, ordem ou proibição positiva de Deus.

Mostra Cudworth através de um acervo muito razoável de exemplos na história do pensamento e da cultura que, desde Platão na nossa cultura, estas posições se tornaram habituais. Na tradição pagã estas posições foram protagonizadas por Cálicles e Trasímaco, no *Górgias* e na *República*, personagens que eu refiro recorrentemente, mas também Protágoras no *Teeteto*, Polus no *Górgias*, e Glauco no *Político*. Se acrescentarmos a estes nomes os de Aristipo de Cirene, fundador da escola pós-socrática mais consistentemente promotora do hedonismo como filosofia de vida e outros como Demócrito, Epicuro, Pirro o fundador da escola céptica, Carneades o chefe de fila da Nova Academia nos séculos III e II a. C. altura em que culminou no seio dos académicos a orientação céptica, que havia começado com

---

como que adquirida e suposta, assim como a dualidade da condição humana na sua situação pré-lapsária e pós-lapsária. E é também óbvio que apesar do autor não se debruçar explicitamente sobre questões jurídicas que envolvam a questão da obrigação, está também igualmente subentendida uma radical heteronomia. Em carta a Jacques Esprit ele chega a acentuar que é pedagógico o exagero sobre o carácter humano assim como a ênfase das suas merecidas misérias, para que através da humilhação sistemática do ridículo orgulho humanista se possa estimular a consciência da necessidade de encontrar apoio no cristianismo. Mostrando a precaridade do homem entregue a si próprio salienta-se a necessidade de ter sempre em conta as directivas cristãs.

Arquêsilau na Academia Média durante o século IV e III a. C.; tem-se uma perspectiva suficientemente ampla para perceber que este tipo de posições corresponde à orientação de escolas de pensamento marcadas por ideologias relativistas e/ou cépticas. Assim aconteceu com os sofistas, os retóricos visados por Sócrates e, ainda, as escolas pós-socráticas, sobretudo as helenísticas, já numa época de extensa crise da *polis*.

Salvaguardo aqui a posição de Epicuro uma vez que me parece que a devo colocar noutra plano e assim à margem do cepticismo e relativismo dominantes:

“Pour tous ceux des êtres vivants qui n’ont pas pu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort mais de n’en pas subir non plus, à l’égard de ceux-là, rien n’est juste ni injuste ; de la même façon aussi à l’égard des peuples qui n’ont pas pu ou n’ont pas voulu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort ni d’en subir. (...) La justice n’est pas un quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir”<sup>1296</sup>.

A ideia de pacto ou de contrato superioriza-se a tudo o resto. Epicuro não se refere ao problema do bem e do mal, apenas à justiça e intui-se que não estamos na ombreira de uma ideia absoluta de justiça mas da justiça relativa à *polis* e à vida social. A posição de Epicuro, até pelo que eu disse, é de uma estranha modernidade e actualidade. Exemplos como este permitem-me dizer que o neo-epicurismo na Europa no século XVII alcançou uma dimensão muito apreciável, através da obra de Gassendi mas não só.

Mas vou voltar a Cudworth. Como eu estava a dizer o autor sentiu a necessidade de uma propedêutica ontológica fundamental através da qual pudesse erguer a sua epistemologia moral essencialista. Ou seja, partir do facto de que existe uma natureza nas coisas, ou de que as coisas possuem uma natureza o que é o mesmo, de que elas possuem portanto uma essência, e que essa essência ou natureza é eterna e imutável e ainda, uma vez que é esse o objectivo central, que é da sua apodicticidade que dependem as propriedades morais. Ou seja, que a moralidade deriva de uma natureza e não de uma normatividade positiva e arbitrária<sup>1297</sup>. Neste ponto, reconheço, Cudworth mantém-se muito ligado ao legado aristotélico-tomista. É por isso que ele considera que, e é todo o objectivo do cap. II do seu tratado, existem coisas que o são por natureza, e sendo assim, entidades como o bem e o mal, o justo e o injusto “(...) cannot possible be arbitrary things made by will without nature, because it is universally true, that things are what they are, not by will but by nature”<sup>1298</sup>.

Esta é a base de todos os desenvolvimentos ulteriores e por isso o autor renova esta convicção reiteradamente sob muitas formas proposicionais (elocutórias): Nomeadamente que “is impossible

---

<sup>1296</sup> Epicuro [*Cartas et máximas*], in Conche 1992: 241.

<sup>1297</sup> Ia dizer, uma construção artificial do espírito. Mas isso seria injusto, uma vez que há menos construtividade nas posições voluntaristas e positivistas, do que em Cudworth ou Kant e de resto em toda a tradição intelectualista. O facto de exisir uma essência não inibe a ideia de artificialidade, nem a ideia de construção, bem pelo contrário.

<sup>1298</sup> Cudworth 1996: 16.

anything should be by will only, that is, without a nature or entity, or that the nature and essence of any thing should be arbitrary”<sup>1299</sup>; ou ainda e finalmente que apesar de todas as coisas serem criadas por Deus e de Deus dispor de uma vontade plena de poder e de uma ilimitada capacidade para ordenar, mesmo assim “(...) yet when things exist, they are what they are, this or that, absolutely or relatively, not by will or arbitrary command, but by the necessity of their own nature”<sup>1300</sup>.

Até porque e já se sabia o próprio Deus “cannot supply the place of a formal cause”<sup>1301</sup>, embora ele seja a suprema causa eficiente. Mas Cudworth, no auge do seu intelectualismo antivoluntarista, já disse o mesmo de uma forma mais parecida com a célebre formalização dos autores que mais o influenciaram, Grócio e de uma maneira geral a Escolástica Peninsular: “Neither can Omnipotence itself To speak with reverence by mere will make a thing white or black without whiteness or blackness, (...) Or, to instance, in geometrical figures, omnipotence itself cannot by mere will make a body triangular without having the nature and properties of a triangle in it”<sup>1302</sup>.

E nada disso apoquentava o nosso autor uma vez que como refere Schneewind “It is not limiting God’s power to say that he can do only what is not self-contradictory”, argumento forte sem dúvida e que se reforça porque acrescenta logo que “God’s wisdom is as much a part of God as his will, so if the latter is limited by the former, God is still not controlled by anything external to himself”<sup>1303</sup>.

Schneewind limita-se aqui a fazer uma paráfrase bem lograda do § 7, do cap. III, do Livro I. Mas eu prefiro este tópico desta parte da obra de Cudworth onde ele diz liminarmente,

“Wherefore as for that argument, that unless the essences of things and all verities and falsities depend upon the arbitrary will of God, there would be something that was not God, independent upon God (...) there is no other genuine consequence deducible from this assertion, that the essences and verities of things are independent upon the will of God. Now the wisdom of God is as much God as the will of God. And whether (which) of these two things in God, that is, will or wisdom, should depend upon the other, will be best determined from the several natures of them”<sup>1304</sup>.

E, não pode haver dúvidas sobre isso, é totalmente compreensível que seja a vontade a submeter-se à sabedoria. Até porque, e Cudworth não enjeita para o caso o léxico neoclássico, “For wisdom in itself hath the nature of a rule and measure, it being a most determinate and inflexible thing. But will being not only a blind and dark thing as considered in itself, but also indefinite and indeterminate, hath therefore the nature of a thing regulable and measurable”<sup>1305</sup>. E portanto, vai longa a citação, o mais normal é que seja a faculdade dotada do sentido do limite, da medida e apetece dizer, da proporção e da harmonia que deve

---

<sup>1299</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:17.

<sup>1300</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:17.

<sup>1301</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:17.

<sup>1302</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:16 e 17.

<sup>1303</sup> Schneewind 1998: 207 e 208.

<sup>1304</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:26.

<sup>1305</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 26.

regular a faculdade à qual tudo isso falta e que portanto contém em si o ilimitado, a ausência de bornes, de medida, etc. Se nos lembrarmos o que tudo isso significa arqueologicamente falando, pode concluir-se, sem que isto represente um salto no escuro, que é natural que seja o bem a regular o mal, uma vez que o bem e a bondade são o domínio do limite e da medida. Mais uma vez a moderação, a *sophrosyne* contra a possibilidade da *ubris*.

Mais tarde ou mais cedo Cudworth daria o salto que desde o princípio se adivinha, ou seja a fundamentação do direito. E se até aqui a luta foi conduzida contra o voluntarismo moral agora o inimigo é o positivismo conexo.

Todo o § 3 do cap. II do Livro I não é mais do que um paciente carreamento de argumentos para deslocar a hierarquia das leis com o objectivo claro, primeiro, de subalternizar o direito positivo relativamente ao direito natural e, depois, inverter o nexos de causalidade entre a justiça e a lei, no sentido de que as coisas são ordenadas porque são justas e nunca que sejam boas pelo facto de que sejam ordenadas. Quer dizer, a lei vem ao encontro de uma justiça que lhe pré-existe e não é portanto a lei que inaugura o domínio da justiça e estabelece a fronteira entre o bem e o mal. Há uma consciência do que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto e a lei limita-se a dar corpo formal a essa verdade e dimensão coerciva à obrigação que está imediatamente nas consciências e não a ideia peregrina de que é a lei através da emergência da sua formalização, essa erupção normativa vindo do nada acrescentada à força coerciva que o *lawgiver* lhe conferiu que determina a justeza ou não do comportamento humano. A adequação ou inadequação está na natureza das coisas como viu Cudworth e depois dele todos os intuicionistas morais, que reconhecem não só a essência da moralidade mas ainda a existência de uma faculdade própria para a perceber, uma vez que não haveria adesão sem essa compreensão.

É curioso que o intuicionismo moral de um Cudworth se simplificou através dos epígonos, sejam os defensores do intuicionismo racional, Wollaston, Clarke, Balguy, Price, Malebranche e Leibniz, quer os defensores do senso moral, e não descrimino o sentimentalismo moral ou o senso moral de razão prática, Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Reid, Hume, Smith. Em Cudworth a razão teórica é acompanhada de uma razão prática responsável pelo tipo muito particular de intuicionismo e de internalismo autonomista que caracteriza o seu pensamento moral.

Mas é pela epistemologia transcendental que devemos começar. Se bem que seja da autonomia que eu quero traçar os contornos decisivos e seja portanto o móbil por excelência da minha reflexão preliminar à consideração da ideia de felicidade no âmbito do universo mental da proto-modernidade, começo e bem pela transcendentalidade.

É que a posição de Cudworth, até pelo seu essencialismo eterno e imutável, favorece uma epistemologia da transcendentalidade, que o autor exprime de múltiplos modos semânticos: «a priori», «proleptically», «Inward anticipation of the mind», «that is native», «domestik», etc., enfatizando todo

um acervo de elementos que constituem «condições de possibilidade» que residem, desde sempre, na própria essência do agente. Todo o cap. III do Livro III é a defesa da transcendentalidade e seria demasiado especioso trazer ao meu texto todas as formulações inequívocas desta orientação. Apraz-me registar aquela que em minha opinião mais se aproxima da formalização kantiana: “Knowledge is a comprehension of a thing proleptically, and as it were, a priori”<sup>1306</sup>, formalização que foi ao ponto de identificar o objecto com o sujeito, “the intellect and the thing Known are really one and the same”<sup>1307</sup>.

À semelhança de Kant a transcendentalidade conduz Cudworth, no plano moral, para o domínio prático da motivação. Em Kant a razão pura prática será levada à construção de um imperativo categórico em que a motivação é apenas formal e em Cudworth é o amor que aparece como fonte universal de motivação. Cudworth desenvolveu o papel do amor num sermão pregado na Câmara dos Comuns em Westminster em 31 de Março de 1647, mas o texto é mais apologético que filosófico. Diz contudo coisas importantes relativamente ao seu pensamento. Por exemplo que o amor tal como Cristo pregou aos seus discípulos e que Cudworth cita a partir de versos Paulinos (Coríntios I) e Joaninos (João 4), é “the source of true happiness”<sup>1308</sup>; que “truth and love, are two the most powerful things in the world, and when they both go together, they cannot easily be withstood. The Golden Beams of truth, and the Silken cords of love, twisted together, will draw men on with a sweet violence, when they will or no”<sup>1309</sup>. Uma sábia mistura de caridade e *eros* platónico na génese deste entusiasmo. E finalmente para já “let this soft and silken knot of love, tie our Hearts together, though our heads and apprehensions cannot meet, as indeed they never will, but always stand at some distance off from another”<sup>1310</sup>.

Tudo isto é apologético e tem o sabor de um sermão mas lá mais para o fim o discurso adensa-se intelectualmente e vale a pena citar longamente uma vez que toda a fundamentação do papel moral do amor assim como o espaço de autonomia que abre no agente moral o justifica:

“I do not here urge, the dead law of outward works, which indeed if it be alone, subjects us to a state of bondage; but the inward law of the Gospel, the law of the spirit of life, then which nothing can be more free and ingenuous: for it doth not act us by principles without us, but is an inward self-moving principle, living in our hearts. I do not urge the law written upon tables of stone without us (though there is still a good use of that too) but the law of holiness written within upon the fleshly tables of our hearts. (...) They that are acted only by an outward law are but like neurospast; (...) But they that are acted by the new law of the Gospel, by the law of the spirit, they have an inward principle of life in them, that from the centre of it self, puts forth it self freely and constantly into all obedience to the will of Christ. (...) The law that I speak of, it is a law of love, which is the most powerfull law in the world; and yet it freeth us in a manner from all law without us, because it maketh us become a law unto our selves. (...) Love is at once a

---

<sup>1306</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:60. É hoje considerado praticamente indiscutível que Kant terá lido Cudworth e sido influenciado pelo seu transcendentalismo larvar. Cf. Darwall 1995: 124.

<sup>1307</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:60.

<sup>1308</sup> Cudworth [*A sermon preached before the House of Commons*, em 1647], in Patrides 1970: 117.

<sup>1309</sup> Cudworth [*A sermon preached before the House of Commons*, em 1647], in Patrides 1970: 118.

<sup>1310</sup> Cudworth [*A sermon preached before the House of Commons*, em 1647], in Patrides 1970: 120 e 121.

freedom from all law, a state of purest liberty, and yet a law too, of the most contraining and indispensable necessity”<sup>1311</sup>.

Bastou que entre outras pérolas o autor tenha deixado escapar esta, «a law unto our selves» para ter valido a pena a leitura do texto. A lei do amor é o imperativo categórico de Cudworth, fonte de toda a moralidade e, tal como para Kant, ela encerra o princípio da mais radical autonomia. Só a internalidade absoluta desta concepção que passava pela rejeição total do modelo externalista do voluntarismo positivista poderia augurar todo o sentido da emancipação, da liberdade e da autonomia.

Ralph Cudworth voltará a fomentar o espírito de autonomia no seu tratado sobre o livre arbítrio, através da recuperação de uma conceptualização estoica. Em particular o conceito de *eph'hemin*. E que significa «as coisas que nos são atribuídas», mas que ganhou ao longo da história do pensamento uma conotação com a autarcia e a autonomia no sentido de que ao homem estão designadas, tanto na vida social quanto na vida moral, responsabilidades relativamente às coisas que estão no seu poder, *in nostra potestate*. E isso é que é a autonomia, o reconhecimento de que reside nas capacidades intelectuais e volitivas do homem uma possibilidade de autodeterminação, ou seja a assunção de uma capacidade de eleição e de realização própria. É nisso que reside a valência emancipadora do *sapere aude*.

Nos estoicos a expressão tinha sobretudo a denotação de uma responsabilidade moral mas não se lhe pode retirar o sentido de que aí se alimenta um forte sentido da autonomia. Uma autonomia que reconhece implicitamente outras instâncias de poder e decisão mas que afirma que há coisas e domínios que nos estão adstritos. Há assim o que está no meu poder e o que não está, o que depende de mim e o que não depende, o que me está distribuído e o que não está, aquilo de que sou ou posso ser responsável e aquilo de que não sou nem posso ser, etc.

Apesar de residir no intelecto puro a dimensão sensível e afectiva do amor universal, isso não implica que não possa ser gerido em qualquer circunstância pela razão prática, pelo contrário, a impetuosidade do sentimento amoroso — impetuosidade clamada pelo próprio Cudworth como se viu atrás — exige uma faculdade própria. Em Deus, ser dotado de toda a perfeição a regulação é uma auto-regulação. A razão prática em Deus é uma razão prática pura. Os seres imperfeitos necessitam de uma capacidade de autogoverno, de auto-regulação. É aí que aparece o *autexousious power*. O *autexousious power* (τὸ αὐτεξούσιον) tem algumas afinidades com o poder de suspensão do juízo e da acção que o autor promove como momento decisivo na procura das soluções práticas.

Sem mais. Mas também se sabe que a necessidade do uso do poder de autodeterminação sobretudo quando converge com a imperfeição das criaturas, costuma aparecer como um indício de falibilidade e de fraqueza. Não é o caso agora.

---

<sup>1311</sup> Cudworth [A sermon preached before the House of Commons, em 1647], in Patrides 1970: 124 e 125.

Ela, a necessidade, é o pretexto para a autodeterminação, a oportunidade para o agente exercer a liberdade e a autonomia, valor maior de uma filosofia que anuncia o fim das muletas externalistas. Ele, o poder de autodeterminação, é mesmo o poder de autonomia. E sendo o órgão do poder da autonomia ele é também o garante das escolhas que garantem ao agente o caminho para a felicidade.

Mas é o amor que coloca o agente no caminho da felicidade e é o amor que mobiliza a razão pura prática através do seu órgão de autodeterminação, o *autexousy power*. Por tudo isto se percebe o carácter central do Amor na moralidade de Ralph Cudworth. Ele é o nexa entre a razão teórica e a razão prática. Ele é o motivo ético fundamental. A moralidade em Ralph Cudworth, e isso é extensível ao resto do círculo dos *Cambridge Platonists*, começa e acaba com o Amor.

É por isso que “we conclude that the τὸ πρῶτως κινουῦν, that which first moveth in us, and is the spring and principle of all deliberative action, can be no other than a constant, restless, uninterrupted desire, or love of good as such, and happiness”<sup>1312</sup>. A felicidade não é o bem. A felicidade é o amor pelo bem.

Como já referi atrás, Cudworth, na linha de avaliação estoica da liberdade, reconhece que não somos completamente passivos e condenados ao reino da total necessidade: “We seem clearly to be led by the instincts of nature that there is something of eminence, in nostra potestate, in our own power (though dependently upon God Almighty)”<sup>1313</sup>. Se não existisse esta margem de manobra, esta autonomia, estava o homem inibido, eu diria mesmo constitutivamente, para “praise and dispraise, commend and blame (men) for their actings”<sup>1314</sup>.

Ora esta atitude moral é a prova de que não só possuímos a suficiente autonomia para tais juízos, mas também que possuímos faculdades para exercer esse poder, faculdades cognoscitivas e faculdades deliberativas. E para a questão da autonomia são tão importantes umas quanto as outras. A própria noção de imputabilidade e de responsabilidade moral decorre dum prévio sentido de autonomia já reconhecido. “we do not impute the evil of all men’s wicked actions to God the creator and *maker* of them, after the same manner as we do the faults of a clock or watch wholly to the watchmaker”<sup>1315</sup>.

Em resumo o homem não vive num reino de absoluta necessidade. Possui liberdade e autonomia. Não haveria vida moral, uma vez que não haveria responsabilidade se não houvesse liberdade e autonomia isto é se não se verificasse aquilo que disse Cícero e que Cudworth sublinha, isto é a culpabilidade imputada ao mal cometido, *malum culpae*.

---

<sup>1312</sup> Cudworth 1838: 173.

<sup>1313</sup> Cudworth 1838: 155.

<sup>1314</sup> Cudworth 1838: 155.

<sup>1315</sup> Cudworth 1838: 155.



É do reconhecimento da responsabilidade e da autonomia, volto a insistir, no reconhecimento de que há coisas que estão no nosso poder (a palavra poder é aqui carregada de uma forte conotação humanista), que decorre a construção por Cudworth do *autexousious power*. Em boa verdade este poder não é mais do que o *eph' hemin (sui potestas)* estóico. E é claro, porque os conceitos não valem só pelo que imediatamente significam mas também pelo que desencadeiam, quer dizer pelas consequências intelectuais que promovem, que o reconhecimento da liberdade e da autonomia fomenta o sentido da perfectibilidade, da capacidade de transformar as coisas, de as melhorar, etc. Todo o universo ideológico que virá a triunfar com as Luzes, com os seus ideais próprios ligados aos conceitos em que a ideologia se cristaliza (perfectibilidade, progresso, optimismo, pedagogia, aprendizagem) se desdobra a partir da assunção de um valor humanista fundamental, o da autonomia. “(...) there is a contingent liberty, and that men have something in their own power add something of their own, so that they can change themselves, and all things are not linked and tied in a fatal adamant chain of causes”<sup>1316</sup>.

O inimigo que está no horizonte continua a ser o voluntarismo e o positivismo sobretudo pelo que neles se cristaliza de predestinação, fatalidade, pessimismo ontológico etc. e sendo assim, Cudworth regressa à teorização da liberdade paradoxalmente subtraindo alguma liberdade ao próprio Deus, o que era totalmente inaceitável pela linha teológica de orientação puritana. “(...) it may be well concluded that God can act nothing contrary to the same law of his own perfections, that is, can do nothing either foolishly or unjustly”<sup>1317</sup>.

A promoção da autonomia do *autexousious power* comporta ainda uma consequência de natureza teológica de extrema importância pela sua relação eminente com a heresia pelagianista. É pela existência deste poder, e da liberdade que o comporta, e desta autonomia que o põe em marcha, que justamente os actos humanos são merecedores de encómio ou condenação. Ou seja, o poder permite julgar e o exercício desse poder de julgar coloca-nos na alçada de um julgamento sobre nós-próprios. O poder da autonomia coloca directamente na soleira do processo de salvação, já que permite uma valorização moral dos actos. A autonomia é processualmente soteriológica. Como, de resto, já se sabia, o pelagianismo comportava como perigo maior justamente este perigo de que o homem se pudesse tornar um Deus para si mesmo. O pelagianismo comportava a autonomia e a autonomia desencadeia uma soteriologia de tipo pelagiano. Permita-se-me que circularmente regresse ao ponto de partida: quando o ser se dota, através de um poder de autonomia, do poder de se salvar, o ser está no caminho da sua própria divinização, ou seja, de se tornar um Deus para si próprio. É e sempre foi o pecado da *ubris* que incluiu este desvio humanista. E isto apesar de a tradição humanista poder comportar, como comporta, desde a cultura clássica, uma dimensão que se opõe ao excesso e se determina pela moderação, pela temperança e pela medida. Há na tradição

---

<sup>1316</sup> Cudworth 1838: 163.

<sup>1317</sup> Cudworth 1838: 166.

humanista uma mediania ôntica associada a um excesso ontológico. É esta contradição que alimenta um conflito estrutural no seio da tradição religiosa, desde sempre. A tradição humanista incorpora em si simultaneamente o excesso dionisiaco de todos os prometeus e faustos da nossa cultura e ao mesmo tempo o «gentilhomme» e o pequeno burguês. Em síntese: o excesso e a *media res*.

### V. 3. 1. 2. Cudworth e a ideia de felicidade.

Seguindo de perto Aristóteles relativamente à questão do sentido das nossas acções, atribuindo-lhes assim uma finalidade e uma finalidade que comporta o bem: “Every thing acting for the sake of some end and good”, Cudworth irá pela lógica da sua filiação aristotélica desembocar na assunção de que a felicidade é o objectivo final.

Para Cudworth existem de algum modo duas fontes motivadoras para a acção, uma actuando imediatamente e a outra mediadamente. Uma a que ele chama apropriadamente *ton protos kinoun*, é o amor pelo bem ou seja a felicidade ou seja ainda o *summum bonum*, sem o qual a felicidade nunca seria completa, mas de algum modo felicidade, amor pelo bem e sumo bem são uma e a mesma coisa. As motivações imediatas, no entanto, são outras e assemelham-se no seu conjunto muito àquilo a que Locke viria a chamar *uneasiness*:

“Wherefore, we conclude that the το πρώτως κινούν, that which first moveth in us, and is the spring and principle of all deliberative action, can be no other than a constant, restless, uninterrupted desire, or love of good as such, and happiness. This is an ever bubbling fountain in the centre of the soul, an elater or spring of motion, both a primum and perpetuum mobile [first and perpetual mover] in us, the first wheel that sets all the other wheels in motion, and an everlasting and incessant mover. God, an absolutely perfect being, is not this love of indigent desire, but a love of overflowing fulness and redundancy, communicating itself. But imperfect beings, as human souls, especially lapsed, by reason of the penia [need] which is in them, are in continual inquest, restless desire, and search, always pursuing a scent of good before them and hunting after it. There are several things which have a face and mien, or alluring show, and promising aspect of good to us. As pleasure, joy, and ease, in opposition to pain, and sorrow, and disquiet, and labour, and turmoil. Abundance, plenty, and sufficiency of all things, in opposition to poverty, straitness, scantiness, and penury. (...) Liberty, in opposition to restraint bondage, servility, to be subject to commands and prohibitions. (...) But above all these, and such like things, the soul of man hath in it manteuma ti, a certain vaticination, presage, scent, and odour of one summum bonum, one supreme highest good transcending all others, without which, they will be all ineffectual as to complete happiness, and signify nothing, a certain philosopher’s stone that can turn all into gold”<sup>1318</sup>.

E o que é ainda mais relevante é que este desejo permanente do bem e da felicidade, não é uma simples paixão, mas a verdadeira fonte da nossa alma, o centro da nossa vida. Cudworth anda muito perto da formalização agostiniana, no sentido em que é este desejo nunca saciado, que, ao mesmo tempo que exprime a nossa falha ontológica exprime também a nossa vocação e destino. A vontade de suprir esta constitutiva carência confere ao homem a faculdade de uma insatisfação ontológica, insatisfação essa que alimenta o nosso sentido do bem. E é o amor mais uma vez o meio e por isso recomendava Santo Agostinho um regresso ao coração (*redi ad cor*). Como diz o autor comparando o amor e o desejo do bem com a quantidade de movimento necessário para manter o universo e nele se manter perpetuamente. “So is there the same stock of love and desire of good always alive, working in the soul by necessity of nature,

---

<sup>1318</sup> Cudworth 1838: 174.

and agitating it, though by men's will and choice, it may be diversely dispensed out, and placed upon different objects, more or less”<sup>1319</sup>.

Mas não é nada despreciando aquele universo de instintos e inclinações que permanentemente também motivam o homem para a acção. Cudworth combina uma dinâmica teórica e protoclárkeana da motivação que, por exemplo, Locke condena sem piedade considerando tudo isso da «eterna relação entre as coisas» como resíduos escolásticos; com uma dinâmica curiosamente pouco intelectualista embora centrada na razão prática, essa protolockeana se quisermos, e que faz dos instintos vitais e das inclinações a fonte de toda a actividade, como se desconfiasse que a eterna razão das coisas não possuísse capacidade de motivação suficiente. Ou nenhuma. É neste sentido que Cudworth é internalista e Clarke tal como Balguy são considerados externalistas, embora para mim só o sejam em parte<sup>1320</sup>.

É que os agentes só agem porque os fins lhes são sugeridos. Se os fins permanecessem numa inatingível redoma abstracta não seriam motivadores. Mas, de facto, eles aparecem no horizonte quotidiano da nossa vida obrigando-nos a tê-los em conta e a estimular o esforço e a reflexão consciente para os alcançar. Só que sendo assim é preciso um “ruling, governing, commanding, determining principle in us”, que mais uma vez Cudworth pediu emprestado à tradição estóica (Epicteto). O *Hegemonikon* (τὸ ἡγεμονικόν) é esse princípio de autodeterminação que pondera de cada vez o caminho a seguir e a escolha a fazer. O *autexousious power* é uma *sui potestas*, quer dizer um poder, uma liberdade de agir, no quadro do que está obviamente no nosso poder, no quadro das nossas atribuições e possibilidades, aquilo enfim que está ao nosso alcance, mas o *το ηγεμονικον* é já esse poder em movimento, em acção:

“το ηγεμονικο is the soul as comprehending itself, all its concerns and interests, its abilities and capacities, and holding itself, as it were in its own hand, as it were redoubled upon itself, having a power of intending or exerting itself more or less in consideration and deliberation, in resisting the lower appetites that oppose it, both of utility, reason, and honesty; in self-recollection and attention, and vigilant circumspection, or standing upon our guard; in purposes and resolutions, in diligence in carrying on steady designs and active endeavours – this in order, to self-improvement and the self-promoting of its own good, the fixing and conserving itself in the same. Though by accident and by abuse, it often proves a self-impairing power, the original of sin, vice, and wickedness, whereby men become to themselves the cause of their own evil, blame, punishments, and misery. Wherefore this hegemonikon always determines the passive capability of men's nature one way or other, either for better or for worse. And [it] has a self-forming and self-framing power, by which every man is self-made, into what he is. And accordingly deserves either praise or dispraise, reward or punishments”<sup>1321</sup>.

O que demonstra a falibilidade e imperfeição é a existência do seu mais nobre poder, a liberdade, esse *autexousious power* que lhe permite, no âmbito do poder hegemónico da alma, autodeterminar-se e

---

<sup>1319</sup> Cudworth 1838: 174.

<sup>1320</sup> Esta questão merece ser discutida. Mais à frente acabarei por concluir que Samuel Clarke e John Balguy são externalistas no plano das motivações mas prevalecem claramente internalistas no plano das obrigações.

<sup>1321</sup> Cudworth 1838: 178.

ser responsável pelos seus actos, mas também, é claro, que os seus actos possam ser julgados. No fundo é isso que lhe permite ser ao mesmo tempo um ser moral e um ser autónomo. Esta autonomia ainda não é puramente auto-referencial mas para lá caminha, mas é indiscutivelmente um passo de gigante no limiar do século XVIII.

#### V. 4. O intuicionismo ético-moral.

No essencial o intuicionismo defende a existência de uma faculdade que dá acesso às verdades morais, enquanto que, o seu inimigo por excelência, o utilitarismo, compreende a moral a partir de preferências.

O intuicionismo moral entende que os seres humanos possuem uma faculdade, espécie de consciência moral, que os torna capazes de discernir directamente o que é moralmente bem (bom) e o que é moralmente mal (mau). E podem considerar-se sobretudo três grandes linhas de orientação do intuicionismo moral:

A. O intuicionismo moral forte que articula a consciência moral com uma razão intuitiva capaz de captar e conhecer as realidades morais. Nesta corrente de pensamento é justo incluir, embora com diferenças de pormenor, autores como Ralph Cudworth e mesmo todo o neoplatonismo de Cambridge, William Wollaston, Samuel Clarke enquanto representante do círculo newtoniano, John Balguy e Richard Price. Esta linha culmina em William Whewell já no século XIX.

B. O intuicionismo moral baseado na identificação da consciência moral com uma forma de senso moral (mais ou menos sentimental), e onde pontificam sobretudo Shaftesbury e Hutcheson. Nesta linha genealógica não se deve incluir tanto David Hume quanto Adam Smith.

Entrando em linha de conta que estes autores tendo um pé no sentimentalismo moral do *moral sense*, partilham já alguns aspectos do utilitarismo moral, uma vez que tanto num quanto noutro ao senso moral e ao sentimento se associam preferências e formas de aprovação que são indissociáveis do útil e do agradável.

C. Finalmente pode falar-se de um intuicionismo moral eclético baseado na ideia de uma consciência moral ao mesmo tempo formada pela razão e pelo senso. Joseph Butler e Tomas Reid são os autores mais expressivos deste eclectismo moral. A importância de Reid, todavia, conduziu à necessidade de identificação de uma corrente autónoma tradicionalmente designada como *Intuicionismo escocês*. Em Darwall a problemática é reconstruída através da sobrevalorização dos fundamentos da obrigação, embora a mim pessoalmente me pareça que muitas vezes Darwall quer dizer motivação quando se refere a obrigação.

Nesta perspectiva da enfatização dos fundamentos da obrigação-motivação ele considera duas grandes orientações: a orientação internalista e a orientação externalista. Por sua vez a orientação internalista desdobra-se numa corrente internalista de tipo empírico-naturalista, que se inspira na convicção de que qualquer explicação aceitável de obrigação moral deve ser consistente com o que a ciência empírica diz acerca do mundo e de nós — Pensa-se então naturalmente em Thomas Hobbes, em Richad Cumberland, em Francis Hutcheson e em David Hume, por exemplo — E numa corrente

internalista de tipo autonomista. Esta corrente parte da convicção de que uma teoria satisfatória da obrigação deve ser consistente com a autonomia moral do agente. Sendo que a obrigação consiste em motivos conclusivos que aparecem através do exercício de um raciocínio prático autónomo. Este autonomismo pode subdividir-se em duas linhas diferenciadas: autonomismo de autodeterminação, onde se podem integrar tanto Ralph Cudworth quanto John Locke, e autonomismo de auto-regulação, onde pontificariam Shaftesbury e Hutcheson.

Penso ainda que se devem estabelecer algumas diferenças. Cudworth cultivou um autonomismo de autodeterminação, enquanto Locke se manteve externalista no plano da obrigação, ainda que internalista relativamente às motivações. Shaftesbury difere de Hutcheson pela clara conotação do seu sentimentalismo com o intelectualismo socrático-platónico e não com qualquer orientação sensista ou empirista.

Finalmente pela natureza da arquitectura de Darwall ele remete autores puramente intuicionistas racionais como Samuel Clarke, John Balguy e Thomas Reid para o domínio do externalismo intuicionista racional, porque ele valoriza sobretudo como variável estratégica o sentido interno ou externo das obrigações em estreita associação com a natureza das motivações. Para mim estes autores persistem internalistas no quadro do seu intuicionismo racional, ainda que reconheça que são externalistas no plano estrito da motivação. Irei mostrar porquê.

#### V. 4. 1. O intuicionismo ético de base racional.

Não é possível como se compreende nem seria sensato pensando em termos de uma harmonia da proporcionalidade arquitectónica deste texto abordar aqui de uma forma exaustiva em extensão e com profundidade todas estas possibilidades teóricas. Penso por outro lado que seria igualmente insensato não mostrar pelo menos dois ou três casos emblemáticos.

Para um aprofundamento do intuicionismo racional selecionei por conveniência global Samuel Clarke. Ele é talvez o mais paradigmático autor do intuicionismo moral de base racional e é por outro lado abundantemente citado pelos intelectuais portugueses do século XVIII. Autores como John Balguy e William Wollaston remetê-los-ei para notas de fim de capítulo, porque apesar do interesse das suas obras pouco contaram para a vida cultural portuguesa. Só muito raramente encontrei referências a Wollaston e a John Balguy ou Richard Price até nem encontrei nenhuma. Por outro lado de uma forma mais sistemática que em qualquer outro autor racionalista Samuel Clarke combina o intuicionismo moral baseado na razão em perfeita harmonia com uma intenção claramente apologética. O conceito de *fitness* compromete ao mesmo tempo o mundo e Deus. O mundo enquanto obra de Deus: “The same necessary and eternal different relations, that different things bear one to another, and the same consequent Fitness or Unfitness of the application (...) That is, these eternal and necessary differences of things make it fit and reasonable for creatures so to act”<sup>1322</sup>.

A vontade divina determina-se a si própria necessariamente no sentido de escolher agir na direcção do que é agradável para a justiça, a equidade, a bondade e a verdade, em ordem ao bem-estar do conjunto do universo. Em ordem à felicidade portanto. E assim por maioria de razão para os seres racionais subordinados. Estes devem governar as suas acções segundo as mesmas regras para o bem público<sup>1323</sup>.

Como se há-de ver, em todo o positivismo voluntarista e particularmente em Hobbes, onde a revolução copernicana ao nível da moral moderna se inaugura, o bem e o mal dependem originalmente das leis positivas, sejam elas divinas ou humanas. Antes disso não faz sentido falar do bem ou do mal. Para Hobbes não há fundamento para a moralidade. O homem não é um ser moral, nem pelo sentimento nem pela razão. Para Clarke, ao contrário, as leis ao concretizarem-se foram ao encontro de uma espécie de acordo prévio acerca do que é o bem e o mal. Há por conseguinte eternas e necessárias diferenças nas coisas que não dependem de nenhuma constituição positiva. Fundam-se invariavelmente na natureza e

---

<sup>1322</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 3. Já em Benjamin Whichcote o conceito de *fitness* aparecia como nuclear. Escreveu ele em maiúsculas o que se segue: “all things being made in such proportion and such fitness”, cf. Whichcote, [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 56.

<sup>1323</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 3. Trad. Livre.



razão das coisas<sup>1324</sup>. E ao contrário é a vontade é que é determinada pela natureza da coisa e pela rectidão do caso (racional).

No entanto, como salienta Schneewind, o facto de Clarke considerar que Deus escolhe sempre “what he sees to be eternally best and most fitting, his freedom of action is in no way impaired. There is a moral necessity that he do what is most fitting, but this is not a «necessity of fate». Moral necessity is consistent with perfect liberty”<sup>1325</sup>. É isto que convém a Samuel Clarke dado que ele pretende proceder por homologia e portanto se Deus tivesse uma deficiente liberdade, a juzante isso afectaria a autonomia do homem. O que ele pretende demonstrar é que não há diminuição da liberdade pelo facto de que existe uma lógica no seio da qual a liberdade funciona. Compreende-se que a tarefa é difícil, mas eu pessoalmente penso que não é (não era) impossível.

De facto J.B. Schneewind coloca o problema por excelência do intuicionismo de base racional e de fundamentação transcendente. E que consiste no facto de se saber se ainda há liberdade quando só uma das escolhas é julgada racional, uma vez que só uma se adequa à eterna natureza das coisas. No fim de contas existe uma harmonia que, contudo, já pré-existe à vontade do agente. O agente escolhe, mas só uma das escolhas é racional, só uma escolha converge com a *fitness* que dela se espera. Enfim só uma é adequada. Schneewind, porém, num esforço intelectual louvável pretende que se aceite que este condicionamento não institui uma completa necessidade. Deve aceitar-se, e eu explico porquê.

Na tradição intelectual inglesa há parece-me, um nome simplesmente incontornável, trata-se de Santo Anselmo. De algum modo ele representa para a tradição inglesa o que S. Tomás representa para a melhor tradição continental. E até por isso é espantosa a absoluta excepcionalidade do neoplatonismo de Cambridge. Ora o que justamente Santo Anselmo disse com consequências em todas as escolas de pensamento, tanto intelectualistas como voluntaristas, é que só há uma escolha livre, e essa escolha é aquela que coloca o ser no sentido do bem. Ele afirma que as duas possibilidades de escolha existem, simplesmente uma arruína a própria liberdade e portanto só a outra é livre. Claro que se está na presença de uma concepção de liberdade que não é a do livre-arbítrio na sua acepção mais estrita. À luz desta concepção de liberdade e de escolha, que Santo Anselmo colocou na tradição ocidental pela primeira vez, Clarke tem razão e Schneewind também. Em boa verdade nada disto é mais do que a ontognoseologia greco-latina: «Ninguém escolhe o mal sabendo que é mal», logo só se escolhe o bem. Mas o facto de se escolher o bem (naturalmente = obrigatoriamente?), não significa perda de liberdade, uma vez que a outra possibilidade estava disponível. Faça-se o papel de advogado do diabo. E se a escolha recair na alternativa errada, porque é que não se pode continuar a falar de exercício de liberdade nesse caso. Provavelmente pela simples razão de que essa escolha implica a perda da liberdade e a impossibilidade de outras

---

<sup>1324</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 11. Tradução livre.

<sup>1325</sup> Schneewind 1990: 293 e 294.

escolhas. Estou a pensar na perspectiva de que uma das escolhas arruína globalmente o ser e a sua possibilidade. Perdoe-se talvez a banalidade, mas qualquer coisa como escolher entre a democracia e o totalitarismo. É verdade que a escolha errada pode hipotecar a liberdade, isto é destrói de facto a liberdade. E sendo assim pode-se também considerar que só uma das escolhas é livre, porque só uma das escolhas respeita de facto a liberdade, a possibilidade da sua possibilidade real.

Por outro lado ainda é evidente que tanto Santo Anselmo como Clarke ou mesmo Schneewind, não propõem uma liberdade menor. Bem pelo contrário, como o texto mostra à saciedade, este é o tipo de escolha, que Deus, ele-mesmo está de algum modo «condenado» a fazer. O condicionamento que impende sobre as criaturas é homólogo do condicionamento que impende sobre Deus. Ora não é condicionamento coisa nenhuma, uma vez que pela perfeição divina Deus não pode senão escolher o melhor que é aliás o que se coaduna, ou para respeitar o sentido do valor semântico do texto, o que se adequa, à lógica da sua própria obra. Deus é todo ele razão, logos, perfeição intelectual e coerência lógica. A isso, ele-próprio se encontra ontologicamente vinculado. Depois, finalmente, passa-se para as suas criaturas de uma forma que homologicamente respeita a arquitectura global.

A partir daqui estas considerações sobre a liberdade, estarão sempre subentendidas. O intelectualismo metafísico e ainda por cima apologético não tinha alternativa. A ruptura com o esquema da escolástica medieval será lento. Há que reconhecer que romper com a tradição aristotélico-tomista sem cair nas garras do esquema positivista e voluntarista implicaria sempre como de resto implicou posições marcadas por grandes contradições internas. O intuicionismo moral racionalista é internalista e externalista ao mesmo tempo, é autonomista, mas deixa um lugar reservado à permanência da heteronomia. Enfim a aventura intelectual que conduziu à modernidade foi lenta e contraditória.

O maior objectivo de Clarke é tornar o homem independente de uma perspectiva positivista em que a vontade de Deus é determinante, implicando nessa independência uma autodeterminação nas escolhas, ainda que no quadro de uma «eternal fitnesses of things». É esta eterna coerência que existe nas coisas, engendrada por relações necessárias, que guia o homem nas suas escolhas e não a arbitrária vontade de Deus. O homem dispõe de uma autonomia e de uma independência moral, relativamente à vontade de Deus. Se assim não fosse o valor das acções humanas teria um escasso valor não só ético-moral como ontológico. É desse universo cego da lei arbitrária e da sua obediência cega que Samuel Clarke pretende emancipar-se. As suas posições pelo modo como rejeita o voluntarismo positivista estão muito na linha de orientação do neoplatonismo de Cambridge. Mas o papel que, contudo, o amor e a bondade representam nos *Cambridge Platonists* é agora desempenhado pela racionalidade intrínseca e coerente do mundo e das coisas, enquanto criação de uma suprema inteligência e de uma perfeita racionalidade. E o conceito de *fitness* sintetiza bem essas qualidades.

O autor também não terá sido insensível ao programa de Shaftesbury, uma vez que o conceito de adequação guarda uma íntima relação entre o ético e o estético, e vislumbram-se no horizonte conceptual os elementos de uma moralidade marcada pelos valores do neoclássicismo, e não é por acaso que na página vinte e oito da obra citada estará a falar de temperança e de moderação. O dispositivo da harmonia, do equilíbrio e da medida estão de resto subentendidos no conceito de *fitness*<sup>1326</sup>. Schneewind insiste no facto de que a rebelião de Clarke relativamente à vontade divina, não significa uma espécie de revolta para impor o sentido de uma autonomia laica, mas antes a base racional para fundamentar o seu cristianismo não integrista ou, se se preferir, não lutero-calvinista. É nesta linha que a sua obra é uma obra apologética na fronteira com o deísmo.

Mas esta abordagem do cristianismo sempre favorece o sentido da autonomia e tem a vantagem de poder pressupor uma moralidade que é totalmente compatível com a razão natural e com a procura de uma felicidade humana.

O que mais me interessa no pensamento de Clarke é a fundamentação da sua moralidade. Para mim, na dicotomia racionalismo *versus* voluntarismo, o que remanesce de exemplar importância é a ideia de uma margem de liberdade que é especificamente humana, quando as faculdades do homem não só não se encontram destruídas ou simplesmente empobrecidas mas antes valorizadas. É sempre um laivo de humanismo que espreita por detrás desta revalorização das faculdades específicas da humanidade, e por detrás desse humanismo larvar é a modernidade que se esboça. A modernidade do sujeito autónomo, que é o verdadeiro sentido da *Aufklärung*. Ora isso está muito presente na rejeição constante e determinada da tradição voluntarista. Por exemplo quando comenta a epístola aos Romanos, que é sempre um dos textos de referência da fundamentação positivista, o autor considera, que S. Paulo (Rom. 2, 14, 15), parece dar razão ao intelectualismo quando diz que, “that when the Gentils which have not the Law, do by nature the things contained in the Law, these having not the Law, are a Law unto themselves”<sup>1327</sup>. Ora, de facto este texto parece dar razão às posições intelectualistas, uma vez que a exemplo, nalguns povos não é a lei que determina o bem e o mal. Eles já praticavam o bem e evitavam o mal sem o conhecimento da lei. Como se ela estivesse desde sempre inscrita nos seus corações. Quando a lei aparece é como se viesse ocupar um espaço já delimitado. Assim o bem e o mal pré-existem à lei. Não é a lei que determina o que é o bem e o que é o mal, mas antes a lei que vem adequar-se a uma dicotomia essencial que lhe é prévia.

---

<sup>1326</sup> Há um argumento de Hobbes que não se pode nem deve esquecer: O poder de Deus é irresistível e é o único fundamento do seu domínio. O poder das criaturas é justificado pelo poder descritivo de Deus. Este tipo de argumentos não era tolerável por toda uma tradição que associava a bondade à beleza, e a uma harmonia intelectual, etc. Charles Taylor no seu exemplar *Sources of the self*, não podia deixar de reparar na relação que existe entre autores como Wollaston, Samuel Clarke, Shaftesbury e Grócio por exemplo e um denominador comum: a rejeição inapelável daquilo a que Taylor chama a «extrinsic theory». Hobbes protagonizou melhor que ninguém por um lado a «extrinsic theory», ou seja o puro externalismo moral ao nível da obrigação assim como da culpa e formas de irreligiosidade nascentes, como o materialismo. Este tipo de racionalismo pareceu na época a arma ideal para combater a «extrinsic theory», in Taylor 1989: 254.

<sup>1327</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 17.

Não me parece correcto dizer-se que a lei está dentro deles. Do ponto de vista de Clarke e de toda a tradição intuicionista, racional ou do senso moral, para o caso é a mesma coisa, seria mais correcto dizer que eles agem como se a tivessem, uma vez que ela é apenas o invólucro que vem revestir algo que é mais essencial e lhe pré-existe. O bem e o mal são anteriores à lei. No caso de Clarke residem na «eternal fitness (ou unfitness) of things».

Mas devo regressar ao que é mais substancial. A maior motivação de Clarke é a crítica a Hobbes e a Locke. E é sobretudo a crítica radical ao esquema das remunerações e dos castigos que tanto tinha também enfurecido os neoplatónicos de Cambridge, embora noutro contexto, o da luta contra o puritanismo, mas também contra Hobbes.

Para Clarke, a obrigação original é a eterna razão das coisas. Esta razão à qual Deus, ele próprio, é obrigado. Não sei o quanto esta posição de Clarke deve à Escolástica Peninsular, em particular a Vitória, mas também ao jusnaturalismo intelectualista de Grócio, mas o seu puro intelectualismo e o seu não menos puro antivoluntarismo situam-se na mesma linha. Deus governa o mundo segundo a razão, porque é um ser de Razão e porque a sua obra foi criada pela sua Razão, e nesse universo racional as penas e os castigos simplesmente não fazem sentido nem falta. Porque,

“If Good and Evil, Right and Wrong, Fitness and Un fitness of being practised, be (as has been shown) originally, eternally, and necessarily, in the nature of the Things themselves, ‘tis plain that the view of particular Rewards or Punishments, which is only an After-consideration, and does not at all alter the nature of Things, cannot be the original Cause of the Obligation of the Law, but is only an additional Weight to enforce the practice of what men were before obliged to by right Reason. There is no Man, who has any just Sense of the difference between Good and Evil, but must needs acknowledge, that Virtue and Goodness are truly aimable, and to be chosen for their own sakes and intrinsick worth, though a man had no prospect of gaining any particular Advantage to himself, by the Practice of them: And that on the contrary, Cruelty, Violence and Opression, Fraud, Injustice, and all manner of wickedness, are of themselves hateful, and by all means to be avoided, even though a man had absolute Assurance, that he should bring no manner of inconvenience upon Himself by the Commission of any or all of these Crimes”<sup>1328</sup>.

Mas ao nível da fundamentação das normas morais Clarke cede a um entendimento de tipo externalista no sentido em que ele acredita numa ordem não natural de factos normativos, que residem na adequação intrínseca das coisas, exteriores à razão prática. A normatividade está nas coisas, na sua racionalidade, enquanto que o agente constata-as e a elas se adequa. Isto é válido também para Wollaston e mesmo para John Balguy. Estar nas coisas não significa na sua empiricidade, bem pelo contrário, significa que a normatividade está nas coisas, na natureza das coisas, e que nelas reside uma ordem metafísica, «eternal fitness», que, uma vez compreendida, mobiliza o agente. É pela razão que se compreende a perfeição das coisas, a adequação, que nelas reside, com uma ordem transcendente. A sua perfeição impõe-se como norma, é inelutável. Nada depende, e em particular a obrigação moral, de uma racionalidade prática que torna a autonomia do agente possível. Neste sentido restritivo o intuicionismo racional de Clarke seria externalista e não autónomo. Porque nesta perspectiva o que caracteriza o

---

<sup>1328</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 33 e 34.

internalismo, a sua fórmula sagrada é que a obrigação “consists in conclusive motifs raised through (practical) reasoning”<sup>1329</sup>. Mas há que reconhecer que, de facto, a margem de manobra para a autonomia não é total em Clarke. Outra coisa não seria de esperar. Clarke é sobretudo um apologeta, na linha de William Derham, que aliás pertenceu ao seu círculo, o círculo de Newton, o círculo das *Boyle Lectures*.

Na *Demonstration of the Being and Attributes of God*, o universo intelectual de Clarke chega a ser absolutamente concentracionário tal o peso nele de uma lógica transcendente, transcendental e eterna. A sua posição relativamente ao livre arbítrio já foi analisada. E embora possa ser salva como intentei fazer atrás, a verdade é que a sua incompleta assunção condiciona a amplitude da autonomia. Por muitas voltas que dê, onde não há total liberdade de escolha, não há total liberdade e onde não há liberdade total não há completa autonomia. Mas a sua crítica ao voluntarismo positivista continua a ser da maior acuidade e interesse. E através dessa crítica esboça-se uma simpatia pela autonomia, que não se pode menosprezar. Como já disse a equação que envolve a autonomia e a liberdade ao mesmo tempo que engloba também uma necessidade ainda que lógica é difícil de resolver. A solução comporta alguns argumentos um pouco capciosos.

É verdade que no plano estritamente prático Clarke admite a liberdade da vontade o que envolve a emergência de um poder libertador que apresenta os contornos de um verdadeiro poder de autodeterminação e que em Clarke, tal como em Locke, cristaliza em torno do poder de suspensão da acção, que ele sintetiza numa expressão recorrente: “For the essence of liberty consists in his being an agent, that is, in his having a continual power of choosing whether he shall act or whether he shall forbear [from] acting”<sup>1330</sup>. O poder do agente, o seu carácter de agente, aquilo em que consiste a especificidade de ser agente reside justamente na possibilidade de escolha, mas essa possibilidade consiste essencialmente na possibilidade de agir ou de não agir, sendo que para mim o «não agir» apesar de ser uma prerrogativa do agente é o que o define pela negativa. É óbvia a dificuldade em verter para português a significação precisa de *agency*. Mas isso ainda não é para mim a alma do livre arbítrio.

Por essa via ele opõe-se deliberadamente aos pontos de vista de Hobbes e de Espinosa onde predomina uma perspectiva de necessidade e de determinismo. Percebemos que dentro dessa linha de pensamento ele diga que “intelligence without liberty, (...) is really (...) no intelligence at all”<sup>1331</sup>. Mas não se pode ter nunca a certeza de quando é que Clarke fala realmente do homem ou quando afinal é numa perspectiva homológica que ele raciocina. Enquanto apologeta ele tem sempre o modelo da criação presente explícita ou subliminarmente. Assim quando ele diz que “without liberty, nothing can in any tolerable propriety of speech be said to be an agent or cause of anything. For act necessarily is really and

---

<sup>1329</sup> Darwall 1995: 248.

<sup>1330</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 74.

<sup>1331</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 46.

properly not to act at all but only to be acted upon”<sup>1332</sup>, ele tem por referência o agente por excelência, que é o «author of all things». Todas as acções ocorrem já no quadro do produto da acção demiúrgica.

Mas mesmo assim, na arquitectura global, percebe-se que existe um condicionamento radical e autoritário. Este autoritarismo não é porém colocado na onipotência de Deus mas no carácter absoluto da sua racionalidade. A racionalidade de Deus assim como a racionalidade da sua obra condiciona uma verdadeira liberdade, porque não é aceitável a escolha que se opõe à eterna relação entre as coisas.

Esse condicionamento radica no facto da sua pré-existência, “antecedent to will and to all arbitrary or positive appointment whatsoever”<sup>1333</sup>. E radica ainda no carácter da sua necessidade racional. Trata-se de um verdadeiro império da razão, mas de uma razão que se exprime através de uma construção cuja racionalidade a priori condiciona definitivamente todas as escolhas e que cristaliza na natureza das coisas: “There is, therefore, such a thing as fitness and unfitness, eternally, necessarily, and unchangeably in the nature and reason of things” . O léxico não deixa margem para dúvidas, nem abre a mínima possibilidade de fuga. Tudo está previamente contido na natureza das coisas. Isso bastaria.

A expressão *natureza das coisas* é um dos argumentos mais dogmáticos que se pode sempre utilizar para inviabilizar qualquer comportamento ou acção que se possa considerar que justamente afronta a *natureza das coisas*. Mas o eterno, necessário e inalterável, não estão aí de somenos. Para ser coerente Clarke coloca a própria divindade sob a alçada desta lógica fechada, de que, contudo, Deus é, ele próprio, responsável. Esta racionalidade, intrínseca à criação, que compromete até a liberdade do próprio criador vem na linha de toda a tradição intelectualista da proto-modernidade: Grócio, *Cambridge Platonists*, Escolástica Peninsular, etc. Mas Clarke leva essa lógica até uma conceptualização extrema, quando afirma: “The supreme cause, therefore, and author of all things, (...) it is evident he must of necessity, (...) do always what he knows to be fittest to be done. That is, he must act always according to the strict rules of infinite goodness, justice, and truth, and all other moral perfections”<sup>1334</sup>. Como se a necessidade moral deixasse de ser considerada uma necessidade. A linha de pensamento de Santo Anselmo, a que aludi atrás, em que a liberdade é identificada com a escolha do bem, sendo que a escolha do mal já não é uma escolha livre uma vez que coloca o agente automaticamente do lado da servidão, marcou definitivamente a cultura anglo-saxónica até mesmo a tradição mais intelectualista como é o caso de Clarke. Quase que se pode falar de uma onipotência da razão. E é assim de tal modo que, actuar contrariamente à razão, quer dizer à racionalidade intrínseca da criação ou seja contrariamente à natureza

---

<sup>1332</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 46.

<sup>1333</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 83.

<sup>1334</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 84.

das coisas, é entendido como corrupção e depravação, e previamente como escassez de entendimento ou deficiência<sup>1335</sup>.

E a mesma estrutura que curiosamente aproxima Clarke das traves mestras do determinismo metafísico embora sem o elemento teleológico, uma vez que a determinação é transcendental, leva-o a conceber a ideia de felicidade, “the supreme cause (...) must have [pela sua natureza] an unalterable disposition to do and to communicate good or happiness [no esquema intelectualista a identificação entre bem e felicidade é inevitável] because being himself necessarily happy in the eternal enjoyment of his own infinite perfections, he cannot possibly have any other motives to make any creatures at all but only that he may communicate to them his own perfection”<sup>1336</sup>. Trata-se de uma ideia de felicidade ligada à ideia de bondade e de perfeição, mas agora, contrariamente à lógica finalista da realização integral da natureza humana, perfectível apenas através da lógica da dispensação divina. Subsiste, não obstante, uma ideia comum, a ideia de harmonia que se infere da necessária relação das coisas, e nas coisas acrescento eu. Este ambiente de harmonia, em que as eternas relações das coisas edificam o conceito de adequação (*fitness*), empurra as acções para o limiar da fatalidade, uma fatalidade cósmica e providencial, à boa maneira da harmonia pré-estabelecida daquele que foi o chefe de fila do círculo, as *Boyle Lectures*, ou seja Newton. E nesse contexto, a não resignação a esta ideia de felicidade dispensada pode aparecer como perversa.

E o esquema teria mais tarde ou mais cedo que avançar na teorização de um livre arbítrio que o não é uma vez que tudo está determinado à partida. Agora vamos assitir à descida por homologia do reino da perfeição cósmica para as criaturas, assim: “that the same reasons, (...) which always and necessarily do determine the will of God, (...) ought also constantly to determine the will of all subordinate intelligent beings”. E é aqui justamente que eu penso que o reino da autonomia se não colapsa por completo, sofre um rude golpe, uma vez que se promove uma liberdade *impaired*. E onde a liberdade se apouca, a autonomia não se apouca menos; quando aquilo que se considera a liberdade consiste em escolher de acordo com a eternidade da razão e a Razão é aquilo que implicitamente fica insinuado: “And when they do not, then such beings, setting up their own unreasonable self-will in opposition to the nature and reason of things, endeavor, as much as in them lies, to make things be what they are not and cannot be, which is the highest presumption and greatest insolence imaginable”<sup>1337</sup>.

E a seguir vem a perversão, a corrupção: “It is acting contrary to their own reason and knowledge; it is an attempting to destroy that order by which the universe subsists, and it is also, by consequence, offering the highest affront imaginable to the creator of all things, who himself governs all

---

<sup>1335</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 85. Adaptação livre.

<sup>1336</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 84.

<sup>1337</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 90.

his actions by these rules and cannot but require the same of all his reasonable creatures”<sup>1338</sup>. E assim a autonomia recua diante deste poder que Deus tem para requerer das suas criaturas um comportamento idêntico ao seu, quer dizer segundo as mesmas (as suas) regras. A heteronomia, aqui, é evidente, engendrada pela necessidade económica do modelo apologético. E quando o autor fala de suspender a acção como o poder de liberdade do agente o que isso significa é que o agente hesita no momento de adequar o seu comportamento às regras que a eterna relação entre as coisas exige e portanto que esse poder é o poder de suspender em definitivo todas as acções, mas porque a ponderação mostra serem contrárias à regra, quer dizer à ordem imutável. Não mais do que isso. Este anulamento ontológico, esta expulsão da casa do ser das coisas logo que elas não sejam entrevistas segundo aquilo que o autor considerou a eterna relações das coisas, diz tudo sobre o carácter concentracionário e dogmático, ainda que intelectualmente dogmático, do modelo.

Como em todos os modelos apologéticos o supremo ser não só criou o cosmos como permanentemente o assiste, donde se infere que aquilo que aparece como lei da natureza pela sua aparente necessidade mas seguramente pela regularidade e constância que nos oferece é a expressão não propriamente de leis da natureza mas antes dessa assistência permanente e continuada. A desconfiança do autor relativamente às leis naturais sejam elas quais forem está racionalmente justificada. “Consequently, there is no such thing as what men commonly call «the course of nature» or «the power of nature». The course of nature, truly and properly speaking, is nothing else but the will of God producing certain effects in a continued, regular, constant, and uniform manner”<sup>1339</sup>. Portanto tudo aquilo que no universo aparece com a regularidade própria da lei não é mais do que um efeito da acção continuada e permanente de Deus.

Stephen Darwall evidenciou sobretudo o que na obra de Clarke se elabora à margem de um racionalismo de razão prática. Ora não há real *agency* onde a razão prática não impõe as suas leis. E ele tem razão quando afirma que de facto o método de Clarke é o “inquiring into the abstract relation of things”<sup>1340</sup>. É que o sistema moral de Clarke repousa numa sólida base metafísica, a de que as ideias morais se referem a propriedades metafísicas e não naturais e que consistem na ideia de uma justeza eterna. Nesse sentido o seu pensamento remanesce da tradição metafísica medieval e antiga.

O externalismo de Clarke, considere-se assim por agora, baseia-se neste facto de que a moralidade assenta numa trama de relações entre as coisas, relações essas que são necessárias e eternas, relações essas que são adequadas ou inadequadas (*fitness, unfitness*). Mas ao mesmo tempo que Clarke funda a obrigação moral nessas relações eternas de conveniência ou inconveniência sustenta que a razão humana tem poder para as captar imediatamente, tal como capta relações de tipo matemático.

---

<sup>1338</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 90.

<sup>1339</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 149.

<sup>1340</sup> Darwall 1995: 252



O que é talvez mais original em Clarke é que ele considera que a racionalidade das coisas é impositiva tanto do ponto de vista da motivação como da obrigação. E nesse sentido ele é internalista se se considerar que o homem é dotado de uma faculdade própria através da qual acede à racionalidade que faz parte da natureza das coisas. A racionalidade é sedutora e imperativa. Transporta consigo uma ideia de perfeição e beleza que atrai. Espécie de Shaftesbury virado do avesso, onde a razão está no lugar do sentimento.

Todo o intuicionismo moral, seja de razão ou de senso, opõe-se ao modelo voluntarista em particular ao modelo luterocalvinista onde o voluntarismo aparece hipertrofiado. A argumentação de Clarke é nesse plano muito convincente. “(For) if there be no difference between good and evil antecedent to all laws, there can be no reason given why any laws should be made at all when all things are naturally indifferent”. O que é o mesmo que dizer *mutatis mutandis* que “To say that laws are necessary to be made for the good of mankind, is confessing that certain things tend to the good of mankind, that is, to the preserving and perfecting of their nature, which wise men therefore think necessary to be established by laws. And if the reason why certain things are established by wise and good laws is because those things tend to the good of mankind, it is manifest they were good antecedent to their being confirmed by laws”<sup>1341</sup>.

A *racional agency* de Clarke é muito pouco de razão prática já que consiste apenas ou essencialmente na abertura (racional) do espírito para que os princípios morais se imponham a partir da sua racionalidade intrínseca (o que os torna imperiosos é a sua apodicticidade). E ao imporem-se eles habilitam os agentes a ser movidos por eles. Mais uma vez motivação e obrigação no mesmo plano. Os princípios morais impõem-se ao agente pela sua apodicticidade e levam-no a agir, como se se tratasse de evidências matemáticas. Anda por aqui algum cartesianismo embora filtrado pelo intelectualismo próprio de um Benjamin Whichcote, nomeadamente quando este diz que quando somos imorais entramos em contradição com os nossos próprios princípios e com a nossa própria razão, ou de um More quando este diz que em moralidade podemos estar tão certos como no domínio da matemática. Há uma coerção congénita no sistema de Clarke, mas há também a participação do agente no modo como se adequa.

Em todos os autores em que se hipertrofia uma ideia de ordem de coerência cósmica, de harmonia racional a questão da felicidade individual dilui-se no sei da própria harmonia do todo. É assim com Malebranche e com Clarke.

A moralidade conecta com a felicidade do todo da qual decorre a felicidade do agente, mas não há uma ligação conceptual entre a moralidade e a felicidade do agente.

Estou de acordo com Charles Taylor em pelo menos um ponto relativamente a Clarke. A ideia de que o seu sistema excessivamente racional deve ter aparecido para combater o externalismo (as *extrinsic*

---

<sup>1341</sup> Clarke [*A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*], in Vailati 1998: 99.

*theories*). Ora é aqui que é preciso ter em conta que não se pode confundir este externalismo da obrigação com o externalismo de Clarke que, segundo Darwall, é sempre considerado assim, quando as acções não são determinadas pelas motivações que o próprio agente constrói. Neste plano Clarke seria puramente externalista porque como ainda agora se viu a motivação impõe-se ao agente. Mas, por outro lado, ele combate a arbitrariedade do dispositivo voluntarista e positivista, este sim puramente externalista ao nível do fundamento último da obrigação.

Há ainda a considerar que se o agente actua porque sabe que actuando virtuosamente, e no caso de Clarke é segundo a ordem estabelecida e impositiva por si mesma, pode ganhar o prémio da felicidade, então essa expectativa fortalece-o na sua actuação que à margem disso não teria outra motivação a não ser a imposição lógica que ela representa. Este esquema ao tornar-se mais internalista torna-se também um pouco consequencialista e até um pouco utilitarista<sup>1342</sup>.

E aliás até no plano das motivações Samuel Clarke cedeu por vezes aos atractivos do *practical reasoning*, concretamente da página 25 à página 27 do *Discourse upon natural religion*. E aí resvala para posições internalistas mesmo ao nível da motivação. Em expressões como «law of his being e Reason of his own mind» Samuel Clarke parece evidenciar uma dualidade teórica e prática na sua argumentação. De uma razão essencialmente teórica e transcendental o autor passa para uma razão prática como se a razão teórica precisasse de ser caucionada pelo bom senso.

E há mesmo um momento em que Clarke abandona o seu puro intelectualismo das evidências morais de tipo matemático para um esquema mais dedutivo. Depois de algumas considerações de natureza estoica sobre os impulsos e o controle das paixões, onde aparece a promover as ideias de moderação e de temperança, acaba por dizer: “From these three great and general branches, all the smaller and more particular instances of moral obligation, may (as i said) easily be deduced”<sup>1343</sup>. E eu que pensava que a razão das coisas existia nelas como a direitura numa linha recta. E claro mais à frente, porém, acabará por regressar à fórmula de que os assuntos morais possuem a sua origem na “eternal necessity in their own nature”<sup>1344</sup>.

Afinal em que é que ficamos?! É a racionalidade das coisas que obriga a agir de certa maneira (Obrigando imediatamente)? Ou é o facto de que agindo racionalmente o agente acaba por conferir uma racionalidade final às coisas porque a racionalidade das coisas coincidiria com a racionalidade dos fins do agente?

Eu inclino-me mais para a segunda formalização do problema e é por isso que acabo por incluir, feito o balanço, o pensamento de Samuel Clarke no domínio do internalismo e da autonomia. (M)

---

<sup>1342</sup> Schneewind 1988: 322.

<sup>1343</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 29.

<sup>1344</sup> Clarke [*A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*], in Selby-Bigge 1897: 31.

#### **V. 4. 2. O intuicionismo moral sensível. Do senso moral ou do sentimento moral.**

“Tutto l’interesse dello Shaftesbury è rivolto ai problemi della morale, tutto il suo spirito, si può ben dire, è saturo della sua esigenza”. Luigi Bandini

A história do pensamento moral habituou-se a considerar que, paralelamente ao desenvolvimento de um intuicionismo moral de orientação racional em que se pode dizer que a consciência moral se identifica com a razão intuitiva, se desenvolveu uma outra forma de intuicionismo em que o conhecimento moral se atribui às capacidades cognitivas de uma espécie de senso moral. Se no intuicionismo da razão moral esta faculdade se limita a captar e a conhecer os fenómenos morais que impregnam, segundo relações eternas e imutáveis, a realidade das coisas, no intuicionismo do senso moral a realidade moral é captada pelos sentidos tal como o mundo sensível.

Se se atribui a Ralph Cudworth, no século XVII o papel de patriarca fundador da tradição do intuicionismo racional e a William Wollaston, Samuel Clarke, John Balguy e Richard Price as formas de desenvolvimento mais ortodoxas no seio do século XVIII, assim também se atribui a Shaftesbury o papel de fundador na transição do século XVII para o século XVIII da tradição sentimental e a Hutcheson o seu mais genuíno continuador. Se é escassa esta descendência é porque autores como Joseph Butler, Thomas Reid, David Hume e Adam Smith, contendo alguns elementos comuns, já não podem integrar-se nesta genealogia uma vez que uns, pela contração no papel da preferência e interesse como é o caso de Smith e Hume fazem já parte da família utilitarista enquanto os outros, Butler e Reid, se bem que intuicionistas, reconhecem um papel importante à razão pelo que os posso considerar intuicionistas de razão e senso, espécie de terceira via intuicionista.

Em Reid, todavia, o elemento racional difere substancialmente do elemento racional de Butler. Em Reid pode-se falar de uma epistemologia moral transcendental com desenvolvimento empírico, ou seja os princípios morais são auto-evidentes, conferindo à consciência moral o estatuto de um poder original do espírito. E é esse poder que capta imediatamente a realidade moral tal como os olhos e os ouvidos procedem no caso da realidade física. A consciência moral aparece assim, atrevo-me a dizer, como uma espécie de consciência fenomenológica, simplesmente o material que ela recebe não são os fenómenos mas imediatamente os princípios que se impõem pela sua apodicticidade. Já em Butler é a própria consciência moral, faculdade perceptiva e cognitivista, que é ao mesmo tempo sensível e intelectual. Ela capta a realidade moral a partir destas duas antenas, digamos assim, porque ela é entendimento moral e senso moral simultaneamente.

O esquema é globalmente aceitável, mas se eu tiver em conta os pormenores menos visíveis e mais especiosos assim como as possibilidades que se encerram em recantos obscuros de todos estes

autores e respectivas tradições as coisas complicar-se-iam muito. Se eu preferisse arrumar as tendências segundo outro tipo de dicotomias, por exemplo empírico-naturalismo *versus* transcendentalidade, intelectualismo *versus* voluntarismo, internalismo *versus* externalismo acabaria por ter de arrumar os autores de uma forma completamente diferente. As coabitações e as relações de vizinhança, os conflitos e separações decorrem da grelha conceptual escolhida.

Pela transcendentalidade Reid situar-se-ia no seio da família que inclui Cudworth e Kant, a montante e a juzante. Mas se se valorizar a problemática da motivação e da obrigação moral poderia ter que colocar Balguy, Clarke e Price no caminho de Locke pelo externalismo que se lhes pode imputar e já agora no caminho internalista aberto por Cudworth. Acontece que são duas formas de externalismo e de internalismo completamente diversas e quase complementares, uma vez que Clarke é externalista onde Locke é internalista, isto é ao nível da motivação, enquanto que Clarke é internalista onde Locke é externalista, isto é ao nível da fundamentação última da obrigação, embora em ambos os casos só em última instância. E na família global dos internalistas poder-se-iam incluir autores que, enquanto empírico-naturalistas, contudo se opõem entre si, como é o caso de Hobbes, Cumberland, Hutcheson e Hume. Mas enquanto que nesta família internalista alargada, Locke e Hobbes são puramente positivo-voluntaristas, de ascendência puritana, Cudworth é puramente intelectualista e chefe de fila de uma tradição sob este prisma completamente antagónica, enquanto Cumberland partilha na sua orientação global elementos que lhe chegaram através da sua ligação ao Neoplatonismo de Cambridge juntamente com alguns elementos da tradição voluntarista e até claras persistências escolásticas.

Mas a opção está feita, o que não obsta a que possa fornecer em cada situação concreta, e em particular quando me referir ao pensamento de cada um destes autores, todos os aspectos que me pareçam relevantes para que melhor se compreenda a complexidade do pensamento moral da protomodernidade, mas também e sempre reforçando e acentuando os elementos estruturais, isto é invariantes, que exprimem um processo que segue numa determinada direcção, que não deixarei de sobrevalorizar e que é o sentido global da secularização e da autonomia, ou então, quando for o caso, salientar também os esforços para sapor o carácter imparável deste processo.

#### V. 4. 2. 1. Shaftesbury.

Mas no caso de Shaftesbury abro de algum modo uma excepção uma vez que a sua importância para a modernidade está justamente no facto de que o seu pensamento permitiu desenvolvimentos diversos, mais do que nenhum outro. De facto e para falar a verdade não sinto que Shaftesbury pertença de direito e de facto a nenhuma destas famílias, e é essa para mim a sua importância. A sua originalidade é relevante porque permitiu que na sua posteridade se alimentassem ideologias até contraditórias como é o caso do neoclassicismo e do romantismo. Shaftesbury é ao mesmo tempo intelectualista e sentimental e é essa fusão original que me interessa.

O pensamento de Shaftesbury, e apesar da sua autonomia própria, não pode separar-se da conflitualidade latente, sempre, e algumas vezes explícita, relativamente ao pensamento do seu tutor, quer dizer relativamente a Locke. O que começa por irritar Shaftesbury no pensamento moral de Locke é o seu externalismo ao nível dos fundamentos e das obrigações que daí decorrem. Locke como se sabe, promoveu através do seu voluntarismo puritano; ou como Charles Taylor especificamente acentuou, através da marca que uma “hyper-Augustinian theology” deixou nele como marca (bom grado o facto de que em muitos pontos Locke se ter rebelado contra ela, a verdade é que o pensamento moral de Locke apresenta vestígios de “puritan roots”)<sup>1345</sup>; um certo indiferentismo e uma fundamentação arbitrária e autoritária. Como muito bem salienta Taylor, neste domínio Locke continuou, no essencial, o pensamento de Hobbes. O que Shaftesbury não perdoava a Locke pode resumir-se em dois pontos essenciais, a saber:

Um, a fundamentação externa da lei de Deus, ou como diz Taylor, referindo-se a Shaftesbury, a ideia de que “the highest good doesn’t repose in any arbitrary will”<sup>1346</sup> como acontecia em Hobbes ou em Locke, “in the nature of the cosmos itself”<sup>1347</sup>, e sobretudo aquilo que mais o incomodava, era o facto de que para ele “our love for it isn’t commanded under threat of punishment”<sup>1348</sup>, como, mais uma vez também, correspondia ao hiper-augustinianismo de Locke, mas, pelo contrário, como gostava de acentuar era proveniente “spontaneously from our being”<sup>1349</sup>.

Dois, a ideia, hobbesiana, ela também, de que não existe nada de substancial nas ideias de bem e de mal, ou seja, de que “all actions are naturally indifferent; that they have no note or character of good or ill in themselves; but are distinguished by mere fashion, law, or arbitrary decree”<sup>1350</sup>. O externalismo, «extrinsic theory» lhe chama Charles Taylor, o indiferentismo, o voluntarismo autoritário, o positivismo

---

<sup>1345</sup> Taylor 1989: 248.

<sup>1346</sup> Taylor 1989: 253.

<sup>1347</sup> Taylor 1989: 253.

<sup>1348</sup> Taylor 1989: 253.

<sup>1349</sup> Taylor 1989: 253.

<sup>1350</sup> Shaftesbury [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*], in Taylor 1989: 253.

descarnado da lei moral ou jurídica, tudo isto ofendia a sensibilidade ético-estética de Shaftesbury que encontrava a sua referência última no próprio platonismo socrático. E o mais curioso é que é desta fonte antiga, à qual se têm que acrescentar muitos elementos estoicos, é que brotaram tanto o intelectualismo como o sentimentalismo de Shaftesbury.

Na linguagem por vezes titubeante do autor, encontra-se o senso (tardamente), o sentimento e a afeição. Fixo-me na expressão e ideia de sentimento, na perspectiva de que este conceito engloba os outros dois, e ainda na perspectiva de que esta opção me salvaguarda da confusão com a posição do *moral sense* de Francis Hutcheson que é muito diferente da posição de Shaftesbury. Mas seja qual for a opção que se fizer, deve-se ter em conta que o essencial não está na designação da faculdade moral mas sim na afirmação de uma faculdade moral. O que esse senso moral exprime é mais do que uma conotação com a sensibilidade mas antes a afirmação, sob o nome de senso moral, de uma capacidade que ele atribuía ao homem para reconhecer o bem e o mal, e através deste reconhecimento, o reconhecimento de uma capacidade de governar com autonomia a sua vida moral, sem o recurso a nenhuma autoridade exterior (heterónima). Isso ele ficou a dever ao neoplatonismo de Cambridge, uma vez que este senso moral, ou sentimento moral vem na linha da *boniform faculty* de Henry More ou do *autonomous power* de Cudworth<sup>1351</sup>. É um poder autónomo e subjectivo e portanto individual. Convém não esquecer, não obstante, que esta ideia de uma liberdade subjectiva começa no seio da Igreja por um lado e na Renascença por outro. E é esta liberdade subjectiva que põe em marcha a ruptura definitiva com a organicidade corporativa e holística da antiguidade. Mas mesmo quando/se a modernidade mobiliza instrumentos intelectuais da cultura antiga é para os enquadrar num contexto novo. A revolução da modernidade pressupõe tanto a razão, quanto a revolução individualista, quanto sobretudo o aparecimento de uma nova consciência. É o nascimento desta consciência que a minha reflexão sobre a felicidade tem em conta e favorece. É ao seu nascimento que me interessa assistir. É desse nascimento que me interessa dar conta. A ideia de felicidade é essencialmente um ‘observador’ estratégico desta ocorrência. A ideia de felicidade devidamente observada permite observar muito para lá dela. Ela abre a porta para toda a época no seu conjunto.

No entanto reconheço que em particular o conceito de afeição desempenhou um papel arqueológico, determinante no pensamento de Shaftesbury e na fixação das linhas programáticas da sua filosofia moral. A valência semântica do conceito de afeição / afeição estimula ela própria a formalização de uma espécie de faculdade de julgar, e de um sentimento de aprovação / desaprovação, onde, tal como acontecia no pensamento de Cudworth, não se sabe muito bem onde acaba ou começa o entendimento ou o senso. Tal como para Cudworth, Shaftesbury considera este tipo de questões à luz da *proairesis*

---

<sup>1351</sup> Os primeiros escritos de Shaftesbury acompanharam a publicação dos Sermões de Benjamin Whichcote, aproveitando o autor o facto para lançar uma contundente crítica ao pensamento voluntarista e externalista de Hobbes.

(προαίρεσις) aristotélica. Tal como Cudworth, e para Aristóteles repito, para Shaftesbury o homem é intelecto desejante ou desejo (vontade) raciocinante. O carácter da *proairesis* é a decisão mas a decisão encontrada em processo deliberativo, quer dizer decidida de antemão e depois ratificada no processo deliberativo. O homem decide-se depois de uma deliberação mas decide-se segundo uma intenção. Há intencionalidade do desejo conduzida por um processo deliberativo racional a uma decisão. A decisão e a intenção são mediatizadas pela deliberação racional, pela *proairesis*. O ponto de partida é o desejo mas não o desejo que pode ser exprimido por uma vontade pura à maneira de Kant, mas antes o desejo sensível ligado aos apetites e inclinações, e que informado pela razão se torna intenção direita. A vontade pura também foi informada e formada pela razão, mas ela é transcendental porque é o princípio categórico que a informa de uma vez por todas e a priori, enquanto que agora a vontade torna-se direita durante o processo deliberativo. A razão é prática, mas não pura prática, antes prática prática se me é permitido. Em Aristóteles tal como em Shaftesbury a *proairesis* (προαίρεσις); que é decisão antecipada, intencionalidade; sem o momento anterior do desejo sensível, a *orexis* (ὄρεξις) e sem a *boulesis* (βούλεσις), que é finalidade e deliberação final; seria destituída do princípio de realidade, seria vazia. Em Kant confundir no mesmo processo o universo do desejo e da felicidade com o domínio racional e moral é pura promiscuidade que adúltera e destrói mesmo a moralidade. O anti eudemonismo kantiano baseia-se neste escrúpulo. Para Shaftesbury toda a decisão moral perderia conteúdo se não partisse deste contacto promíscuo com a realidade e com o desejo, com as inclinações, pois são elas que mobilizam, que desencadeiam a acção.

Se a afeição é predominantemente sensível a afeição é já imediatamente contaminada de razão, e as afeições reflectidas que por sua vez geram novas afeições, espécie de meta afeições ou afeições segundas, são claramente também do domínio intelectual e de tal modo que são elas que na economia do pensamento de Shaftesbury assinalam a passagem de uma bondade centrada ainda num naturalismo moral para a moralidade e para a virtude. A virtude pressupõe já reflexão e escolha, e delas procede. A virtude não é dada através das inclinações mesmo que elas sejam boas. Nesse plano, o das inclinações, a virtude encontra-se apenas esboçada e pertence sempre à razão o que a natureza esboça. A benevolência em Shaftesbury tem a sua âncora numa sentimentalidade moral ou num senso moral, se se preferir, mas para se elevar a uma dignidade moral que pressupõe a reflexão, mas não só. Shaftesbury sobrecarregará o domínio moral da benevolência e da bondade com todo o arsenal temático lexical e semântico, mas também conceptual, do universo do intelectualismo socrático-platónico. Assim proporção, medida, equilíbrio e harmonia, este mais do que qualquer outro, farão parte do suporte ideológico da sua filosofia moral. A escolha é sábia porque estes conceitos são no quadro do intelectualismo platónico aqueles que melhor permitem uma abordagem sensível. Eles são por natureza estéticos e sensíveis mas aos poucos

farão parte não de um sentido estético puramente sensitivo, mas antes de um sentido estético interior e já intelectualizado. Por exemplo o sentido da medida dará lugar a uma «inward proportion». É nesta fronteira, nesta zona de contaminação e osmose que se situa a epistemologia moral de Shaftesbury.

E é nessa mutação que reside a operação própria do génio de Shaftesbury. Porque a subtil transformação vem ao encontro da moderna tendência para a subjectivação. A passagem do exterior para o interior, do empírico e sensista para uma interioridade que é sempre intelectual promove o sentido da subjectivação e até da autonomia. Para mim a história arqueológica do pensamento moral mostra por si mesma como a modernidade é inseparável da razão e do intelecto e como o favorecimento das formas sensistas e empírico-naturalistas se colocavam à margem deste processo. O itinerário que conduziu ao sujeito moderno e ao sentido secularizado da sua autonomia passa claramente por este tipo de pensamento, muito mais do que, pelo menos neste domínio, pelo pensamento de Locke.

Interessa esclarecer um ponto sobre Locke. O seu voluntarismo e o seu positivismo são externalistas e heterónomos. Sobre isso não há dúvidas. Foi aliás esse aspecto do pensamento de Locke que mais repugnou a Shaftesbury. O fundo puritano, o hiper-augustianismo moral, o recurso a uma lógica de *threats of punishment*, ou seja a uma lógica penal de remunerações e penas colocam-no neste plano na linha de Hobbes e até na linha da tradição lutero-calvinista. Mas, diz-se, Locke é internalista no plano da motivação e da decisão moral uma vez que a deliberação surge no interior de um raciocínio prático, *practical reasoning* e — o que é o nervo da argumentação — que o agente tem o poder de suspender a acção e o juízo e fazer marcha atrás nas suas inclinações imediatas para, através de um raciocínio prudencial, proceder a uma escolha que tem em conta os fins. Mas a verdade é que, como salienta Schneewind, Locke jamais consegue explicar a motivação da suspensão: “Locke devotes much space to warning us about the dangers of miscalculation in deliberating about what to do. But he never explains what moves us to suspend action and deliberate”<sup>1352</sup>. O autor mostra ainda o quanto Locke foi criticado por exemplo por Leibniz, Anthony Collins ou Priestley, entre outros, justamente pelo facto de que a sua posição nunca aparece suficientemente fundamentada, como se no fim de contas, e é o que eu penso, o expediente externalista e autoritário prevalecesse sobre tudo o resto. Como se, como diz Schneewind: “personal order as well as social stability seems to be attainable only through some sort of external pressure”<sup>1353</sup>. Sendo assim cai pela base a ideia de uma autonomia em Locke. É importante que assim seja uma vez que o contrário disso legitimaria a injunção entre o sensismo e as luzes e a autonomia, o que não me parece correcto. Afinal o autonomismo em Locke é apenas instrumental. O fundo em que ele se insere está e permanece ancorado no lodo da heteronomia.

---

<sup>1352</sup> Schneewind 1998: 300.

<sup>1353</sup> Schneewind 1998: 301.



A ideia de felicidade em Shaftesbury articula-se mais com o seu intelectualismo do que com o seu sentimentalismo. O intelectualismo promove uma ideia de harmonia cósmica à maneira do Timeu, e é nesse enquadramento reforçado pelo sentido da resignação estóica que o agente encontra a felicidade, quer dizer, tranquilidade, paz, serenidade e equanimidade. Neste particular o autor volta a promover a organicidade e a ideia de totalidade harmónica, talvez por isso muitos autores tenham evidenciado a importância de Shaftesbury para o advento do Romantismo. A diluição do indivíduo no todo, do microcosmos no macrocosmos é clara nesta passagem do *The moralists*, Tratado V do *The Characteristics*, em que aproveito para mostrar o profundo sentimento intelectualista da ordem:

“I consider that, as there is one general mass, one body of the whole, so to this body there is an order, to this order a mind; that to this general mind each particular one must have relation, as being of like substance (as much as we can understand of substance), alike active upon body, original to motion and order; alike simple uncompounded, individual; of like energy, effect, and operation; and more like still, if it co-operates with it to general good, and strives to will according to the best of wills. So that it cannot surely but seem natural «that the particular mind should seek its happiness in conformity with the general one, and endeavour to resemble it in his highest simplicity and excellence»”<sup>1354</sup>.

Mas ao mesmo tempo que se vê a ideia de felicidade, numa perspectiva de *enjoyment*, traduzir uma forma de harmonia cósmica, ou melhor, da harmonia da integração do indivíduo na harmonia cósmica, e é claro que esta integração harmoniosa do indivíduo pressupõe muitos dos valores estóicos como a resignação impassível, a *maîtrisation de soi*, etc.; assiste-se a uma mutação relativamente à *eudaimonia* clássica e helenística, porque já informada pela descoberta da consciência subjectiva. Ora o ponto em que Shaftesbury faz jus à sua modernidade é no plano em que, pelo léxico, é ainda muito clássico, ou seja na articulação entre a ética e a estética, na *καλοκαγαθία* socrático-platónica. Essa articulação não é agora ontológica ou constitutiva do ser mas artificial. O ser moral descobre-se um *virtuose*, isto é alguém que plasticamente constrói a sua própria realização moral assim como a felicidade. Shaftesbury transporta para o domínio ético o sentido do sublime próprio da estética. Shaftesbury constrói a sua felicidade como um artista virtuoso constrói a sua obra, de algum modo como um *dandy*. Sei que mais tarde Kierkegaard virá a apostrofar este modelo existencial e a expulsá-lo do bom caminho identificando-o com o domínio estético e redimindo o caminho ético em termos muito mais humildes.

O que é absolutamente decisivo na estrutura do pensamento moral em Shaftesbury é justamente o que o coloca nas antípodas do externalismo voluntarista lockeano. E portanto pela negativa:

a. A rejeição da ideia de que a moralidade e a virtude se pudesse apoiar numa lógica de ameaças e castigos. A rejeição pura e simples da ideia de sanções.

b. A rejeição do relativismo do bem e do mal e assim a rejeição pura e simples da revolução copernicana levada a cabo por Hobbes que relativamente à questão da relação entre o bem e o mal e o

---

<sup>1354</sup> Shaftesbury [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, volume II, Tratado V], in Robertson 1964: 106.

prazer e a dor, concluiu que nós não desejamos o bem mas chamamos bem àquilo que desejamos assim como chamamos mal àquilo que recusamos. chamamos bem ao que se associa ao prazer e chamamos mal ao que se associa à dor. Mas em nós, são o prazer e a dor o que determinam o que é o bem e o mal e nunca o contrário. Mas nem sequer um prazer e uma dor universalizáveis mas antes aquilo que para um agente particular e individual é o prazer e a dor. Locke explorará esta problemática para rejeitar aquilo que costumamos designar por *common summum bonum*. É o cepticismo e relativismo moral que está explícito neste tipo de posições que Shaftesbury, na linha dos *Cambridge Platonists*, condena e rejeita.

Rejeição do consequencialismo moral. Rejeição da ideia de que os «prudential judgements» sobrelevam os «moral judgements». Mas antes a afirmação do contrário. As escolhas não são determinadas pela remuneração esperada. Do ponto de vista de Shaftesbury não se é virtuoso se se actua a partir de motivos à margem da harmonia global da alma independentemente do que se poderia ganhar com essa actuação. No entanto Shaftesbury também pensa que a harmonia mais intrinsecamente virtuosa é também a mais apetecível dando corpo à crença num universo globalmente harmonioso. De algum modo podemos dizer que o universo só é coerente se a virtude conduzir à felicidade<sup>1355</sup>.

E pela positiva:

— Afirma que as sanções, as penas são o desmentido da moralidade uma vez que a base da moralidade é a motivação e esta reside no agente.

— A moralidade obriga por si mesma.

— A bondade moral diz respeito à natureza interna do agente.

— Os agentes morais possuem uma fonte de motivação interna e o poder para se determinarem através dela. Puro internalismo autonomista.

— O reconhecimento de um dever interno é a condição da verdadeira possibilidade do eu prático.

— A ideia de felicidade é um programa que é indescernível ontologicamente do bem e da exemplaridade de uma vida virtuosa globalmente harmoniosa e bem sucedida na linha da ontologia socrático-platónica, mas também aristotélica, uma vez que relativamente à questão do bem não há grande diferença.

— A bondade moral é uma espécie de beleza. É uma harmonia feita de proporção ou beleza do espírito. E são as metaafecções que resultam reflexivamente das reflexões primárias por transformação racional. É aqui nesta sede que reside o senso moral natural. E é este senso que imediatamente permite julgar positivamente e negativamente as acções.

Portanto e em síntese este dito senso moral envolve já o poderoso papel da razão. Um poder que é criativo, culto e estruturante. Assim o senso moral ou sentimento moral é um gosto cultivado pela educação, pela cultura, pela razão etc. É uma mega faculdade do espírito. Esta abordagem do senso moral,

---

<sup>1355</sup> Schneewind 1998: 306 a 309.

muito rica, antecipa neste plano claramente aquilo a que Hutcheson irá dedicar muito do seu espaço relativamente ao senso moral, ou seja ao papel da observação da bondade gerando uma aprovação de segunda ordem. No entanto em Hutcheson haverá um esforço para manter o senso moral num quadro mais especificamente empiricista. Daí a escolha da observação do acto virtuoso onde Shaftesbury colocará a contemplação da beleza moral, sendo que a contemplação é sempre teórica e intelectual na linha da teórica contemplativa do Livro X da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Evidencia-se na harmonia e na beleza natural do universo a presença (ausente, que se subentende) de um espírito unificador, uma presença organizativa imanente à natureza. Este intelectualismo da ordem da perfeição e da harmonia fomentou argumentos para a tradição apologética que está assim em Derham em Clarke em Newton, em Leibniz etc. Neste sentido Shaftesbury é um autor de charneira entre o século XVII e o século XVIII. Mas nunca é demais reafirmar que foi o neoplatonismo que de uma forma corajosa se opôs ao universo intelectual externalista, plasmado em torno do voluntarismo teológico calvinista que gera simultaneamente o puritanismo, o sensismo e até o materialismo de Hobbes. Neste tempo de descrença na razão, na bondade e na virtude o pensamento dos *Cambridge Platonists* é um farol de luz e de esperança, mas também de autonomia e beleza. Um novo humanismo erasmista, irenista, baseado na tolerância no optimismo e no progresso de todas as faculdades do homem. Verdadeiro panfleto contra a pastoral do medo, afirmação centrada na autonomia do agente através da imputação nele de um poder, um *hegemonikon* que orienta e governa a actuação. Afinal a capacidade meta reflexiva das afecções naturais e espontâneas confere ao agente uma capacidade para se distanciar criticamente das suas afecções correntes de primeira instância ou de primeira ordem e desse modo permite o autogoverno. Discute-se como terá aparecido na obra de Shaftesbury este *hegemonikon* se é verdade que o texto de Cudworth, em que o conceito é promovido, é publicado muito depois da produção de Shaftesbury. A produção pode ter sido original neste autor atendendo à influência que os *Cambridge Platonists* exerceram sobre a sua obra mas a tese da dívida não é de excluir e o nó de articulação nem é difícil de conceber. Locke poderá ter tido acesso ao manuscrito de Cudworth uma vez que viveu em casa da filha de Cudworth, Damaris Masham, e portanto, se Locke teve, o seu tutorando também poderá ter tido.

#### V. 4. 2. 2. Francis Hutcheson.

O facto de a mais importante obra de Hutcheson conter em parte como subtítulo uma referência explícita a Shaftesbury<sup>1356</sup> tem conotado com excessiva proximidade as posições dos dois autores, relativamente à questão do fundamento da vida moral e da faculdade cognoscitiva dessa mesma moralidade. Hutcheson muito mais do que Shaftesbury é o grande autor do senso moral, eu diria de um senso moral no sentido em que senso exprime uma faculdade que não é dos sentidos. Quer dizer, Hutcheson não é obstinadamente sensista. E Hutcheson não é sensista mesmo no plano moral, como é por exemplo o caso de Locke, porque para mim a ligação entre a questão do prazer e da dor e a questão das remunerações e das penas é vital para a consagração de um sensismo com alcance moral. Ora Hutcheson não só não foi um externalista como era inimigo desse tipo de posições morais excessivamente heterónomas. O senso moral de Hutcheson é uma faculdade interna. Hutcheson é um intuicionista consequente. Mas o seu senso moral conecta com os sentidos de forma indirecta através das sensações, coisa que jamais ocorre com Shaftesbury, onde o senso moral ou o sentimento moral apresentam nítidos aspectos intelectualistas e remetem mais para um sentido interno de ordem e harmonia intelectualmente consagrada na *kalocagathia* clássica do que propriamente para o domínio das sensações. A posição de Hutcheson é, porém, empírico-indutiva no que diz respeito às questões morais. Ele é o pai deste tipo de orientação. Nele não há lugar para nenhum tipo de transcendentalidade.

O maior inimigo ideológico de Hutcheson tem um rosto e chama-se Mandeville. *A fábula das abelhas* representa tudo o que para o filósofo moral escocês era intolerável: supremacia do egoísmo, consequencialismo utilitarista etc. porque o ponto de partida de Hutcheson, em termos de uma psicologia antropológica, reside na sua concepção de uma natureza humana não egoísta e não maliciosa e portanto essencialmente boa e benevolente.

Mas tudo leva a crer que Mandeville é apenas um pretexto para combater de facto o real perigo. E o real perigo era representado pelos autores deliberadamente externalistas ao nível da obrigação, tais como Hobbes, La Rochefoucauld e Locke<sup>1357</sup>. O inimigo principal é sobretudo o neo-epicurista<sup>1358</sup>

---

<sup>1356</sup> Onde se afirma que: Os princípios do defunto Conde de Shaftesbury são explicados e defendidos contra o autor da *Fábula das Abelhas*. Mandeville acrescento eu. (“in which the Principles of the Late Earl of Shaftesbury are Explain’d and Defended, against the Author of the Fables of the Bees”). Mas o subtítulo contém também uma referência aos sentimentalistas antigos e à sua importância relativamente à definição das ideias morais do bem e do mal.

<sup>1357</sup> Mas é evidente que há elementos epicuristas, do seu *soi-disant* hedonismo, que é de facto muito mais um materialismo naturalista, na obra de Locke. O conceito lockeano de *uneasiness* e a relação da felicidade com a questão do prazer e da dor é obviamente epicurista. Esta ligação está hoje em dia provada através da ligação de Locke ao círculo neoepicurista parisiense, aquando da passagem do filósofo inglês por terras de França.

<sup>1358</sup> Neo-epicurista é um modo de dizer, que fica assim a jeito, mas em boa verdade não existem muito elementos epicuristas, salvo nas considerações sobre o prazer e a dor, no pensamento de Hobbes. A excessiva centração do comportamento moral no amor-próprio e no interesse egoísta, não caracteriza minimamente a filosofia moral do sábio do Jardim que pelo contrário deixava muito espaço à presença do outro e ao valor da amizade e portanto da sociabilidade. Muitas vezes a designação de neo-epicurista reproduz e reforça por duplicação uma caricatura antiga. Hobbes é um neo-epicurista se o epicurismo for definido e caracterizado

Hobbes. Num ponto o pensamento de Hutcheson vem não só na linha de orientação de Shaftesbury, mas até numa linha de continuidade. Estou a referir-me à questão propriamente cognitivista. Com as obras de Hobbes, Mandeville e Locke a teorização moral na Grã Bretanha era progressivamente dominada por posições relativistas e cépticas onde o egoísmo e o interesse próprio, mais ou menos hedonista, desempenhavam o papel de motivação para a acção. Tratava-se não de linhas divergentes de teorização moral, mas de facto da morte da moralidade. Duas batalhas deveriam ser conduzidas, uma através da procura de uma faculdade moral autónoma e de fundamentos naturais para os comportamentos morais e outra produzindo uma clara linha de demarcação entre a ética e a teologia. A partir dos pressupostos de uma psicologia altruísta e através de uma argumentação fortemente analítica Hutcheson continuará o esforço de Shaftesbury. Em muitos outros pontos não há linha de continuidade entre os dois autores. A faculdade moral será outra, apesar da proximidade semântica e das relações de vizinhança entre a moral e as outras instâncias nomeadamente ontológico-metafísicas as faculdades são completamente diferentes. Shaftesbury permaneceu colado a uma estrita identificação da benevolência com a virtude, o que não acontecerá com Hutcheson sobretudo no desenvolvimento da sua obra. A posição restritiva de Shaftesbury deveu-se muito à sua conjunturalidade polémica, uma vez que a sua obra nasceu excessivamente marcada pela polémica anti-Hobbes e pela sua rejeição do excessivo intelectualismo dos *Cambridge Platonists*. Mas deveu-se, mormente, pela forma muito particular do relativismo e cepticismo que estavam implícitos na metafísica religiosa voluntarista e externalista de Locke. Por outro lado Shaftesbury enfatizou o sentido da harmonia entre as afecções naturais e o eu, ao qual não era alheio aquilo que restava do seu intelectualismo propriamente socrático.

Em Hutcheson a relação entre virtude e benevolência tornar-se-à muito mais complexa como se irá ver e os elementos intelectualistas irão desaparecer, desde logo através da irradicação de dois elementos fundamentais, a saber, o aristocratismo intelectual da vida moral e sobretudo a falência do *kalós cagathós* (καλός χαγατός) platónico<sup>1359</sup>, pela consideração de que o senso moral é exclusivamente ético-moral sem nenhuma conotação estética. Desde o princípio que Hutcheson promoveu um senso estritamente moral, isolando o bem do belo, que aprova e desaprova as acções virtuosas independentemente de considerações estéticas ou outras. No horizonte da teorização de Hutcheson também está desde sempre presente a posição do intuicionismo radicalmente racionalista de Clarke a quem, de resto, escreveu uma carta logo em 1717, tinha apenas 23 anos e acabara de se formar, contestando a prova a priori da existência de Deus mas visando toda a metafísica racionalista no seu conjunto. A fundamentação intuitiva do seu senso moral visava também o racionalismo clarkeano, não

---

a partir de Cícero, da Patrística e sobretudo do medioplatónico Plutarco. Definindo bem o epicurismo tem de se concluir que Hobbes não é um neo-epicurista.

<sup>1359</sup> Embora muito provavelmente Shaftesbury tenha recebido este elemento ético-estético não directamente de Platão mas indirectamente a partir dos estóicos e em particular de Cícero, autor do medioplatonismo, profundamente eclético.

tanto neste caso pelo papel da razão, mas porque para Samuel Clarke, e como já se viu, a moralidade se limitava a captar objectivamente a natureza das coisas através das relações imutáveis e eternas.

No seio do próprio empirismo os alvos preferenciais são Hobbes e Locke. O sentimento de um hedonismo egoísta em que Locke fundamenta a procura da felicidade associado à sua imputação de que a obrigação moral resulta, por um lado da simples e positiva adequação à lei e, por outro lado do medo dos castigos que a não adequação pode provocar, esvaziava aos olhos de Hutcheson, como já havia acontecido com Shaftesbury, o sentido da vida de qualquer verdadeira fundamentação moral. A rejeição do inatismo levada às suas últimas consequências no plano ético-moral conduzia à relativização radical das noções de bem e de mal, ao seu esvaziamento ontológico e à redução fria a letra morta da lei ou mandamento. Da convergência entre o senso estético e o senso ético em Shaftesbury, Hutcheson guardará apenas a noção de desinteresse radical. O maior objectivo de Hutcheson é lograr fundamentar uma completa rejeição do egoísmo ou, se se quiser, fundamentar bem as bases de um altruísmo e generosidade moral absolutos sendo que para isso é relevante a noção de desinteresse que geralmente se atribui aos juízos estéticos. O recurso à noção de senso moral é assim desde logo estratégica: a colocação de uma faculdade no íntimo do agente moral e de uma faculdade capaz de julgar como total desprendimento relativamente ao interesse. E talvez por isso tornou-se com o tempo difícil para Hutcheson estabelecer a separação entre por um lado a faculdade moral (espécie de sujeito cognoscente da moralidade, o senso moral) e por outro lado a benevolência (espécie de objecto cognoscível, disposição ou qualidade do agente enquanto activo). Muitas vezes é fácil confundir benevolência com senso moral e ambos com a virtude. Mas o objectivo de Hutcheson é centrar a benevolência do lado das acções — mormente o que nelas pode ser observado a fim de determinar a nossa aprovação ou desaprovação — e o senso moral<sup>1360</sup> do lado da faculdade que está implicitamente pressuposta quando naturalmente, imediatamente e intuitivamente fazemos juízos morais de aprovação e de desaprovação. A moralidade assim, numa primeira instância, não seria mais do que isso: a aprovação das acções onde a benevolência se evidencia e a desaprovação das acções em que não se vislumbra a presença da benevolência<sup>1361</sup>. E se a benevolência

---

<sup>1360</sup> Um das vezes por senso moral parece que Hutcheson quer exprimir uma explanação causal do porquê de aprovarmos moralmente certos actos. Nós aprovamos certos actos e dizemos que o fazemos por motivos morais e perguntamo-nos porquê, e dizemos que o senso moral é a causa da nossa aprovação. O senso moral é a causa para a fundamentação da aprovação moral de certos actos. Significa que se reconhece como motivo para acção não o interesse e o egoísmo mas motivos de outra ordem. O senso moral capta imediatamente a bondade deste tipo de acções que se baseiam em motivos não egoístas. Outras vezes parece que quando Hutcheson se refere ao senso moral está a dar as bases de justificação para a nossa aprovação. Nós aprovamos determinadas acções e desaprovamos outras e é o senso moral que fundamenta este sentido da aprovação e da desaprovação. É o senso moral que de dentro de nós nos instiga imediatamente à aprovação ou à desaprovação. Uma coisa são as razões morais que se dão para uma acção outra coisa é a análise moral das causas dessa acção.

<sup>1361</sup> Mas há em Hutcheson uma espécie de metaprovação, onde se evidencia uma aprovação da aprovação. O que merece maior aprovação é a benevolência, a boa vontade. Ela é a mais excelente qualidade moral, mas esta disposição excelente é sempre acompanhada de uma outra disposição excelente que consiste na aprovação desta afecção, ou seja na aprovação desta disposição para a benevolência, e por conseguinte um desejo naturalmente consequente por esta excelência moral o que é ainda apanhado por uma elevada estima por quem quer que seja onde esta excelência moral se encontre. Ora este amor pela excelência moral é ele mesmo alvo da mais elevada aprovação, quando o descobrimos em nós por reflexão ou o observamos em outrem: “Another

não está presente é porque o egoísmo domina. Portanto o sentimento de aprovação confundir-se-ia com a percepção imediata da bondade moral. Seriam uma e a mesma coisa.

Esta posição implicou uma imediata revisão da ideia de felicidade, quer relativamente a todas as éticas egoístas, quer relativamente a todos os eudemonismos, uma vez que nestes o bem moral e o bem natural aparecem interligados. Talvez pela primeira vez aparece uma ideia de felicidade totalmente centrada na ideia de altruísmo e dependente de uma avaliação moral. A felicidade chega ao agente pelo prazer que lhe provoca a prossecução de acções totalmente altruístas, isto é dominadas pelo princípio de benevolência. Dito por outras palavras a felicidade aparece como reflexo da felicidade que as minhas acções provocam no outro. Parece profundamente altruísta e contudo esconde uma atitude consequencialista de fundo e até estigmatizada pelo interesse e logo pelo egoísmo. Eu faço o bem para que o outro seja feliz, porque sei que a felicidade do outro, e a minha aprovação disso, me traz felicidade: “The word Moral Goodness, (...) denotes our idea of some quality apprehended in actions, which procures approbation, attended with desire of the agent’s happiness”<sup>1362</sup>.

E assim a minha acção não seria completamente desinteressada.

Foi mais ou menos isto que John Clark of Hull numa obra de 1726 intitulada *Foundation of Morality* ripostou a Hutcheson. A benevolência é uma inclinação, cuja satisfação agrada ao agente benevolente. Então o agente benevolente é tão egoísta quanto o agente egoísta (quer dizer anti-benevolente). Em todas as circunstâncias o agente procura agradar a si mesmo. Sendo egoísta agindo de uma forma egoísta, sendo altruísta agindo de modo benevolente. Para bem de si mesmo. Em seu próprio proveito.

Voltarei a esta questão.

A fronteira entre bem natural e bem moral é ténue e a definição de Hutcheson parece-me fruste: “All men who speak of moral good, acknowledge that it procures approbation and good-will toward those we apprehend possessed of it; whereas natural good does not”<sup>1363</sup>.

É fácil estabelecer um nexo de relação causal entre interesse, vantagem, e bem natural. E é ainda fácil estabelecer que o sentimento de prazer é antecedente relativamente à vantagem ou ao interesse. Mas a ambiguidade entre o sentimento de aprovação moral e o sentimento de aprovação enquanto observador, portanto de aprovação de segunda ordem (eu aprovo aquilo que o outro já aprovou), está

---

disposition inseparable from this in men, and probably in all beings who are capable of such extensive affection, is the relish or approbation of this affection, and a naturally consequente desire of this moral excellence, and an esteem and good-will of an higher kind to all in whom it is found. This love of moral excellence is also an high object of approbation, when we find it in ourselves by reflection, or observe it in another”, cf. Hutcheson [*A system of moral philosophy*], in Selby-Bigge 1897: 421. Ou: “Approbation of the Action of another has some little pleasure attending it in the Observer, and raise Love toward the Agent, in whom the quality approved is deemed to reside, and not in the observer, who has a satisfaction in the act of approving”, cf. Hutcheson [*Ilustrações sobre o senso moral*], in Selby-Bigge 1897: 403.

<sup>1362</sup> Hutcheson [*An enquiry into the origin of moral virtue*, volume II], in Raphael 1991: 261 [Vol. I].

<sup>1363</sup> Hutcheson [*An enquiry into the origin of moral virtue*, volume II], in Raphael 1991: 261 [Vol. I].

desde o início no *Inquiry*: “That some actions have to men an immediate goodness; or, that by a superior sense, which I call a moral one, we approve the actions of others, and perceive them to be their perfection and dignity, and are determined to love the agent; a like perception we have in reflecting on such actions of our own, without any view of natural advantage from them”<sup>1364</sup>.

No que diz respeito à felicidade o ponto de partida de Hutcheson, atendendo à sua posição epistemicamente empirista, não difere muito da de Locke. Nós somos seres que procuramos naturalmente a felicidade e ela define-se a partir do conceito de prazer. Mas, e é essa a posição que caracteriza a especificidade de Hutcheson e a sua originalidade, a maior felicidade acompanha a maior benevolência.

Por um lado o amor-próprio só é fonte de felicidade se for moderado e calmo porque “the several selfish desires, terminating on particular objects, are generally attended with some uneasy turbulent sensations in very different degrees”<sup>1365</sup>; mas, por outro lado, se o amor-próprio estiver bem enquadrado, ele é necessário e útil. Há mesmo domínios em que se torna imprescindível como Hutcheson mostra na parte final do seu segundo tratado: “L’amour-propre est réellement aussi nécessaire au bien du Tout que la bienveillance; tout comme l’attraction, qui est la cause de la cohésion des parties, est aussi nécessaire à l’état régulier du Tout que la gravitation”<sup>1366</sup>. Enquanto que a felicidade que resulta do exercício do nosso senso moral e portanto da prossecução de acções benevolentes é muito mais segura e consistente.

Esta articulação faz corpo com a separação entre bem natural e bem moral, que já considerei. De algum modo a perseguição dos bens naturais está ligada ao exercício do amor próprio e do interesse pessoal do agente e procura-se com isso e através disso uma felicidade que até se pode chamar natural, mas que facilmente pode degenerar em turbulência desregrada que precipita o agente na maior miséria. O autor não é insensível à linguagem estoíco-cristã tradicional que enfatiza o papel negativo do excesso, da imoderação, da intemperança etc. Para pôr cobro a esse perigo o agente dispõe de um órgão próprio, que tem um papel de controle: O senso moral cuja verdadeira natureza consiste justamente no seu poder de regulação e controle dos nossos poderes. Pressente-se de um modo muito claro tanto a consciência de Butler quanto o *autexousious power* de Ralph Cudworth. Mas nestes autores este poder era um poder racional e agora é um sentido moral interno. Não sendo um poder racional não se percebe muito bem como possa ter um papel de regulação e de controle.

Como o bem moral é muito superior ao bem natural assim também a felicidade que resulta da procura do bem moral é muito superior à felicidade que resulta da procura do bem natural. Mas para isso é preciso reconhecer que no homem existe uma benevolência desinteressada, uma certa determinação

---

<sup>1364</sup> Hutcheson [*An enquiry into the origin of moral virtue*, volume II], in Raphael 1991: 263 [Vol. I].

<sup>1365</sup> Hutcheson [*A system of moral philosophy*], in Selby-Bigge 1897: 420.

<sup>1366</sup> Hutcheson [*An enquiry into the origin of moral virtue*, ], in Balmès 1991: 246 [Vol. I].



natural (expontânea, instintiva) para favorecer a felicidade do outro ou, o que vai dar no mesmo, um instinto anterior a qualquer motivo estimulado pelo interesse, que nos leva a amar os nossos semelhantes.

Mas relativamente à questão da felicidade a maior preocupação de Hutcheson é terrena, é com a felicidade mundana e por isso critica com acerbo a abstracção e empolamento retórico dos escolásticos:

“The school-men in their morals, by their debates about the Summum Bonum [the highest good], (...) flew so high, immediately to the beatifick vision and fruition, and so lightly passed over, with some trite common-place remarks, all ordinary human affairs, that one must be well advanced in a visionary temper to be profited by them. They seldom mention the delights of humanity, good nature, kindness, mutual love, friendships, societies of virtuous persons. They scarce ever spend a word upon the earthly subjects of laborious diligence in some honest employment; which yet we see to be the ordinary step, by which we mount into a capacity of doing offices. And hence it is, that we find more virtuous actions in the life of one diligent good-natured trader, than in a whole sect of such speculative pretenders to wisdom”<sup>1367</sup>.

E como eu intuí desde o princípio, a possibilidade humanista e a possibilidade da autonomia articulam-se bem com esta felicidade da imanência. O humanismo de Hutcheson está bem patente ainda que de uma forma muito discreta e moderada no ponto quinze desta obra *A System on Human Nature. Inaugural Lecture on the Social Nature o Man*, quando ele afirma:

“Granted that certain parts of our nature and certain appetites draw us into many vices in this fallen state; yet, when we consider the entire structure of human nature, no matter how perturbed or corrupted it may have become, as well as its several parts; and above all the public and benevolent affections, and again that moral sense that we also call natural conscience, we also see clearly that the vices do not belong to our nature; and we discern those parts that ought to restrain and govern the lower appetites. Therefore, however much the force and power of this sense or conscience may have been reduced, so as often to be incapable of ruling over the lower impulses, it is nevertheless seen to be fit to rule by its very nature and it is fact to hegemonikón, the ruling principle, to which, in the uncorrupted state of our nature, everything was subjecte and rightlty so. (...) The protestant theologians agree with all this in their teaching and show most correctly what was the original contrivance and structure of our nature. But even if they, in their popular sermons, sometimes call our fallen and corrupt state natural, in order to distinguish it from a state brought about by divine grace, they do not thereby deny that the original structure of our nature was destined by divine art and design for everything seemly, virtuous, and excellent, and admit that clear signs of this design and art are preserved even in the ruins of this structure”<sup>1368</sup>.

O que torna este texto exemplar é o modo tão cauteloso como Hutcheson insiste no seu propósito. O modo como o rodeia de mil cuidados mas nunca desistindo dele. Este texto mostra como eram suspeitas todas as epistemologias morais que configurassem um sentido da autonomia e da independência, fosse ela baseada na faculdade da razão ou na faculdade do senso moral. Este texto vale pelo que afirma e ainda mais pelo que denuncia. Percebe-se que estavam mais próximas da ortodoxia religiosa dominante, tanto nos países protestantes como nos países católicos, onde também a reforma e o concílio de Trento deixaram marcas profundas, as posições morais que inviabilizavam uma leitura otimista e que se baseavam pura e simplesmente nas remunerações e nas penas. Estavam mais próximas de posições morais

---

<sup>1367</sup> Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 105.

<sup>1368</sup> Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 131 e 132.

que promoviam o carácter corrupto do homem, a sua fraqueza moral, a sua debilidade perante o egoísmo e o interesse e não das posições que promoviam o homem dotado de faculdades que lhe permitiam escolher o caminho do bem, da bondade e da benevolência. Porque a assunção de uma atitude optimista neste domínio só podia constituir-se se ao mesmo tempo se considerassem as faculdades capazes de protagonizar esse optimismo. Os factos parecem dar razão àquilo que Mandeville disse, para alguns autores com cinismo, e que se resume no facto de que ele considerava a sua filosofia moral mais evangélica uma vez que partia de uma natureza humana muito próxima daquilo que os teólogos consideravam a natureza humana decaída (após a queda. Pós-lapsária, etc.).

Pessoalmente quando li Mandeville não fiquei chocado com o seu raciocínio nem considerei que houvesse cinismo, ironia ou sarcasmo nas suas considerações, mas interpretei-as a sério. Elas vinham ao encontro daquilo que eu pensava sobre esse assunto.

Se se reconhece que o homem é dotado de faculdades através das quais pode agir virtuosamente e num sentido globalmente orientado para o bem, seja esse comportamento dominado pela ideia de justiça, de rectidão ou de bondade, etc. então a condição humana não apresenta os contornos antropológicamente tão pessimistas quanto nos fazem crer e sendo assim o efeito da queda perde o seu carácter dramático. Convenhamos que é uma lógica do cristianismo que se arruina neste processo. Talvez que por isso tenham alguns sectores da igreja sido tão ciosos na condenação de todos os autores que promoveram faculdades morais cognitivas ou não, mas que subentendem uma capacidade de decisão moral autónoma e onde a moral depende do agente e não de externas remunerações e penas. A superação do cepticismo moral e do externalismo em matéria de obrigação, torna-se paradoxalmente suspeito. Dir-se-ia que o esforço era bem intencionado, uma vez que se desencadeou em larga medida contra o materialismo e ateísmo de Hobbes, mas acabava por produzir efeitos perversos, segundo o entendimento teológico mais integrista. Ou afinal Hobbes não era assim tão materialista e tão ateu quanto isso. Pufendorf nunca olhou para Hobbes desse modo e não se pode menoscar a ortodoxia religiosa de Pufendorf. O esforço era bem intencionado mas voltou-se contra os seus promotores. A promoção da bondade e da justiça e do bem eram em si louváveis, só que para que tal promoção se verificasse era necessário atribuir aos homens enquanto agentes morais os instrumentos intelectuais, ou sensitivos, ou volitivos ou outros capazes de liderarem o processo desde a motivação até à decisão. Isso colocava o homem, isto é o agente moral, no caminho da sua autodeterminação no âmbito de uma esfera tão sensível quanto é a moralidade uma vez que ela põe em marcha mecanismos de justificação e até soteriológicos, uma vez que conecta com o processo de salvação.

Não é por acaso que Pufendorf considera que os traços essenciais dos homens, da natureza humana, são o amor-próprio, a fraqueza, a inclinação para fazer o mal aos outros homens. E é a partir de

uma antropologia pessimista que a sociabilidade aparece não como o reflexo de uma natural vocação para a benevolência à maneira de Hutcheson, mas antes a partir de pressupostos prudencialistas.

Pufendorf terá dito, segundo Hutcheson, que Deus nos fez para a vida social e que todos os deveres desta vida «are laid down by divine law» e sancionados através de remunerações e penas. É como se nada residisse no próprio homem, obrigado à vida social e moral por imposições sempre externas. O prudencialismo num caso a vontade de Deus no outro.

Claro que a posição de Hutcheson é neste caso internalista do princípio ao fim. A sua rejeição do externalismo das remunerações e das penas é concomitante com a rejeição do voluntarismo divino e do positivismo da lei. É no íntimo do homem que está a faculdade que determina a excelência da vida moral. Por outro lado a benevolência não é uma escolha prudencial mas a única escolha moral aceitável. E só ela procura a felicidade de uma forma plena, tanto a felicidade do agente como a felicidade do outro<sup>1369</sup>. Sem benevolência escolhida por si mesma não há vida moral. Estamos na presença de um internalismo empírico-naturalista mas em que o senso moral é uma espécie de consciência natural. (N)

---

<sup>1369</sup> Como fica claro neste excurso breve: “There are, therefore, in man benevolent affections, which are immediately and often exclusively directed towards the happiness of others”, cf. Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 132.

### V. 4. 3. O intuicionismo eclético.

#### V. 4. 3. 1. Joseph Butler: O intuicionismo moral da consciência.

Tal como em todos os grandes autores e como elemento estrutural do pensamento ético e moral da proto-modernidade este autor parte de uma antropologia como propedêutica e só depois entra resolutamente na teorização moral.

##### a. A pluralidade das afecções e o princípio de subordinação

Independentemente do modo como se faça a abordagem do pensamento moral de Joseph Butler, o que se evidencia sempre e inequivocamente é o seu cognitivismo. A existência de uma faculdade moral, chame-se-lhe razão, senso ou consciência, é indiscutível. Uma faculdade que nunca é meramente apreensiva e normativa dos factos morais, mas que simultaneamente os pensa e conhece. Os animais agem a partir de instintos e propensões e os homens, embora partam desta dimensão básica, possuem uma natureza moral e faculdades morais tanto de percepção quanto de acção. E é isto que os torna «capable of moral government»:

“That we have this moral approving and disapproving faculty, is certain from our experiencing it in ourselves, and recognising it in each other. It appears from our exercising it unavoidably, in the approbation even of feigned characters: from the words, right and wrong, odious and amiable, base and worthy, with many others of like signification in all languages, applied to actions and characters: from the many written systems of morals which suppose it; since it cannot be imagined, that all these authors, throughout all these treatises, had absolutely no meaning at all to their words, or a meaning merely chimerical: from our natural sense of gratitude, which implies a distinction between merely being the instrument of good, and intending it: from the like distinction, every one makes, between injury and mere harm, which Hobbes says, is peculiar to mankind; and between injury and just punishment, a distinction plainly natural, prior to the consideration of human laws. It is manifest great part of common language, and of such a moral faculty; whether called conscience, moral reason, moral sense, or divine reason; whether considered as a sentiment of the understanding, or as a perception of the heart; or, which seems the truth, as including both. Nor is it at all doubtful, in the general, what course of action this faculty, or practical discerning power within us, approves, and what it disapproves”<sup>1370</sup>.

Como ponto de partida interessa introduzir alguns elementos propedêuticos sobre aquilo que se convencionou chamar a natureza humana. Sendo que Butler assume desde o início uma posição empírico-naturalista, por maioria de razão faz sentido esta propedêutica já que para Butler os fenómenos morais não são abordados a partir de relações eternas e abstractas entre as coisas à boa maneira dos intuicionistas morais racionalistas como Clarke e Balguy sobretudo mas antes a partir dos factos da natureza humana com a finalidade de responder à pergunta. “What is the rule of life?”<sup>1371</sup>

Ora quando se investiga a natureza humana há um facto com o qual se tropeça imediatamente, e esse facto é a questão do amor-próprio que tanta tinta fez correr em toda a reflexão moral setecentista.

---

<sup>1370</sup> Butler [*A dissertation upon the nature of virtue*], in in Raphael 1991: 378 e 379 [Volume I].

<sup>1371</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 12.

Amor próprio e amor de benevolência para com os outros eis uma questão incontornável. Butler começa neste ponto a construir um caminho original fiel de resto ao seu naturalismo empírico. E começa por distinguir dois tipos de amor-próprio, ou egoísmo, de facto bem distintos, um «cool and settled selfishness» e um «passionate or sensual selfishness», o que imediatamente também põe já de sobreaviso relativamente a uma tendência do autor que se explorará mais adiante e que se prende com a questão da regulação e da medida que está já aqui anunciada no vocábulo *settled* (no sentido de ordenado, regrado, ou mesmo fixo e imutável, já que aquilo que se move é mais volúvel, mais móvel e mais associado à paixão). Insinua-se que o que for ordenado, regrado etc. estará no caminho do bem, segundo uma orientação e uma terminologia que é por um lado socrático-platónica e por outro lado estóico-cristã. O dispositivo da contenção passional será em Butler de proveniência estóico-cristã, matizado com alguma influência aristotélica (daí talvez a facilidade com que foi simultaneamente aceite tanto em Cambridge como em Oxford), em contraste com a proveniência socrático-platónica dominante que presidia à moralidade em Shaftesbury. Provavelmente o optimismo de Shaftesbury e o pessimismo de Butler encontram aqui uma primeira ancoragem. Para Basil Willey só as acções “spring from «cool and settled selfishness» can be said to proceed from self-love, or to deserve the name of ‘interested’ actions. Particular actions, due to passion, spring not from love of self, but from love of their respective objects: wealth, honour, power, etc., and are often performed in contradiction to true self-love. Self-love in itself, and in its due degree, ‘is as just and morally good as any affection whatever’”<sup>1372</sup>.

Na *Dissertação* Joseph Butler fará incidir de modo muito pragmático a questão do amor-próprio e do egoísmo sobre o tema em que a questão faz todo o sentido, ou seja sobre a felicidade. E a conclusão é que o amor-próprio é legítimo e que a preocupação pelo nosso próprio interesse, proveito ou felicidade é sustentável do ponto de vista moral e que no fim de contas o contrário é que é censurável. É mesmo tão censurável atentar contra si mesmo como contra os outros e, sendo assim, o amor-próprio bem regulado, como se irá ver, e o amor de benevolência, possuem igual valor moral. Claro que me estou sempre a referir ao «cool and settled selfishness»<sup>1373</sup>.

C.D. Broad nos seus *Five Types of Ethical Theory* considera quatro patamares para a progressão subordinada dos fenómenos morais. No patamar mais baixo coloca as paixões particulares ou afecções, puramente biológicas e animais, como a fome, a sede, o desejo sexual, etc., mas também os impulsos humanos sociais básicos, tais como a cólera, a simpatia, a inveja etc. No segundo patamar Butler coloca o princípio do amor-próprio «cool» ou seja a tendência “to seek the maximum happiness for ourselves over

---

<sup>1372</sup> Willey 1949: 87 e 88.

<sup>1373</sup> Butler [*A dissertation upon the nature of virtue*], in Raphael 1991: 381 a 383 [Volume I]. Ou Selby-Bigge 1897: 249 a 251.

the whole course of our lives”<sup>1374</sup>. Depois vem no terceiro patamar o amor de benevolência e finalmente no quarto patamar o princípio supremo, ou seja o princípio da consciência. Se para exprimir um acentuado sentido do amor de benevolência o agente coloca o seu próprio bem em causa então este sentimento torna-se negativo em si mesmo. Isto quer dizer que deve haver para lá da hierarquia proposta um sentido da moderação que, aliás, Broad resumiu muito bem assim: “In any actual man self-love may overpower conscience and so spread itself at the expense of benevolence. We then get the coolly selfish man. Or benevolence may overpower conscience and exercise itself at the expense of proper prudence. This happens when a man neglects self-culture and all reasonable care for his health and happiness in order to work for the general welfare. Butler holds that both these excesses are wrong”<sup>1375</sup>. E é esta rejeição do excesso que compromete ideologicamente o autor. Eu diria que é por aqui que se insinua o seu aristotelismo através da rejeição do excesso assim como da valorização da prudência.

#### **b. O princípio da subordinação.**

Como ficou claro em Broad e em Willey o mais importante não são os vários níveis da vida moral mas a sua hierarquia e a lógica da subordinação dos princípios. Há uma subordinação dos impulsos gerais básicos biológicos ou sociais relativamente aos princípios gerais da benevolência tanto relativamente a mim mesmo como relativamente aos outros, que são, no essencial, princípios de prudência. E há sobretudo uma subordinação tanto dos impulsos quanto dos princípios referidos e de todos que se possam conceber relativamente ao princípio reflexivo da consciência. O princípio da consciência é um princípio tutor, director e por isso mesmo normativo e autoritário. Ele é, como já se viu, um princípio animado por uma dupla determinação: ele é cognitivo, e permite conhecer o mal a partir da reflexão sobre os dados morais mais elementares, plasmados nas acções, e é director, porque possui autoridade normativa e coerciva.

O que permitiu ao longo do tempo, na perspectiva de Butler, muitas das ambiguidades morais e dos impasses no plano normativo foi a confusão destes princípios. A confusão consistiu muitas vezes na redução do seu alcance, empobrecendo de um ponto de vista empírico a realidade da vida moral. Mas a confusão maior consistiu sempre no facto de que não se estabeleceu entre os vários princípios uma lógica de subordinação e de coexistência pacífica mas se estabeleceu entre eles, bem pelo contrário, uma conflitualidade, uma oposição, enfim toda uma lógica de uma exclusão belicista. Ao aceitar os princípios do amor-próprio e da benevolência e ao estabelecer para eles as regras de uma coexistência mas também de uma ordem de prevalência, Butler deu um grande passo em frente, relativamente a sistemas morais

---

<sup>1374</sup> Broad 1979: 60 e 61. Uma vaga tonalidade aristotélica confunde-se com um não menos vago sabor utilitarista. Broad desenvolve esta ideia num sentido excessivamente utilitarista que a meu ver a obra de Butler não autoriza.

<sup>1375</sup> Broad 1979: 61.

mais dogmáticos. Note-se de caminho que Butler procedeu de igual modo relativamente à faculdade moral, uma vez que a consciência é simultaneamente um senso ou sentimento e uma razão. E a posição de Butler não resulta de um eclectismo frívolo mas antes de uma atitude séria de observação empírico-naturalista.

A verdade é que não há oposição entre o amor próprio e o amor de benevolência por dois motivos.

Um motivo é topográfico, digamos assim: eles ocupam espaços diferente na nossa vida moral e se ocorrerem conflitos de interesses já se sabe que o amor de benevolência tem prevalência sobre o amor próprio, quer dizer este é-lhe subordinado. E de qualquer modo convém não esquecer que se está sempre a falar destas afeições na perspectiva da sua ordem e regulação e nunca enquanto sentimentos desregrados, desmesurados, excessivos enfim, porque nesse tipo de aceção eles perdem todo o valor moral. Temos sempre como referência o amor-próprio razoável “that consists in governing our actions in conformity with a hierarchy of principles which define human nature and what its good consists in”<sup>1376</sup>.

O segundo motivo resulta do facto de que na maior parte dos casos a benevolência e o amor-próprio são convergentes e não conflituam minimamente pelo que nem há que pedir a arbitragem do princípio de subordinação. Os seres humanos foram para Butler desenhados de tal modo que tanto o amor-próprio quanto a a benevolência colaboram na obtenção — realização no sentido de produto, de fabricação — do agente moral. Como diz Alisdair MacIntyre a propósito de Joseph Butler: “Self-love is the desire for own happiness, but our natures are so constituted that part of our happiness derives from gratifying our desire to be benevolente toward the others”<sup>1377</sup>.

No prefácio aos *Fifteen Sermons* já Butler estabelece não só o valor relativo do amor próprio e do amor de benevolência, como a sua congruência com a vida moral, como ainda, e o que é o mais importante, com todo o sistema de subordinação entre os vários princípios.

Assim o primeiro aspecto a ter em conta a propósito da «inward frame of man» uma vez dada por observação empírica toda a gama de afecções, é o conjunto das relações “which these several parts have to each other”<sup>1378</sup>. Depois vem o reconhecimento de que “self-love and benevolence, virtue and interest, are to be opposed, but only to be distinguished from each other”<sup>1379</sup>. E ainda que “is not a true representation of mankind, to affirm that they are wholly governed by self-love, the love of power and sensual appetites: since, as on the one hand, they are often actuated by these, without any regard to right or wrong; so on the other, it is manifest fact, that the same persons, the generality, are frequently

---

<sup>1376</sup> MacIntyre 1987: 165.

<sup>1377</sup> MacIntyre 1987: 165.

<sup>1378</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 17 [Volume II].

<sup>1379</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 28 [Volume II].

influenced by friendship, compassion, gratitude, and even a general abhorrence of what is base, and liking of what is fair and just, takes its turn amongst the other motives of action”<sup>1380</sup>.

Mas o que é sobretudo notável em Butler é que ele reconhece que o amor próprio não só não é excessivo na maior parte dos casos mas que são as outras boas afecções que estão em defeito, como ele diz: “The thing to be lamented is, not that men have so great regard to their own good or interest in the present world, for they have not enough; but that they have so little to the good of others”<sup>1381</sup>. É um facto que Joseph Butler não antipatiza com a perseguição por parte dos agentes morais nem do interesse de cada um nem da sua própria felicidade, chegando para o efeito a dizer o que me parece notável para um Bispo no princípio do século XVIII:

“Upon the whole, if the generality of mankind were to cultivate within themselves the principle of self-love; if they were to accustom themselves often to sit down and consider, what was the greatest happiness they were capable of attaining for themselves in this life; and if self-love were so strong and prevalent, as that they would uniformly pursue this their supposed chief temporal good without being diverted from it by any particular passion, it would manifestly prevent numberless follies and vices. (...) For certainly self-love, though confined to the interest of this life, is, of the two, a much better guide than passion, which has absolutely no bound nor measure, but what is set to it by this self-love, or moral considerations”<sup>1382</sup>.

O que não deixa de ser espantoso na medida em que o amor-próprio é identificado como tendo a mesma função da vida moral ou seja trazer o que é desregulado e desmedido, ilimitado, excessivo, ao reino da medida e da ordem. O amor próprio tem um papel regulador. E isso é ter um papel moral. Porque a moralidade é o domínio da ordem, do regrado (da regra), do regulado (da *regula*) etc. Irei ver este aspecto do pensamento do nosso autor mais em pormenor mas já se percebeu que ele deve muito ao universo moral da mediania.

Finalmente e é sempre onde culmina a teoria moral do Bispo de Durham, a reafirmação do poder regulador da consciência.

---

<sup>1380</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 19. [Volume II]

<sup>1381</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 29. [Volume II]

<sup>1382</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 30. [Volume II]



#### V. 4. 3. 1. 1. O princípio de subordinação máxima. Consciência e autonomia.

O dado que é incontornável na epistemologia moral do Bispo dos *Fifteen Sermons* é que no âmbito da sua lógica da subordinação hierárquica de todas as afecções, no vértice inapelável da pirâmide, reside a consciência, numa primeira fase da sua obra muito determinada pelo princípio de reflexão e portanto com uma clara conotação racionalista. Se eu fizer um esforço de síntese percebo que em boa verdade o domínio das afecções se reduz a dois patamares, o das afecções básicas que correspondem aos impulsos particulares, e depois o domínio dito prudencial do amor próprio e do amor benevolente. O último patamar já não é um patamar de afecções mas o domínio de um princípio ordenador puro, como, em boa hora Broad resumiu e reduziu a dois tempos:

— O momento empírico-analítico: “His fundamental doctrine is that the human mind is an organised system in which different propensities and principles can be distinguished. But it is not enough to enumerate these without saying how they are related to each other”<sup>1383</sup>, e

— O momento analítico-sintético: “It certainly involves, as we shall see, the subordination of particular impulses to the more general principles of prudence and benevolence. And it certainly involves the subordination of both these general principles to the supreme principle of conscience”<sup>1384</sup>.

Este princípio superior que é um princípio de reflexão arbitra o que é determinado pelos princípios inferiores tanto os que estão subordinados à prossecução da nossa felicidade, e se denominam princípios de prudência, como os que se subordinam ao bem público, que é esse o objectivo essencial da benevolência. Nem uns nem outros podem ser guias para a vida moral uma vez que são de desenvolvimento imprevisível. Joseph Butler é um não-consequencialista, mas negativamente, quer dizer, não-consequencialista porque não acredita na infalibilidade das nossas acções prudenciais ou benevolentes. A partir do momento em que elas mergulham numa empiricidade que as constitui elas são de consequência imprevisível. É por isso que é necessário um princípio racional, regulador, dotado de autonomia relativamente à pressão da realidade. Ele é muito semelhante ao *hegemonikon* de Cudworth e dos estóicos. A proveniência é a mesma, parece-me, e à frente ver-se-à esta questão melhor. A análise que Butler faz sobre o carácter inconsequente das nossas acções, desencadeadas pela pressão das propensões empírico-prudenciais, antecipa de alguns anos a análise kantiana sobre o mesmo assunto (a felicidade) e portanto a grande crítica moral ao utilitarismo. Kant irá fazê-la na perspectiva da deontologia do imperativo categórico, e na pretensão de separar completamente o reino subjectivo do interesse e da felicidade do reino racional e universal dos fins morais. Mas Butler acredita ainda piamente na convergência entre os dois reinos através do papel regulador e ordenador da consciência. Ambos

---

<sup>1383</sup> Broad 1979: 55.

<sup>1384</sup> Broad 1979: 59.

salientam, porém, que a multiplicidade das propensões e desejos, a multiplicidade das situações reais, associada à imprevisibilidade dos desenvolvimentos históricos, a flutuação permanente das variáveis, tudo isso não se conforma com a necessidade de fundamentação moral das minhas escolhas.

“The happiness of the world is the concern of him who is the lord and the proprietor of it; nor do we know what we are about, when we endeavour to promote the good of mankind in any ways but those which he has directed; that is, indeed, in all ways not contrary to veracity and justice. I speak thus upon supposition of persons really endeavouring, in some sort, to do good without regard to these. But the truth seems to be, that such supposed endeavours proceed, almost always, from ambition, the spirit of party, or some indirect principle, concealed perhaps in great measure from persons themselves. And though it is our business and our duty to endeavour, within the bounds of veracity and justice, to contribute to the ease, convenience, and even cheerfulness and diversion of our fellow creatures; yet from our short views, it is greatly uncertain, whether this endeavour will, in particular instances, produce an overbalance of happiness upon the whole; since so many and distant things must come into the account. And that which makes it our duty is, that there is some appearance sufficient to balance this, on the contrary side; and also, that such benevolent endeavour is a cultivation of that most excellent of all virtuous principles, the active principle of benevolence”<sup>1385</sup>.

Como posso eu justificar moralmente a minha opção actual em função de uma consequência futura se essa consequência pode simplesmente não ocorrer? No entanto, e sobre isso Butler não hesita, há uma orientação global que vai no sentido de que a virtude produz felicidade e o vício produz infelicidade. Deus actua de forma indirecta, muito indirecta diria eu, mas com a garantia global de que a virtude acabará por remunerar. Como? Não se sabe. A verdade é que se Deus tivesse feito o homem completamente feliz, virtuoso, assim sem mais, provavelmente a virtude e até a felicidade não fariam sentido. O nosso caminho está cheio de escolhos. As dúvidas e a insegurança perseguem-nos. Não há nada a que nos possamos agarrar que nos possa tornar as escolhas óbvias e fáceis, tanto a revelação quanto a natureza escondem ambiguidades e só parcialmente nos ajudam. Há um fundo estóico em toda a reflexão de Butler que exige a *maîtrisation de soi* e um endurecimento do carácter, velado por um pessimismo moderado.

O recurso ao princípio de reflexão ou consciência tem uma dupla consequência, uma decorre imediatamente da sua função reguladora e significa que através dele se dá uma natural adequação da nossa natureza à vida moral, através do sentido da aprovação e desaprovação, a outra não menos importante, embora seja decorrente desta, consiste no facto de que as decisões que tomamos nos são imputáveis, porque o princípio de reflexão ou consciência introduz através da autonomia que confere o sentido da responsabilidade. Não vale a pena adiar a questão, Butler não herda só dos estóicos e de Ralph Cudworth a ideia de princípio hegemónico, herda também o sentido da *sui potestas*, ou *eph'hemin* (τὸ ἐφ' ἑμῖν) e que se traduz no seguinte: “Our constitution is put in our power: we are charged with it: and therefore are accountable for any disorder or violation of it”<sup>1386</sup>.

---

<sup>1385</sup> Butler [*A dissertation upon the nature of virtue*], in in Raphael 1991: 385 [Volume I]. Ou Selby-Bigge 1897: 254.

<sup>1386</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*], in Halifax 1827: 17 [Volume II].

Na *Dissertação* Butler define melhor a potestade da consciência e a sua autonomia. O âmbito da sua responsabilidade é proporcional ao âmbito da sua intervenção, e não só através do que faz mas também do que não faz: “We never, in the moral way, applaud or blame either ourselves or others, for that we enjoy or what we suffer, or for having impressions made upon us which we consider as altogether out of our power; but only for what we do, or would have done, had it been in our power; or for what we leave undone, which we might have done, or would have left undone, though we could have done it”<sup>1387</sup>.

O sentido da autonomia que é suportado pelo poder da consciência resulta do facto de que a consciência é um poder absoluto e máximo, depois dela não há apelo. É ela que faz com que o homem seja, nas suas decisões, uma lei para si mesmo.

O autor chega ao limiar de considerar que o homem só actua de acordo com a sua natureza na condição de que se submeta à autoridade do princípio superior, o que significa que o homem é lei para si próprio na condição de que se submeta à sua própria legislação. Esta lógica é a lógica da autonomia que há-de culminar em Kant. O princípio superior detém uma autoridade absoluta e ele e ela estão dentro de nós. De tal modo que o autor insistirá na fórmula *Reverence Thyself*, para enfatizar o duplo sentido do poder da consciência: poder, desde logo, mas também a localização interna desse poder. Poder, mas poder próprio do homem, de tal modo que ao obedecer a esse poder tudo indica que o homem obedece a si próprio, quer dizer à ordem que ele próprio ordena. Sente-se que anda outra injunção no ar. E que ela irá aparecer mais tarde ou mais cedo e que moderará este humanismo provavelmente excessivo para o século XVIII, na pluma de um dignatário da Igreja. Por outro lado também não é menos verdade que a consciência é a presença de Deus em nós e assim o *Reverence Thyself* ganha logo um sentido muito mais piedoso.

Joseph Butler resvala para o domínio do direito antigo ou para o sentido de uma autonomia moderna completamente não heterónoma? Ele começa por referir o texto por excelência que amarra os homens a uma concepção do direito natural tradicional, a Epístola aos Romanos, II, 14, onde se afirma que os gentios não possuindo a lei, se comportam, porém, como se a tivessem, sendo a lei para si mesmos, o que significa que a possuem dentro de si mesmos. Ora só Deus poderia tê-la depositado neles, quer dizer em nós, o que reduz o alcance tanto do preceito de viver de acordo com a natureza, uma vez que ela é regulada pela voz de Deus dentro de nós, como da autonomia que ela exerce, uma vez que sendo a expressão da vontade de Deus, embora diferida, ela torna a nossa natureza e a nossa consciência normativas, mas normativas porque hospedam a norma, uma vez que são a expressão da voz de Deus dentro de nós. É claro que, todavia, isto não é nem voluntarismo nem positivismo e é até indicador da rejeição de Butler tanto do voluntarismo quanto do positivismo, uma vez que escolheu de S. Paulo a grande referência onde o apóstolo não cede ao sentido do seu pessimismo autoritário. Mesmo neste

---

<sup>1387</sup> Butler [*A dissertation upon the nature of virtue*], in in Raphael 1991: 380. [Volume I]. Ou Selby-Bigge 1897: 247.

domínio o Bispo não se afasta do magistério dos *Cambridge Platonists* uma vez que já Whichcote havia acentuado que a consciência é Deus residindo dentro de nós. Ou seja, o domicílio de Deus, ou mesmo a vice-gerência de Deus<sup>1388</sup>.

Para Stephen Darwall o que assegura que existe coincidência entre a autoridade moral e a autoridade racional é o facto de que ambas residem na consciência e estão associadas às duas qualidades principais da consciência. O seu carácter de reflexão racional confere-lhe autoridade racional, mas a autoridade moral vem-lhe do facto de que ela é um princípio normativo e autoritário. Ela ordena e prescreve. Mas como já se viu o que lhe confere a moralidade é o facto de que ela é, em última instância, um produto divino o que Butler irá enfatizar cada vez mais. Porque respeitar-se a si próprio é o mesmo que respeitar a voz da sua consciência. E a voz da consciência é a voz de Deus dentro de nós.

E finalmente ocorre a separação entre a reflexão racional e a consciência propriamente dita, donde se infere que afinal a consciência e o princípio de reflexão racional não são a mesma coisa. Isso faz com que se evidencie um entendimento da consciência que já não é simplesmente reflexão mas transcendente ou melhor a presença da transcendência dentro de nós.

Porque a grande questão que se coloca face à dimensão axiológica da consciência é a de saber porque é que um ser, embora racional, possui uma lei dentro de si, que sendo constitutiva da sua natureza já não é natural. Sendo a sua natureza já não é do reino da natureza. Como não reconhecer que essa lei foi colocada em nós por um poder superior à natureza? Porque o princípio de reflexão ainda pode ser natureza, natureza racional, mas a consciência já não o é uma vez que ela é informada por algo mais que a racionalidade. Porque ela contém em si algo que descodifica o problema do bem e do mal e este problema não é estritamente racional. A consciência instigando à prossecução do bem instiga a um valor que é esquivo a qualquer tenaz reflexiva ou analítica. A bondade não é emotiva nem racional, situa-se fora de todos os pressupostos da imanência, porque como todas as formas de sublime situa-se no infinito da transcendência. Uma sentimentalidade deslocada dos objectos sensíveis tangíveis ao mundo, já não é uma sentimentalidade humana. Uma razão pura não pode alcançar o infinito. Mesmo assim o autor procura separar o que não é já separável, um princípio do bem e um princípio metafísico-religioso. Ou o princípio da bondade que informa a consciência é transcendente ou não existe. É quando a consciência se torna a voz de Deus dentro de nós que ela se torna simultaneamente reguladora, normativa e directora, isto é coerciva.

---

<sup>1388</sup> Whichcote vai longe neste tipo de comprometimento, mas ao mesmo tempo não deixa de eximir Deus das responsabilidades, emprestando aos nossos actos uma total autonomia: “Persons have the Guilt of evil Practice lying upon their Minds. They have their own internal Sense reproving them, challenging them, condemning them. For the Cause of all Creatures Misery is *rational and accountable*; and Men do dishonour God, and misrepresent him, when they say that any Creature falls into Misery by the Use of God’s Sovereignty: It doth really arise from within us”, cf. Benjamin Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1969: 45.

À boa maneira estóica Joseph Butler manda seguir a natureza e esclarece bem que uma interpretação truncada da natureza pode permitir interpretações paradoxais. A natureza humana não são as suas partes, porque como a natureza humana está em cada uma delas dotada de autonomia, isso determinaria que agir segundo a natureza, seria agir bem e mal, seguir as paixões ou as inclinações ou o princípio de benevolência. A natureza legitimaria uma vida moral virtuosa e uma vida viciosa. Tal não é possível, tal deixa de ser possível se a definição de natureza for aquela que propõe Butler. Da natureza humana faz já parte a hierarquia das afecções e faz já parte delas o princípio de subordinação sistemático, e faz já parte da constituição da natureza humana esse facto de que no topo da lógica subordinativa se encontra o princípio regulador e de decisão possuidor de autoridade, de poder absoluto e que controla todas as afecções. A natureza humana não é uma das partes da natureza humana nem sequer o conjunto das partes dadas inarticuladamente. É o conjunto das partes na sua interconexão recíproca, da qual faz parte a lógica da subordinação ascendente coroada pela subordinação total e absoluta ao princípio supremo que é a consciência.

Ele não é uma instância externa ou acessória que se acrescenta à natureza humana, não!, ele faz parte da natureza humana, ele constitui juntamente com os outros a natureza humana. A natureza humana é o que é porque da sua constituição faz parte este princípio normativo e director. E portanto pode sempre mandar-se seguir a natureza humana, porque segui-la significa agir de acordo com este poder absoluto que é a consciência e é por isso que seguir a natureza significa seguir a lei que o homem se fez para si mesmo. Porque qualquer homem é naturalmente a lei para si próprio. E é por isso que o dispositivo de Butler é apesar do recurso ao Autor da natureza um dispositivo moral completamente internalista e dotado de um poderoso sentido da autonomia.

Para se manter dentro do quadro de uma moral que resultou da cristianização do modelo clássico, e ao qual tenho vindo a chamar dispositivo estóico-cristão, Butler inflecte o seu raciocínio para uma elaboração em que compendia a moralidade do lado da ordem, da regulação, da regra etc., e a imoralidade do lado do desregramento, da desregulação, da desordem. Mas acaba sempre por, mais uma vez, atribuir à consciência o papel da regulação, do ordenamento, da moderação e da medida, etc. Sendo que ele não separa as águas, pois como já se viu só é considerada uma acção moral aquela que passou pelo crivo regulador da consciência. E, por conseguinte, se aparecerem no comportamento actos desordenados é simplesmente porque a consciência falhou na sua função.

O homem é um sistema ou constituição. Todas as partes estão indissolivelmente unidas. Mas deve haver uma hierarquia. Uma subordinação relativamente a um princípio que é a consciência. A perfeição ocorre quando existe uma proporção justa e perfeita, quando todos os princípios estão em perfeito acordo com a consciência. Essa perfeição é contudo inatingível pelo homem.

Na página sessenta e um dos sermões esclarece-se finalmente o imbróglio: “Conscience does not only offer itself to show us the way we should walk in, but it likewise carries its own authority with it, that it is our natural guide, the guide assigned us by the Author of our nature”<sup>1389</sup>. E através da noção de obrigação, nesta mesma página do mesmo sermão III — e esta noção, assim como o seu fundamento último, é para mim decisiva — volta a pôr as coisas no seu devido lugar:

“But, allowing that mankind hath the rule of right within himself, yet it may be asked, «What obligations are we under to attend to and follow it?» I answer: it has been proved, that man by his nature is a law to himself, without the particular distinct consideration of the positive sanctions of that law; the rewards and punishments which we feel, and those which, from the light of reason, we have ground to believe are annexed to it. The question then carries its own answer along with it. Your obligation to obey this law, is its being the law of your nature. That your conscience approves of and attests to such a course of action, is itself alone an obligation”<sup>1390</sup>.

O que configura a ideia de uma espécie de imperativo moral categórico da consciência.

Duas notas finais:

1. Por vezes parece que Joseph Butler acaba por cair no dualismo onde a consciência desempenharia por oposição ao corpo o papel do divino.
2. O eclectismo do Bispo de Durham faz-se sentir mais através do facto de que na sua epistemologia moral convergem elementos aristotélico-tomistas remanescentes da metáfora do corpo e elementos de uma poderosa autonomia que anunciam a filosofia do sujeito moral em Kant.

---

<sup>1389</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*, Sermão III], in Halifax 1827: 61 [Volume II].

<sup>1390</sup> Butler [*Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*, Sermão III], in Halifax 1827: 61 [Volume II].

## V. 5. Jusnaturalismo e jus-racionalismo.

Quando eu dizia no início deste capítulo que o jusnaturalismo tinha desempenhado o papel de uma espécie de rótula interdisciplinar onde se articulavam outros saberes decisivos para a compreensão da protomodernidade como as reflexões ético-morais, o pensamento político e até os desenvolvimentos da cultura crematística, eu não pretendia insinuar a ideia de que um continente formado funcionasse ou tivesse funcionado como poder de agregação centrípeta. Não houve, de facto, um desenvolvimento linear nem mesmo uma evolução imputável a causas muito bem definidas. Trata-se de um processo global através do qual paulatinamente a reflexão moral e a reflexão jurídica se apropriam das linhas de força orientadoras da modernidade. Neste ambiente a figura da interação é predominante. Assim percebemos que a passagem progressiva da transcendência para a imanência, ou seja do externalismo para o internalismo intuicionista promove a autonomia, mas o contrário também é verdadeiro. Uma abordagem racionalista da natureza humana desencadeia as forças do indivíduo e os requisitos para a assunção de uma filosofia do sujeito e do individualismo moderno onde aos poucos o eudemonismo triunfa sobre a ascese cristã, o utilitarismo sobre a neutralidade do bem, mas essa abordagem favorece o artificialismo construtivista da razão que se moverá nas águas de uma tendência universalista por um lado e na lógica artificial do contrato, que em si mesmo olhará para o detalhe, para uma análise historicista que oscilará entre uma perspectiva abstracta da evolução e um relativismo que laiciza a dimensão escatológica até ao limiar do ateísmo. O poder racional é em ambas as direcções um poder de erosão e é a sua dimensão construtivista e artificial aquela que mais erosão provoca, porque corrói o finalismo metafísico e a organicidade harmoniosa. Compreende-se que quando esta erosão sopra do lado do direito público colocando a uma luz nova a questão do poder ou da soberania, os resultados podem tornar-se globalmente arrasadores. Simplesmente esta erosão pressupõe, até porque já se realizou, uma nova noção de indivíduo e de sujeito. Para Gierke o fio condutor de todas as especulações no domínio do direito natural foi sempre do princípio ao fim o individualismo – um individualismo firmemente conduzido até às suas conclusões lógicas, quer dizer até à completa prioridade do indivíduo sobre o grupo<sup>1391</sup>.

O direito natural moderno aparece minado desde logo por uma contradição de fundo e insanável. A contradição entre a sociedade e a natureza. Antes da existência da sociedade, no chamado estado natural ou de natureza, o indivíduo não encontrava limitações ao seu poder. Um direito natural parte desta base reflexiva, a de que o seu suporte é a natureza, logo o indivíduo. Mas a organização social que há-de resultar do novo contrato, que o jusnaturalismo moderno traz consigo, sendo portador de um individualismo de tipo novo, contém no seu ventre a ideia de limitação do poder do indivíduo.

---

<sup>1391</sup> Gierke 1958: 96.

As questões colocadas por Gierke possuem toda a pertinência: “Was it possible to conceive a system of law as having authority, unless it limited individual wills? And could individuals be limited and bound by a common law, unless they were at the same time united in a community?”<sup>1392</sup>. Contradição insanável aparentemente. Enquanto não houver comunidade, não há limitação, mas também não há sistema legal. Para haver lei deve existir comunidade mas então o indivíduo perde o seu império. Como poderá continuar-se a chamar direito natural a um direito que tem como condição *sine qua non* a falência da natureza e a sua substituição pela artificialidade. Como é que pode falar-se de natureza quando o seu núcleo por excelência, o indivíduo e o seu império, deu lugar a qualquer coisa que já é não da natureza mas do espírito, quando já não é natural, mas construído, ou seja artificial.

E é em minha opinião por causa desta contradição que não faz sentido falar do progresso do individualismo, uma vez que qualquer individualismo moderno está contido na emergência do sujeito e este pressupõe o indivíduo e a autonomia mas também a aceitação da transferência de poderes e a aceitação portanto da emergência da sociedade civil (designação que eu prefiro a comunidade). A ideia de pacto ou contrato social é a chave da resolução da contradição e é o conceito nuclear da protomodernidade, quer dum ponto de vista jurídico-normativo, quer de um ponto de vista ético-moral.

E é a altura de o dizer: se o pacto de sujeição mantém ainda uma forte componente natural, mas onde o estado, quer dizer o Príncipe, mantém os poderes descricionários do indivíduo, o pacto democrático, em contrapartida, simboliza a completa superação da contradição ao instituir uma estrutura que sendo totalmente artificial, potencia a liberdade do indivíduo.

Só no âmbito do estado democrático, modernamente designado por estado de direito democrático, o homem vive em comunidade ao mesmo tempo que defende e promove as suas liberdades naturais. Mas a mutação ocorre com a passagem da figura do indivíduo para a figura do sujeito, que reduz o poder, para se dar a si próprio esses poderes, que em liberdade e no exercício da sua autonomia soberana constrói as normas, a positividade e a coerção, a norma e a obediência à norma, sendo que a obediência à norma não lhe é externa ou extrínseca, mas antes interna, decorrente da norma. Os homens dão-se a si mesmos uma liberdade condicionada sob a forma de uma norma. E é aí que reside numa só figura, autonomia e liberdade. E é também aí que se reúnem pela primeira vez na história humana a natureza e a sociedade, o poder subjectivo do indivíduo e a autonomia do sujeito. Até porque como salienta muito bem Otto Gierke, ao dizer que: “after the foundation of civil society, the authorities vested with the possession of sovereignty still continued to remain, in their sovereign capacity, in the same state of nature in which sovereign individuals were supposed to have been before”<sup>1393</sup>.

---

<sup>1392</sup> Gierke 1958: 96.

<sup>1393</sup> Gierke 1958: 96.



Em última instância pode-se dizer que isto se aplica às formas de soberania pré-moderna que culminam na forma de pacto, que sendo já formalmente moderno, pela artificialidade, mantém como já vimos um pé na pré-modernidade pelos inusitados poderes do soberano equivalentes aos antigos poderes naturais do indivíduo. Parecendo como salienta Gierke que os poderes naturais se transferiram para a esfera do poder da comunidade.

Esta questão é talvez a que maior importância apresenta nas discussões propedêuticas no âmbito do direito natural moderno. Afinal de contas saber qual o estado em que se encontrava a humanidade antes do triunfo da ideia de pacto ou contrato. No estado de natureza? E em que consiste esse estado de natureza? É o contrato ou pacto que institui a vida social e civilizada? Ou pelo contrário é já a vida comunitária que pressente as vantagens da vida social enquadrada pela ideia de contrato?

A posição, tanto de Hobbes quanto de Espinosa, de que o estado de natureza seria um estado de guerra de todos contra todos, é coerente com a ideia de que o estado de natureza coincidia com um individualismo sem limites e portanto de total prioridade do indivíduo sobre o grupo. A lei seria o poder do mais forte sobre o mais fraco. Simplesmente esta lei não é lei nenhuma. (O)

Se o estado de natureza é um estado sem lei, como pode ter nascido a ideia de fundamentar a vida social na chamada lei natural. Essa lei já existia no estado de natureza? então se existia ela teria que ter o poder de condicionar as vontades individuais, uma vez que só assim poderia ter autoridade. Mas se há lei ou leis com autoridade capaz de condicionar as vontades individuais antes da implementação da vida social com base no contrato social ou pacto é porque existe já o esboço de uma vida em comunidade porque só uma união em comunidade poderia limitar globalmente todos os indivíduos. Só uma lei comum. E uma lei comum pressupõe uma ideia de comunidade. É um círculo vicioso, não há comunidade sem lei que represente um constrangimento para as vontades individuais, e não há lei, quer dizer capacidade para legislar ou garantir a eficácia de uma lei, se não houver comunidade, porque mesmo que exista uma lei natural comum a todos os indivíduos só a ideia de comunidade pode garantir a capacidade coerciva dessa lei, sem a qual nada garante que a lei seja respeitada. “How could a system of law be possible among completely free and equal individuals”<sup>1394</sup>.

Como facilmente se percebe a lei natural não tem capacidade coerciva, mas apenas possui a dimensão de uma espécie de imperativo moral ao qual corresponde um poder de obrigação interno. De facto só as leis positivas acompanhadas de remunerações e sobretudo de castigos possuem um real poder de coerção. E se mesmo assim se reconhece à lei natural um poder de obrigação ele só pode ser externo. E naturalmente que os teóricos do direito natural foram cair na armadilha do externalismo e na fundamentação transcendente da obrigação com os inevitáveis «rewards and punishments» que tanto irritavam os internalistas de todos os quadrantes.

---

<sup>1394</sup> Gierke 1958: 97.

Mas a verdade é que, como aliás já referi, o facto de que os imperativos, na circunstância legais, residem não na vontade de Deus mas na racionalidade do seu ser, o que significa que Deus é invocado como o autor da razão que fundamenta as regras de tal lei, isso significa apenas que a fonte da obrigação continua externa e apenas retrocede até ao fundamento absoluto, que é a racionalidade da lei homóloga da racionalidade de Deus. Isto significa que a obrigação é coetânea da própria racionalidade da lei. A razão humana é obrigada intelectualmente uma vez que a razão é ela mesma obra de Deus. E assim como diz Gierke, a obrigatoriedade da lei não fica empobrecida pelo facto de não se invocar a autoridade divina. A razão humana, não é menos digna nem menos forte se tivermos em conta o seu fundamento transcendente<sup>1395</sup>.

Mas voltando atrás, só há lugar a uma orientação do direito natural moderno que pode logicamente suportar a ideia de contrato social ou pacto e a ideia de uma lei natural válida antes e depois desse pacto, e é a ideia de que o estado de natureza já era um estado de sociabilidade, conquanto ainda não completamente social. Só nessa perspectiva é possível conceber uma transição para a sociedade civil moderna não como ruptura com o estado de lei natural uma vez que essa contradição inviabilizava a própria possibilidade da ruptura, mas a partir do desenvolvimento e reforço dos seus princípios. Ficava aberto o caminho para a teoria que defende que a criação da sociedade resulta da evolução da lei natural e ainda que toda e qualquer construção positiva do espírito, como as leis positivas, resulta informada pela natureza própria do homem e no caso pela lei natural. Pessoalmente considero, contudo, que este esquema conceptual não anula o carácter inaugural e artificial, puramente ditado pela razão prática, do contrato e do pacto e portanto da sociedade civil. Essa artificialidade era melhor assegurada por Hobbes, por exemplo, a partir de uma ideia de ruptura e de uma pura instituição artificial, dada a inexistência de qualquer solução de continuidade entre o homem no estado de natureza e a vida social instituída pelo contrato social. O estado de natureza não continha sequer em germen a vida em sociedade. Só a razão artificial instituiu artificialmente a sociedade, significando isso uma espécie de descolagem radical do estado de natureza. Mas a solução hobbessiana tem pelo menos o problema de não saber resolver as contradições que inventariei há pouco e ainda o problema de, não podendo radicar internamente no homem a fonte da lei, invocar, tal como mais tarde Locke, o princípio externalista das remunerações e das penas. Desde o hedonismo sensista até ao externalismo dos castigos Hobbes tem como horizonte último da sua construção uma orientação metafísico-religiosa anti-humanista donde a liberdade e a autonomia deve ser expulsa.

No quadro de todos os poderes transferidos ver-se-á aparecer uma particular atenção dada à questão da felicidade. E assim assistir-se-á à entrada na história da felicidade pública. O bem comum medieval, holístico e orgânico será substituído por uma ideia de bem centrado na ideia de felicidade dos

---

<sup>1395</sup> Gierke 1958: 99.

indivíduos, ou seja dos membros da comunidade mas enquanto indivíduos. Não há nada de comum, nem de corporativo, na ideia de felicidade pública. Pelo menos não deveria haver.

A felicidade pública pressupõe a ideia de direito subjectivo do indivíduo mas acoplada à ideia de pacto social. A ideia de felicidade pública é assim uma espécie de felicidade dos indivíduos, enquanto direito natural e subjectivo, mas que o Estado deve garantir uma vez que isso é um dos muitos preços a pagar pela vigência do contrato social. Há uma transferência mas a figura é a mesma. A felicidade pública é da mesma família de conceitos da felicidade do indivíduo enquanto direito que herdou do estado de natureza.

Na teorização jusnaturalista ou ético-moral moderna, sempre que a felicidade não for entendida nestes termos está-se na presença inequivocamente de uma escória escolástica, ou no limite da persistência ainda do holismo da cidade antiga. Se vislumbramos uma associação entre a felicidade e o bem, entre a felicidade e a perfeição, entre a felicidade e o sentido global de harmonia sabe-se que ainda não se está no *hall* da modernidade, mas antes ainda no quadro de presenças tardias e de qualquer maneira espúreas da cultura medieval ou antiga.

No quadro da modernidade a felicidade é um direito, não é uma finalidade, é um adereço mais ou menos hedonista e não um veículo para a perfeição ou para a realização da natureza humana, tal como teleologicamente é definida. Na modernidade a felicidade tenderá a tingir-se fortemente de elementos laicos, mundanos e terrenos, quando não, mesmo, de um hedonismo explicitamente materialista e até, no limite, ateu.

Antes de aprofundar a questão da relação entre a ideia de felicidade e este universo ideológico que designei por pensamento ético-jurídico da protomodernidade, interessa deixar clara uma questão essencial, a questão do fundamento último tanto da moralidade quanto da lei. É uma questão que vem sendo debatida desde sempre mas que ganhou uma acuidade muito particular na Idade Média através da sua ligação com a questão mais ampla e geral dos Universais.

Desde essa altura que a polémica entre os realistas e os nominalistas, que no nosso caso-figura se transmuta numa querela entre intelectualistas e voluntaristas, é uma polémica essencial pois imediatamente a partir dela se colocam, cada um no seu lugar, os adversários em oposição. Ela é uma querela que identifica como nenhuma outra as posições ideológicas, as mais gerais e as mais finas. Ela permite uma imediata separação das águas. E de tal modo assim foi e é que não faltaram na história do pensamento moral, jurídico e político, esforços obstinados para encontrar uma posição de síntese, espécie de ponto arquimédico que resolvesse as tensões, como foi por exemplo o caso de Suarez ou de Pufendorf, já que essas tensões cavavam divisões sucessivas no seio do pensamento ocidental e em particular dentro da própria cultura cristã. Esforços condenados ao malogro, já que, contas feitas, acabará sempre por se evidenciar no esforço de síntese um dos pólos em confronto. Em minha opinião, por exemplo, Suarez

persistirá, na sua essência mais intelectualista que voluntarista e Pufendorf mais voluntarista que intelectualista.

A questão remonta às posições antagônicas de Gregório de Rimini e de Guilherme de Ockham. Gregório de Rimini na linha expressa dos realistas medievais, sustentava que a lei natural era um ditame da razão, fundada no ser próprio de Deus. Já para Ockham, na linha do nominalismo da Escolástica Franciscana que ele próprio ajudou a fundar, a lei natural não é mais do que a expressão de uma ordem de Deus fundada na sua vontade, eventualmente arbitrária.

No caso de Suarez vale a pena seguir o seu raciocínio porque essa aproximação nos permite também enriquecer o problema. A posição intelecto-realista é sintetizada assim por Suarez:

“the natural law is not a preceptive law, properly so-called, since it is not the indication of the will of some superior; but ... on the contrary, it is a law indicating what should be done, and what should be avoided, what of its own nature is intrinsically good and necessary, and what is intrinsically evil. (...) The natural law is not derived from God as a Lawgiver, since it does not depend upon His will, and ... in consequence, God does not, by virtue of that law, act as a superior who lays down commands or prohibitions. Indeed ... Gregory ... says that even if God not exist, or if He did not make use of reason, or if He did not judge of things correctly, nevertheless, if the same dictates of right reason dwelt within man, constantly assuring, for example, that lying is evil, those dictates would still have the same legal character which they actually possess, because they would constitute a law pointing out the evil that exists intrinsically in the object”<sup>1396</sup>.

Já se viu que era este o entendimento de todos os autores que seguem os pressupostos teóricos do intuicionismo moral, como foi o caso de Clarke, Wollaston, Balguy, Reid, Price, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, etc. E irei mostrar que esta posição dominará em todos os jusnaturalistas que se reivindicam das mesmas posições intelectualistas e realistas e portanto também intuicionistas. Há assim uma clara relação de parentesco e proximidade entre o internalismo intuicionista e o realismo intelectualista que acabei de sintetizar através de Suarez, ou se se preferir existe uma linha de continuidade genealógica que vai de S.Tomás de Aquino, Gregório de Rimini, uma boa parte da Escolástica Peninsular, Grócio, o Neoplatonismo de Cambridge até à tradição intuicionista que já analisei. A esta família virão acrescentar-se alguns autores do chamado jusnaturalismo moderno posteriores a Grócio que não deixarei de referir no momento apropriado.

Mas por outro lado, e sob a influência distante do nominalismo franciscano, este já fortemente influenciado por uma linha genealógica que vem de S. Paulo e da segunda fase da obra de Santo Agostinho, posterior às *Confissões*, desenhou-se na tradição intelectual do ocidente uma outra orientação que continuará com a Reforma lutero-calvinista, o Puritanismo setecentista, o Jansenismo e em autores como Hobbes, Locke, Pufendorf, entre muitos outros, que também convocarei quando se tornar oportuno. Essa orientação considera que:

---

<sup>1396</sup> Suarez [*De legibus*, II. VI. 3].

“the natural law consists entirely in a divine command or prohibition proceeding from the will of God as the Author and Ruler of nature; that, consequently, this law as it exists in God is none other than the eternal law in its capacity of commanding or prohibiting with respect to a given matter; (...) [Further] that the whole basis of good and evil in matters pertaining to the law of nature is in God’s will, and not in a judgment of reason, even on the part of God himself, nor in the very things which are prescribed or forbidden by that law. The foundation for this opinion would seem to be that actions are not good or evil, save as they are ordered or prohibited by God; since God himself does not will to command or forbid a given action to any created being, on the ground that such an action is good or evil, but rather on the ground that it is just or unjust because He has willed that it shall or shall not be done”<sup>1397</sup>.

Estas duas linhas de compreensão do fenómeno legal, sustentadas por orientações ético-morais antagónicas e tendo, muitas vezes, por base mais longínqua diferentes e contraditórias orientações teológicas, persistem e sobrevivem ao longo do século XVIII, na passagem do que chamei proto-modernidade para o universo ideológico da *Aufklärung*, do iluminismo ou mesmo da ilustração. Penso que nesta querela demarca-se uma linha de fronteira do que se pode considerar a modernidade iluminista, chame-se-lhe assim, de uma outra forma de modernidade que, em minha opinião, não é iluminista.

O que para mim estabelece a zona de interação e de clivagem irremediável é o humanismo e a autonomia que, como se sabe, soçobra numa das modernidades e se amplifica na outra. Só esta, ou seja, aquela em que o humanismo e a autonomia se desenvolvem naturalmente, é a meu ver iluminista, só esta é a meu ver emancipadora e, portanto, só ela representa a genuína modernidade. Só esta exprime o programa kantiano do *sapere aude*. A seu tempo também se irá compreender que a tradição voluntarista, ou seja nominalista, ou seja externalista não potencia as coordenadas próprias da modernidade, ou seja, o humanismo, a autonomia e o indivíduo, indivíduo este compreendido na perspectiva de um individualismo do sujeito. Mas o que para mim se afigura óbvio não constitui nenhuma novidade no plano da reflexão global do fenómeno em causa. Otto Gierke já o tinha diagnosticado de uma forma que não alimenta dúvidas, quando afirmava que a concepção racionalista e intelectualista, sobretudo pelo seu não externalismo, salvaguarda melhor a compatibilidade entre a ideia de obrigação legal e a ideia de liberdade soberana e absoluta do agente<sup>1398</sup>.

Parece-me que a linha de orientação argumentativa de Otto Gierke vai no sentido da condenação da pura artificialidade das instituições, demonstrando a par e passo que existe uma linha de continuidade entre as sociedades anteriores ao contrato e as sociedades instituídas pelo contrato. Essa linha de continuidade encontraria no núcleo residual da sociabilidade o ponto de partida para a cristalização de todas as formas de vida social. A sociabilidade ao pré-existir à sociedade moderna mostra a redundância do conceito de instituição artificial. Eu penso que um facto não anula o outro. O facto de existir uma sociabilidade, mesmo sob o aspecto de um apetite social, de uma tendência para a vida comunitária, etc,

---

<sup>1397</sup> Suarez [*De legibus*, II. 6. iv].

<sup>1398</sup> Gierke 1958: 100.

ou seja o facto de existir qualquer coisa de larvar ou em gérmen que empurra os homens para a vida em grupo, isso, de modo nenhum nega o carácter puramente artificial do contrato e o seu carácter inaugural na modernidade, instituindo, assim, por seu intermédio, um tipo de sociabilidade de tipo novo, radicalmente novo e inovador, tanto no plano social quanto no plano político. As sociedades modernas difeririam das sociedades holistas substancialmente pelo facto de que pela primeira vez a constituição da vida social seria artificialmente decidida pela razão e não decorreria de um vago instinto para a vida comunitária. Aliás passa em larga medida por aqui a profunda diferença que é obrigatório que se estabeleça entre comunidade e sociedade.

### V. 5. 1. Hugo Grócio. Intelectualismo e tradição.

Sempre que se fala de Grócio evidencia-se imediatamente o sentido da sua promoção da sociabilidade humana esquecendo-se que em Grócio o sentimento natural da sociedade relativamente a todos os homens comporta sobretudo a abstenção de lhes fazer mal e muito menos o comportamento socialmente activo de fazer o bem. Daqui se infere que em Grócio não é o princípio da benevolência activa que caracteriza o seu pensamento moral. O homem não é um *zoon politikon* à maneira de Aristóteles. A sua abordagem da natureza do homem não é teleológica, é antes baseada no interesse. O *appetitus societatis* liga-se a considerações de natureza utilitária onde se visa em última instância assegurar a cooperação, uma vez que ela promove melhor o bem de cada membro da sociedade. Grócio situa-se mais numa linha de desenvolvimento do pensamento moral e político estóico ou antes eclético já que o seu autor de referência parece-me ser, para além de Marco Aurélio, Cícero.

A consideração de Grócio de que a sociedade política (*civitas*) é uma associação perfeita de homens livres, que se associam, no entanto, para poderem fruir dos seus direitos naturais e com o objectivo de tirarem partido de uma utilidade comum tem muito a ver com a posição de Cícero. Grócio coloca, porém uma ênfase maior na utilidade, na segurança e na finalidade. Finalidade essa que da parte do Estado não é mais do que a procura da tranquilidade pública.

A questão da segurança, que tanto motivará a reflexão de Hobbes, não está ausente do pensamento de Grócio. Esta preocupação pela segurança converge com o sentido exacerbado da preservação de si, ou seja da *oikeosis* estóica, ou do *conatus essendi* espinosista, mas Grócio tirou ilações muito mais moderadas. Ao interligar o sentido da sobrevivência com o princípio fundamental do interesse próprio proclama, como princípios fundamentais da lei natural, o direito à defesa da vida e a protecção de tudo o que a ameaça e, por outro lado, o direito à aquisição das coisas necessárias à vida. Portanto um princípio de direito de resistência e um princípio de individualismo possessivo. Para perseguir esses objectivos, e admitindo que existe um sentimento de parantesco relativamente aos outros homens, infere-se que não se deve atentar contra os outros homens assim como se interdita também a apropriação do que já se encontra na posse de outro. Corolários essencialmente prudenciais e que na economia do pensamento de Grócio coadjuvam os princípios fundamentais que são egoísta e possessivamente individualistas. Porque o interesse próprio é sempre predominante e prevalente. A precedência está do lado da autopreservação e do direito à apropriação e não do lado do sentimento de benevolência: “De ce fait les poètes et philosophes anciens ont justement déduit que l’amour, dont la force et l’action principales sont orientées vers l’intérêt propre, est le premier principe de tout l’ordre naturel”<sup>1399</sup>. Pressuposto reiterado um amplo número de vezes para não oferecer dúvidas. E di-lo por exemplo de uma

---

<sup>1399</sup> Grócio [*De jure praedae*, I], in Burns 1997: 458.

forma ainda mais discriminativa para evitar ambiguidades: “le bien propre a préséance sur le bien d’une autre personne”<sup>1400</sup>.

Só nas sociedades constituídas por contrato social e portanto em estados organizados é que a prática social ganha uma dimensão mais genuinamente social e benevolente, donde se conclui que a benevolência não é um sentimento natural:

“Il existe des lois propres à une association civile... qui vont au-delà des lois déjà présentées ; ainsi : Les citoyens individuels ne doivent pas seulement s’abstenir de nuire aux autres citoyens, mais doivent aussi les protéger à la fois comme ensemble et comme individus ; en seconde lieu : Les citoyens ne doivent pas seulement s’abstenir de s’emparer réciproquement de ce qu’ils possèdent ..., mais ils doivent aussi contribuer individuellement à la fois à ce qui est nécessaire aux autres individus et à ce qui est nécessaire à l’ensemble”<sup>1401</sup>.

Com exceção do direito de resistência, determinado pelo perigo da sobrevivência, em todos os demais casos o princípio individual é de subordinação ao estado. O princípio de resistência quando a conservação do ser está em causa explica que foi por causa dessa conservação que a razão determinou o contrato e a formação da sociedade civil, logo ela é a causa determinante e se portanto ela está em perigo pode o agente atentar contra o poder e a soberania que ajudou a construir.

Este princípio de subordinação quase absoluta aproxima Grócio do pacto de sujeição defendido por Hobbes. Nada disto é estranho se tivermos em conta a base religiosa protestante de que parte Grócio. A sua posição jurídica inicial é também voluntarista.”What God has shown to be his will, that is the law”<sup>1402</sup>.

Mas isto era no *De praedae*, porque nos Prolegómenos ao *De jure belli ac pacis*, encontra-se todo um esforço para superar os pressupostos voluntaristas que estavam na obra anterior. Se há autores como por exemplo Truyol y Serra que interpretam a obra de Grócio como um esforço para, tal como fez Suarez, superar a antinomia intelectualismo / voluntarismo, eu inclino-me para a ideia de que se deu no pensamento um *tournant* ideológico que num determinado momento o fez passar do voluntarismo do *De jure praedae* para o claríssimo intelectualismo do *De jure belli ac pacis*.

Primeiro que tudo esforça-se por irradiar o cepticismo moral que ele mostra através de Carneades<sup>1403</sup>. Começando por reconhecer, como traço característico dos homens, num sentido essencialmente estóico e não aristotélico, “an impelling desire for society, that is, for the social life”<sup>1404</sup>. Depois necessariamente afasta a hipótese do motivo puramente egoísta: “this social trend the Stoics called

---

<sup>1400</sup> Grócio [*De jure praedae*, I], in Burns 1997: 460.

<sup>1401</sup> Grócio [*De jure praedae*, I], in Burns 1997: 460.

<sup>1402</sup> «Quod Deus se velle significavit, id jus est», Grócio [*De jure Praedae*] (O que Deus revela de si é que é a justiça)

<sup>1403</sup> Carneades foi o chefe de fila da Academia Nova, onde pontificou a orientação céptica, no final do século III a. C. e primeiros anos do século II a. C.

<sup>1404</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 91.



«sociableness». Stated as a universal truth, therefore the assertion that every animal is impelled by nature to seek only its own good cannot be conceded”<sup>1405</sup>, o que o conduz a fundamentar a lei na manutenção da ordem social: “This maintenance of the social order, which we have roughly sketched, and which is consonant with human intelligence, is the source of law properly so called”<sup>1406</sup>.

É evidente que a lei é aqui definida por antonomásia e o que se pretende evidenciar é a ideia de pacto social legal. Repare-se que Grócio enfatiza a adaptação da manutenção da ordem social à inteligência humana e não a um instinto de sociabilidade ainda que atrás tenha falado de um desejo for «society». Mais uma vez Grócio deixa entrever a sua relação estreita com o estoicismo quando se refere ao *power of discrimination*, espécie de *hegemonikon*, que o habilita a decidir acerca do que lhe convém mas avisadamente, quer dizer: “to follow the direction of a well-tempered judgment, being neither led astray by fear or the allurements of immediate pleasure, nor carried away by rash impulse”<sup>1407</sup>, assim como a assunção de que os homens decidem sobre o que está sobretudo no seu poder (*eph’hemin*): “To this exercise of judgment belongs moreover the rational allotment to each man, or to each social group, of those things which are properly theirs”<sup>1408</sup>.

Percebe-se que tanto Ralph Cudworth quanto John Locke se referiram a este poder de suspensão do juízo e da acção, mas nem se pode falar de plágio ou dívida, uma vez que este tipo de pruridos prudenciais já se encontravam no *hegemonikon* estóico, na *epoché* céptica e no papel específico da *phronesis* epicurista das *Máximas* contidas no *Gnomologium Vaticanum*. Mas é novo o contexto em que Grócio articula este poder com o domínio da lei. Na medida em que esta qualidade prudencial faz parte da natureza do homem e portanto também da *law of nature*.

Tudo o que Grócio vem dizendo, dominado por uma racionalidade exemplar, culmina no célebre *etiamsi daremus*<sup>1409</sup>, tão insistentemente citado, que se tornou a imagem de marca do humanismo Grociano e do seu inusitado sentido da autonomia. Todo o Prolegómeno onze reza assim: “What we have been saying would have a degree of validity if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him”<sup>1410</sup>.

---

<sup>1405</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 91.

<sup>1406</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 91.

<sup>1407</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 91.

<sup>1408</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 91.

<sup>1409</sup> O «*etiamsi daremus*» tudo leva a crer recopia o mesmo princípio que já se encontrava na Escolástica Peninsular. Em Suarez, *De legibus*, II, 6; em Vasquez. Mas também em Gabriel Biel e Gregório de Rimini.

<sup>1410</sup> Alguns autores, e em particular Michel Villey, exploram esta célebre elocução, o *etiamsi daremus*, na perspectiva de um reforço dos fundamentos que aproximam Grócio de uma vincada influência estóica. É verdade que Marco Aurélio na Meditação VI. 44 afirma : « Si les Dieux ne s’occupaient pas de nous, ce qu’on ne peut croire sans impiété... pourquoi ne délibérerais-je pas en moi-même? Car c’est à moi de délibérer sur ce qui me convient. Et ce qui convient à chacun est ce qui correspond à sa constitution naturelle... Or ma nature est d’être raisonnable et sociable... », cf. P. Dognin [La justice de Dieu et le droit naturel], in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1965 : 73. A semelhança entre as duas fórmulas é espantosa.

É neste quase-apotegma, que se sintetiza o intelectualismo do *De juri belli* e é também aqui que o contraste com o voluntarismo do *De praedae* se torna mais explícito. Em minha opinião não faz sentido extrapolar qualquer tipo de ateísmo ou qualquer outra posição herética, até porque expressões bastante próximas se encontram em alguns autores da chamada Escolástica Peninsular assim como em alguns autores do círculo dos *Cambridge Platonists*, guardiões ambos da Igreja. É a agudização do conflito entre voluntarismo e intelectualismo que justifica a dramatização expressiva e retórica. É, em última instância, um derradeiro golpe contra o hipervoluntarismo nominalista de Ockham e seus sequazes franciscanos ou lutero-calvinistas. Mas seja como for ela é portadora de um significado que indiscutivelmente rejeita a heteronomia e promove os poderes racionais e intelectuais da humanidade.

Já no corpo do *De jure bellis* se encontra uma forma muito subtil de emancipar a lei natural de uma interpretação voluntarista. Grócio começa por afirmar que a lei natural é ditada pela recta razão, pelo que “according as it is or is not in conformity with rational nature, has in it a quality of moral baseness or moral necessity”<sup>1411</sup>, e repare-se que é em conformidade com essa sua natureza que é depois proibida ou promovida pelo autor da natureza, isto é Deus. A bondade ou maldade está determinada antes da vontade de Deus. E isto mesmo é reforçado logo a seguir quando Grócio insiste, agora estabelecendo uma comparação com a lei humana positiva e a lei divina positiva também, ao dizer: “The acts in regard to which such a dictate exists are, in themselves, either obligatory or not permissible, and so it is understood that necessarily they are enjoined or forbidden by God. In this characteristics the law of nature differs not only from human law, but also from volitional divine law”<sup>1412</sup>.

E agora vem finalmente a explicação que coloca a lei natural num campo distinto da lei divina e portanto à margem de uma interpretação voluntarista: “for volitional divine law does not enjoin or forbid those things which in themselves and by their own nature are obligatory or not permissible, but by forbidding things it makes them unlawful, and by commanding things it makes them obligatory”<sup>1413</sup>.

A César o que é de César, a Deus o que é de Deus. Deste modo subtil, Grócio talha um reino próprio do homem e da recta razão e portanto da lei natural. Nesse reino as coisas possuem em si mesmas a razão da sua proibição ou da sua obrigatoriedade, da sua maldade ou da sua bondade. Subsiste uma lógica puramente intelectualista e racional. Só no domínio da lei divina se evidencia o sentido de uma total arbitrariedade. Aí a vontade de Deus determinou logo a bondade e a maldade e assim a obrigatoriedade e a proibição. Essas leis não são boas ou más em si mesmas, é a vontade de Deus que

---

<sup>1411</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 98. Eu prefiro a versão de Charles Taylor. “Natural Law [jus naturale] is the dictate of right reason, showing the moral turpitude, or moral necessity, of any act from its agreement or disagreement with a rational nature, and consequently that such an act is either forbidden or commanded by God”, in Taylor 1989: 555. E prefiro, porque Taylor mostra melhor a íntima relação entre o bem e o mal e a racionalidade. O bem representa a conformidade com a razão e o mal o desacordo com essa mesma razão. Adequação / inadequação. Acordo / desacordo. Conformidade ou não. Tudo isto será recuperado pelo intuicionismo moral racionalista durante os séculos XVII e XVIII.

<sup>1412</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 98.

<sup>1413</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 98.

imediatamente se torna lei e circunscreve o que é bom ou mau pelo facto de o promover ou de o interditar. Através desta separação das águas Grócio salvaguarda um reino onde reina a inteligência e a razão autónoma do homem, ou melhor a possibilidade de a razão humana se autodeterminar segundo uma lei que está nele e segundo a qual os seus actos podem ser julgados, sendo que esses actos já se determinaram autonomamente em função daquilo que se considera *baseness or moral necessity*. E o sentido da autonomia da razão mas também da vontade fica clara no § 4 do cap. X: “It is necessary to understand, further, that the law of nature deals not only with things which are outside the domain of the human will, but with many things also which result from an act of the human will”<sup>1414</sup>. E para culminar o sentido desta autonomia da lei natural e do homem, enquanto largamente governado por ela, o não menos célebre *as even God* (mesmo se Deus), que expressa quase uma submissão de Deus à natureza axiomática das suas criações:

“The law of nature, is unchangeable – even in the sense that it cannot be changed by God. Measureless as is the power of God, nevertheless it can be said that there are certain things over which that power does not extend; for things of which this is said are spoken only, having no sense corresponding with reality and being mutually contradictory. Just as even God, then, cannot cause that two times two should not make four, so he cannot cause that which is intrinsically evil be not evil”<sup>1415</sup>.

E Grócio rodeou assim de muralhas o reino do homem. Há um reino onde o mal e o bem existem independentemente da vontade de Deus, para que o homem através de uma lei que lhe é intrínseca e própria possa autodeterminar a sua escolha, o que é sempre um trabalho da razão mas também da vontade, sendo que a vontade é sempre ajudada por uma faculdade que no limite coincide com o *autonomous power* e com o *hegemonikon*, ou com o poder de suspensão e que será sempre bem designada por razão prática, ou por aquilo a que em inglês se designa por *practical agency*. Esse reino detém uma lógica, uma racionalidade e uma autonomia que nem a vontade de Deus pode mudar. Por isso Grócio é um autor decisivo na passagem do direito natural escolástico, de orientação ainda acentadamente tomista, para um direito que, não caindo na armadilha do voluntarismo protestante e mantendo-se fiel à tradição do intelectualismo antigo e medieval, começa a abrir caminho a um novo tipo de humanismo, que apesar de baseado num trabalho de erosão levado a cabo pela secularização, vai entroncar numa tradição que é a tradição da autonomia do sujeito.

Mas o nó górdio de toda a artificialidade construtiva que exponencia, tanto a racionalidade constitutiva do sistema, quanto o humanismo que reforça o sentido da autonomia, está na ideia de pacto social. O pacto é o momento que transfigura a natureza das relações sociais e que mostra à sociedade o papel da razão prática na urdidura do sistema das obrigações. O pacto por outro lado realiza a culminância do sistema internalista tanto no plano ético-moral quanto no plano jurídico. Por outro lado ainda existe

---

<sup>1414</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 98.

<sup>1415</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 98.

entre a lei natural e o pacto uma relação de interesse mútuo, que os liga umbilicalmente. Mas o cordão que os liga é a secularização humanista:

“since it is a rule of the law of nature to abide by pacts (for it was necessary that among men there be some method of obligating themselves one to another, and no other natural method can be imagined), out of this source the bodies of municipal law have arisen (...) For the very nature of man, which even if we had no lack of anything would lead us into the mutual relations of society, is the mother of the law of nature. But the mother of municipal law is that obligation which arises from mutual consent; and since this obligation derives its force from the law of nature, nature may be considered, so to say, the great-grandmother of municipal law”<sup>1416</sup>.

E qual é a causa do pacto, quer dizer a sua razão de ser? Não mais do que a salvaguarda dos interesses individuais. Grócio reconhece a existência de direitos subjectivos fundamentais, à cabeça dos quais coloca o interesse possessivo e, em última instância, a defesa da propriedade: “Right reason, moreover, and the nature of society, do not prohibit all use of force, but only that use of force which is in conflict with society, that is which attempts to take away the rights of another. For society has in view this object, that through community of resource and effort each individual be safeguarded in the possession of what belongs to him”<sup>1417</sup>.

É o interesse e apenas o interesse que justifica a formação da sociedade através do pacto. O pacto significa a cedência de direitos e o sacrifício de poderes, mas tudo se justifica quando se percebe que assim se salvaguardam melhor os interesses vitais, a conservação de si, a propriedade, ou seja os bens. Até o uso da força é tolerável desde que em ordem à salvaguarda do que é essencial, mesmo se isso possa significar alguns sacrifícios, porque todos os sacrifícios são aceitáveis na perspectiva da defesa dos meus interesses individuais e, claro, desde que os interesses dos outros estejam salvaguardados também. Mas este último ponto, ou seja de que os interesses dos outros não sejam violados, não é mais do que um exercício lógico. Os interesses dos outros são sempre os interesses do próprio quando vistos do seu próprio lugar e os meus interesses são os interesses do outro vistos a partir do outro quando o outro é o próprio. Na lógica do pacto não há um próprio e um outro. Todos são outros e todos são o próprio, por isso se pode dizer: “It is not, then, contrary to the nature of society to look out for oneself and advance one’s own interest, provided the rights of others are not infringed; and consequently the use of force which does not violate the rights of others is not unjust”<sup>1418</sup>. De facto o «to look out of oneself» é expressão de uma pura universalidade. Todos os membros da sociedade estão contidos nesta expressão aparentemente egoísta, uma vez que todos são à vez o «oneself», da expressão. E o «provided the rights of others», não se refere senão a cada um dos «oneself» que estavam subentendidos atrás. Não é possível imputar ao pacto nenhum conteúdo moral. O pacto não responde a interesses egoístas ou altruístas, o

---

<sup>1416</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 92 e 93.

<sup>1417</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 100.

<sup>1418</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 100.

pacto é neutro no sentido em que não visa o interesse de ninguém em particular, mas visa o interesse de todos, embora não vise o interesse de todos em abstracto, mas de todos enquanto o todos são todos os particulares (re)considerados.

A posição de Grócio relativamente à felicidade é ausente. Até porque ele considera que não existe qualquer coisa como um supremo bem. A sua posição é, a este propósito, muito céptica, o que não admira dada a sua convivência com os Académicos da Nova Academia. Num passo do *De jure belli ac pacis* ele diz algo de muito revolucionário para a época, mas ao mesmo tempo muito estranho: “Just as, in fact, there are many ways of living, one being better than another, and out of so many ways of living each is free to select that which he prefers”<sup>1419</sup>, ao mesmo tempo que mostra que se pode escolher uma ou outra forma de governo mas que implicitamente nenhum é absolutamente desejável. Eu diria que se pode aplicar o mesmo raciocínio às escolhas de autogoverno e que, portanto, não há nenhuma direcção precisa que seja aconselhável em absoluto sobre as demais e que, por conseguinte, também não há qualquer coisa como um bem supremo a encontrar no fim da linha e a culminar a escolha de orientação perfeita. Como Grócio tinha acabado de afirmar no parágrafo anterior, seja qual for a escolha que se fizer, o agente “will never be free from difficulties and dangers”<sup>1420</sup>. Neste, como noutros pontos, Grócio afasta-se radicalmente do universo Aristotélico-tomista que aponta sempre para uma finalidade sendo que essa finalidade é a perfeição<sup>1421</sup>, ou seja, o supremo bem, ou seja, a felicidade.

O seu acentuado sentido da prudência estimula a promoção de qualidades adjacentes como a moderação e a temperança, com grande acuidade prática. Não admira assim que se encontre em Grócio o estímulo para a prossecução de uma vida orientada segundo os cânones da *media res*, “right reason, which virtue everywhere follows, in some things prescribes the pursuing of a middle course”<sup>1422</sup>. (P)

---

<sup>1419</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 102.

<sup>1420</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 102.

<sup>1421</sup> “Nous avons prouvé antérieurement que tout agent agit en vue de son bien, il s’ensuit que pour tout être son bien est une fin. (...) La fin d’un être est ce vers quoi il tend quand il en est éloigné et en quoi il se repose quand il le possède. Or tout être, s’il ne tient pas sa propre perfection, la recherche autant qu’il est en son pouvoir ; s’il la possède, il se repose en elle. La fin de tout être est ainsi sa perfection. Et comme la perfection d’un chacun est son bien, tout être tend donc au bien comme à sa fin”, cf. S. Tomás de Aquino [*Suma contra os gentios*, III, XVI].

<sup>1422</sup> Grócio [*De jure belli ac pacis*], in Schneewind 1990 : 95.

### V. 5. 2. Pufendorf. Voluntarismo e *entia moralia*.

Uma das questões mais discutíveis relativamente a Pufendorf prende-se com a questão de saber se o jusnaturalismo pufendorfiano se integra na linha do pensamento voluntarista e sendo assim heterónimo, ou se é possível, sobretudo a partir da análise das *entia moralia*, situar o jusnaturalista alemão na corrente de pensamento mais secularizante e humanista. Para Charles Taylor, por exemplo, Pufendorf adoptou o ponto de vista voluntarista, na linha de Locke: “The Law of Nature is normative for us, (...) because it is God’s command”<sup>1423</sup>; assim como para Schneewind, que não tem dúvidas de que a posição de Pufendorf “develop a voluntaristic position”, salientando ainda que para que a sua posição voluntarista pudesse aparecer contextualizada polemicamente, ele não deixou de criticar reiteradamente Grócio sobretudo pelo facto de este “not holding such a view, and discuss the possibility of attaining certainty in moral matters”<sup>1424</sup>. Mas a posição de Pufendorf e a ambiguidade que pode eventualmente originar está muito bem sintetizada no texto que se segue:

“Natural law, Pufendorf believed, can be studied without appeal to revealed religion or theology, but he did not think religious truth irrelevant to the subject. Reasoning from our experience of the world leads us to understand that there is an all-powerful and benevolent creator who has definite plans for the way in which his creation is to operate. The purely physical things God has created carry out his will automatically, but the human part is under a special kind of direction, which Pufendorf explained in his discussion of moral entities. God imposes certain directives on us (...). God imposes obligations by legislating for us, and from his laws arise natural duties and rights”<sup>1425</sup>.

Por um lado a utilização da benevolência de Deus ao lado da onipotência de Deus, torna o voluntarismo de Pufendorf mais suave e mais potável que outros voluntarismos muito mais radicais. Por outro lado o expediente das *entia moralia*, faz supor, qualquer coisa como uma actuação de Deus através de causas segundas e intelectualiza um pouco o voluntarismo *tout court*. Mas não pode haver ilusões, em todas as circunstâncias em que Pufendorf é obrigado a fazer uma opção de fundo, o primado voluntarista e o consequente positivismo moral e jurídico vem ao de cima inapelavelmente, como de resto espero evidenciar em cima do texto.

É, no entanto, o momento de, à guiza de propedêutica, salientar a enorme dificuldade que o pensamento de Pufendorf oferece no que diz respeito a uma sistematização que visa o enquadramento ideológico do autor. Voluntarista por um lado racionalista por outro. Penso que Pufendorf é um caso singular ao qual se pode aplicar o conceito estruturalista de sobredeterminação em última instância. Por muito apelativos que possam ser os argumentos racionalistas e científicos, por muito peso que possua na economia do seu pensamento a artificialidade construtiva das *entia moralia*, mantenho que Pufendorf é

---

<sup>1423</sup> Taylor 1989: 235.

<sup>1424</sup> Schneewind 1990: 235.

<sup>1425</sup> Schneewind 1990: 157 e 158.

um voluntarista pelo menos em última instância. O voluntarismo teológico sobredetermina o seu pensamento.

Para isso enuncio alguns pontos que acabam por se fixar como verdadeiros critérios prévios para a análise:

Ponto prévio 1. O que distingue os homens dos outros seres reside no facto de o homem agir em função de princípios que assim dirigem a vontade. São os *entia moralia* (valores).

Ponto prévio 2. O princípio motor de todos os outros princípios é o princípio da sociabilidade.

Até aqui parece que se vai numa direcção. Mas...

Ponto prévio 3. ... a sociabilidade de Pufendorf tem um sabor utilitarista (hobbesiano). O ser humano pelo facto de ser racional e pelo facto de ser inteligente percebe que deve ter o cuidado de se conservar. No cruzamento deste raciocínio pragmático aparece naturalmente a necessidade de formar uma sociedade pacífica com os outros. A sociabilidade aparece assim como resultado de uma dupla tomada de consciência: a da natureza racional do homem e as condições precárias da vida. Portanto o direito natural enraiza na natureza do homem e esta como se sabe é obra de Deus. E portanto, em última instância é a vontade de Deus que cria não só o direito natural como ainda a determinação do homem para a sociabilidade. Nisto, Pufendorf retomou o essencial de Cumberland.

Ponto prévio 4. Assim o pacto desempenhará um papel nuclear no sistema de Pufendorf, já que é ele que assegura o compromisso da sociabilidade, a liberdade individual e a felicidade de todos.

Ponto prévio 5 (e fundamental). Em Pufendorf não há propriamente uma inclinação para a sociabilidade, como bem se viu, mas antes a percepção racional de uma semelhança e de uma vantagem intimamente ligadas a uma espécie de benevolência universal à moda de Cumberland. Esta benevolência universal assemelha-se por outro lado, ao mandamento que estabelece o amor ao próximo (O nexa com o voluntarismo teológico anda sempre por perto). Pufendorf é muito escrupuloso no combate ao subjectivismo antropológico que predomina por exemplo em Hobbes, mas também ao intelectualismo moral internalista e autonomista de Grócio. Pufendorf terá arte suficiente para indexar o amor pelo próximo a um amor próprio esclarecido, pelo que a própria sociabilidade aparecerá assim como instrumental<sup>1426</sup>. A precaridade e o carácter contingente da lei erguida sobre este utilitarismo falível, acabará por conduzir Pufendorf a várias recaídas no voluntarismo e no externalismo<sup>1427</sup>.

Ponto prévio 6. Não há autonomia em Pufendorf: “La théorie des *entia moralia* ne se conçoit que dans son rapport avec la loi naturelle qui, elle-même, renvoie à la volonté d’un Dieu Providence tout ensemble créateur et législateur du monde”<sup>1428</sup>.

---

<sup>1426</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, II, III § 18].

<sup>1427</sup> Pufendorf [*Direitos do homem e do cidadão*, I, 2, § 5] e Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, II, 3, § 21].

<sup>1428</sup> Simone Goyard Fabre [*Loi naturel moderne*], in Canto-Sperber 1997: 870.

Ponto prévio 7. Todos os alicerces do sistema ético-jurídico remontam, em última instância, ao império divino assim como à sua perfeita Providência, desde a própria fundamentação da lei natural em si mesma até à sua legitimação coerciva passando pelo imperativo da sociabilidade: “La loi naturelle que Dieu, par un acte de sa volonté, a inscrite dans le monde et, tout spécialement, imposée aux hommes avec un caractère d’obligation, leur enjoint de «former et entretenir autant qu’il dépend (d’eux) une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception»”<sup>1429</sup>. Em Pufendorf a sociabilidade longe de ser uma inclinação é essencialmente a expressão de uma regra de acção imperativa e da vontade de Deus. É a máxima de um dever. É quase um mandamento. “S’adressant à la volonté libre de l’homme, elle l’oblige parce qu’elle exprime «la volonté d’un Supérieur d’agir d’une certaine manière qu’Il prescrit»”<sup>1430</sup>.

A razão em Pufendorf aparece sempre reportada à natureza das coisas. Quer dizer o mundo da liberdade sempre ancorado no mundo da necessidade. E portanto subordinada à ordem ontológica da Natureza e à Criação originária, porque a vontade divina é a vontade primeira.

“Dans la ligne volontariste dont Pufendorf ne s’écarte jamais, il est d’ailleurs assez remarquable que la loi naturelle, en tant que commandement de la volonté d’un Supérieur, n’aïlle pas sans «sanction» (Ce que Cumberland dénomme justement les «récompenses et punitions naturelles»)”<sup>1431</sup>. A evolução do direito natural posterior estará sempre muito ligada à formação destas duas genealogias. Leibniz por exemplo inflectirá no sentido de Grócio e Barbeyrac no sentido de Pufendorf. É aqui que nasce a bifurcação essencial a partir do fim do século XVII e ao longo do século XVIII:

a. De um lado o racionalismo leibnitz-wolfiano que irá conduzir aos Príncipes esclarecidos do século XVIII e às teses de Vattel.

b. Do outro lado Barbeyrac reencontrando a inspiração clássica de Domat, ajudará à filiação das ideias de Burlamaqui relativamente à obra de Pufendorf<sup>1432</sup>. Burlamaqui é, todavia, um caso difícil. Sob muitos aspectos ele está próximo da tradição intelectualista embora mais grociana que leibnitz-wolfiana.

De uma maneira geral acentua-se mais o elemento da sociabilidade no pensamento de Pufendorf, isto é o elemento que o aproxima de Cumberland e Grócio, mas esse é apenas um dos pilares do direito natural deste autor, porque ele enfatiza também o elemento da autopreservação, como faz notar: “The basic features of human nature are a constant concern for self-preservation”<sup>1433</sup>. No fundo Pufendorf baseou a lei em dois fundamentos essenciais: um, hobbesiano da necessidade da autopreservação (*oikeosis* estóica), outro, grociano, da natureza social do homem e, pelo meio introduziu, por necessidade

---

<sup>1429</sup> Simone Goyard Fabre [*Loi naturel moderne*], in Canto-Sperber 1997: 870.

<sup>1430</sup> Simone Goyard Fabre [*Loi naturel moderne*], in Canto-Sperber 1997: 870.

<sup>1431</sup> Simone Goyard Fabre [*Loi naturel moderne*], in Canto-Sperber 1997: 871.

<sup>1432</sup> Hespanha 1997.

<sup>1433</sup> Haakonssen 1996: 38.



mais religiosa que jurídica ou mesmo moral, a vontade de Deus e a lei. Mas esta intrusão descaracteriza as possibilidades humanistas da sua obra ao mesmo tempo que hipoteca seriamente a autonomia, que contudo estava muito presente em potência nas *entia moralia*.

Como diz Schneewind “The voluntarism that Pufendorf articulated in his doctrine of moral entities has been variously interpreted”<sup>1434</sup>, salvaguardando que, porém, Pufendorf, mesmo no seu voluntarismo, teve em conta o carácter genuíno da cultura do homem, o que determinaria uma orientação especial na investigação, prometendo para as ciências do homem uma especificidade própria e inconfundível com as ciências da natureza. Por outro lado ele estabelece através da *entia moralia* uma clivagem que é ontológica mas que pode ser também metodológica entre o mundo do ser (*sein*) e o mundo do dever (*sollen*). Mas a fundamentação clara das *entia moralia* em Deus, associado ao seu voluntarismo explícito, impõe apenas uma leitura e é essa que faz Schneewind e bem; a de que “his voluntarism is certainly a way of making clear that without God’s will there would be no such thing as morality”<sup>1435</sup>.

E para mim é esta a linha de fractura decisiva no pensamento moral e no pensamento jusnaturalista no advento da modernidade. Pufendorf ficará irremediavelmente do lado oposto ao de Grócio, Cumberland e Kant por exemplo e do mesmo lado de Hobbes, Locke, Barbeyrac, Heinício e Thomasius<sup>1436</sup> entre outros, etc. E o que é que faz, de uma vez por todas, toda a diferença? Simplesmente o facto de que se pode conceber a existência de uma moralidade independente da vontade divina, uma moralidade intrínseca, por oposição às doutrinas extrínsecas, com a consequência maior de que se pode reconhecer ao homem uma capacidade intelectual para conhecer e ter acesso, ainda que, por hipótese, por pura intuição, a verdades de natureza moral, associada, esta, ao reconhecimento de uma capacidade de autogoverno e autodeliberação no campo dessas realidades, capacidade, essa, que não posso deixar de associar e mesmo conotar com uma orientação autónoma. E é, convém lembrá-lo mais uma vez, essa possibilidade de autonomia que, como consequência final, incomoda todos os voluntarismos positivistas. (Isto é um pouco discutível nos casos de Hobbes e Locke onde a par do voluntarismo se pode verificar a emergência de uma autonomia bastante acentuada. O voluntarismo teológico não foi suficiente para arrastar para aí o resto do sistema, quer dizer todo o sistema, tanto num caso como noutro). De todo o modo se o barómetro da autonomia for dado pelo internalismo também Hobbes e Locke não se salvam, uma vez que o seu sistema, se é internalista no plano das motivações é puramente externalista no plano das obrigações.

---

<sup>1434</sup> Schneewind 1990: 158.

<sup>1435</sup> Schneewind 1990: 158.

<sup>1436</sup> Em duas ou três linhas Haakonssen fixa a família voluntarista germânica quase toda: “Gottlieb Heineccius (or Heinecke), on the basis of a modified voluntarism in the Pufendorfian-Thomasian tradition – though he also expressed much sympathy with Cocceji’s theocratic version of voluntarism – most effectively systematized the tripartite duties (to God, oneself, and others)”, in Haakonssen 1996: 59 e 60)

Pufendorf teve uma educação luterana e pode-se dizer que fez parte da reação luterana movida ao pensamento de Grócio. E importa não esquecer que Grócio na questão ideológica que opôs luteranos a arminianos optou pelos segundos, o que talvez explique a natureza das suas posições anti-voluntaristas posteriores ao *De jure pradae* e que exemplificam muito bem a já referida rejeição do calvinismo.

Para os luteranos, e nunca é demais repeti-lo, só a fé e a graça podem guiar os homens no seu processo salvífico e, portanto também, só a fé e a graça podem ajudar o homem ao conhecimento das orientações morais e políticas que lhe são úteis, ou necessárias, relativamente ao seu modo de comportamento terreno. Os luteranos rejeitam a possibilidade de que os homens possam, através da razão, ter acesso a qualquer tipo de conhecimento verdadeiramente determinante e, em particular, ao conhecimento racional da natureza de Deus. Ora, para um crente, só a partir desse conhecimento se podem tirar ilações importantes para a vida dos homens em si mesmos. Se esse conhecimento é impossível ficam os homens coarctados da possibilidade de encontrarem razões e modelos próprios enquanto agentes sociais globais, isto é morais, políticos etc., pelo que ficam à mercê das normas estipuladas através da revelação por Deus.

Segundo as teologias luterana e calvinista, os homens não são dotados de autonomia relativamente a questões tão sensíveis como a sua orientação moral, por exemplo, e se o fizerem baseando-se na razão correm sérios riscos de perdição assim como de avaçarem erráticamente através do mal, uma vez que a razão é uma faculdade demasiado frágil, débil e que só pode conduzir mal a vontade. Ainda por cima essa faculdade após a queda é uma faculdade totalmemnte maligna com uma inata propensão para o mal. Sinceramente dizer que a razão é débil e frágil e que pode induzir em erro é até um eufemismo relativamente ao luteranismo mais radical onde ela aparece mesmo designada como a «Grande Rameira».

Logo no princípio de *O direito da natureza e das gentes*, depois de uma série de considerações sobre as *entia moralia* e de considerações, onde parece que Pufendorf pretende compatibilizar elementos arbitrários com elementos racionais, encontra-se a primeira formulação coerente do seu voluntarismo moral e legal. Para Pufendorf não é necessário que haja coisas honestas ou desonestas por si mesmas, porque de facto isso são propriedades das accções humanas que resultam da conveniência ou inconveniência dessas accções com uma regra ou com uma lei: “En effet l’honnêteté et la deshonnêteté morale étant de certaines propriétés des actions humaines qui résultent de la convenance ou de la disconvenance de ces actions avec une certaine règle ou avec la Loi ; et la Loi étant une ordonnance d’un supérieur par laquelle il défend ou il prescrit quelque chose”<sup>1437</sup>, e exclama com estupefação : “je ne vois pas comment on pourrait concevoir l’honnête ou le deshonnête, avant la Loi ou l’institution supérieur”<sup>1438</sup>. Nesta estupefação, como noutras afirmações, evidencia-se bem a filiação de Pufendorf no

---

<sup>1437</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, II, vi], in Goyard-Fabre 1987: 27.

<sup>1438</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, II, vi], in Goyard-Fabre 1987: 27.

nominalismo voluntarista de Ockham. Ele afirma como já mostrei, por exemplo, que não passa de um tremendo erro considerar-se que algumas coisas são nobres ou baixas por elas mesmas sem nenhum tipo de imposição, e que, por outro lado, também não se pode julgar da licitude ou da ilicitude de uma acção à margem da lei: “il n’y a point d’acte humain obligatoire ou illicite par lui-même, avant que la Loi le rend tel”<sup>1439</sup>. De facto o que se conclui é que sem lei não é possível sequer imputar a moralidade, seja que moralidade for, às acções humanas. E noutro lugar eu encontrei as coisas tal qual como desejaria que estivessem para que o seu voluntarismo não deixasse margem para dúvidas. Pufendorf diz sobre as acções humanas que :

“on appelle donc moralement bonnes, les actions conformes à la Loi ; et moralement mauvaises, celles qui y sont contraires. C’est-à-dire, que la bonté et la malice des actions consistent essentiellement dans un rapport à la règle qui doit les diriger, je veux dire, à la Loi. Car toutes les fois qu’on agit de dessein formé suivant la direction de la Loi, de sorte que ce qu’on fait se trouve exactement conforme à cette règle, l’action est appelée bonne. Au lieu que si l’on agit de propos délibéré contre la direction de la Loi, ou que ce qu’on fait ne se trouve pas exactement conforme à la règle, l’action est appelée mauvaise ; ou en un mot, péché. Et ici il faut bien se souvenir, que par la Loi dont la comparaison rend les actions bonnes ou mauvaises, on entend toujours une Loi qui oblige indispensablement à quelque chose, et non pas à une Loi qui permette simplement ; et s’il s’agit de Lois humaines, une Loi qui n’ait rien de contraire aux Lois divines”<sup>1440</sup>

Diria que o dispositivo está completamente elucidado e se não se fala de remunerações e prémios eles estão sobejamente intuídos na expressão ‘lei que obriga’ e não apenas aquela que permite. Por outro lado estendi a citação para que ela contivesse a relação intrínseca entre o nominalismo voluntarista por um lado e o voluntarismo teológico por outro. Finalmente apraz-me dizer que, explanado assim completamente, o texto me parece uma espécie de *vademecum* para o ensino do voluntarismo positivista. É muito evidente que o voluntarismo de Pufendorf é desde logo um voluntarismo ontológico (de tipo 1) uma vez que se visa na formulação que nos oferece uma clara intenção de desessencializar, de desubstancializar o problema do bem e do mal, não deixando a mínima margem de manobra para qualquer posição intuicionista e / ou cognoscitiva sobre o assunto. E é ainda ontológico (de tipo 2) porque, como a seu tempo se verá, foi através do acto da criação que a natureza do homem, e em particular a sua natureza moral, ficou de uma vez por todas determinada, através do livre-arbítrio total e absoluto da divindade.

---

<sup>1439</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, iv], in Goyard-Fabre 1987: 174.

<sup>1440</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, iv], in Goyard-Fabre 1987: 115. Na obra, *Os deveres do homem e do cidadão* (*Les devoirs de l’homme et du citoyen*), o dispositivo voluntarista torna-se ainda mais claro se bem que mais seco do ponto de vista da sua formulação. Seco quer dizer, objectivo, incisivo, sem rodeios, directo ao assunto sem ambiguidades. Assim: ... O dever é uma acção humana exactamente conforme às leis que impõem essa obrigação ou dever, ... A regra da conduta humana é aquilo a que chamamos Lei, que não é mais do que a vontade de um superior, ... e impõe aos que dela dependem a obrigação de agir segundo a prescrição dessa Lei, ... A obrigação só comporta dois fundamentos: a vontade capaz de se conformar a qualquer regra e a existência de um soberano (poder superior), ... e a Lei comporta sempre duas partes: aquilo que se prescreve e o castigo que se inflige a quem não obedecer à prescrição, ... Uma acção é boa se cove exactamente e completamente à Lei, ... Pufendorf [*Os deveres do homem e do cidadão*], in Goyard-Fabre 1984: 1 a 89.

Portanto voluntarismo ontológico, voluntarismo teológico e finalmente voluntarismo moral, pela imputação da obrigação a um superior, à sua lei, isto é à sua vontade<sup>1441</sup>. Mas é claro que o voluntarismo moral, positivista portanto, e o voluntarismo ontológico visam ambos fundamentar a natureza moral do homem na natureza da criação. Deus quis que os homens, diferentemente dos outros seres naturais, fossem dotados de uma vida moral e dentro desse contexto tudo aquilo que na obra de Pufendorf apresenta um sabor dedutivo e relacional não é mais do que a expressão da natureza humana que por sua vez não é mais do que expressão da vontade divina. Como salienta Knud Haakonssen: “once he had included a human nature of the sort he did, a certain set of moral entities was naturally fit to provide guidance for this nature”<sup>1442</sup>. E sendo assim não existe em Pufendorf uma faculdade moral ou consciência separada e autónoma e portanto “moral judgment consists in nothing more than the correlation of action, legal prescription, and reaction of the lawgiver”, o que está perfeitamente definido por Pufendorf quando afirma a propósito da consciência que ela não é senão “le jugement intérieur que chacun porte des actions morales, entant qu’il est instruit de la Loi, et qu’il agit comme de concert avec le Legislatteur dans la détermination de ce qu’il faut faire ou ne pas faire. (...) la conscience n’a quelque partà la direction des

---

<sup>1441</sup> Mas é verdade que tanto no *Direito da natureza e das gentes* como nos *Deveres do homem e do cidadão* se encontram desenvolvimentos teóricos que parecem impedir uma análise tão categórica do voluntarismo e do nominalismo de Pufendorf. Em particular nesta última obra avultam algumas contradições embaraçosas e de uma forma também mais óbvia e genuína que no *Jus gentium*. Assim é possível vislumbrar como referirei à frente alguns elementos do intelectualismo socrático-platónico e neoclássico no domínio de uma moralidade ligada a questões de comportamento (ético portanto, de ethos). E isso é relevante para uma compreensão alargada da ideia de felicidade em Pufendorf. E é ainda muito embaraçoso a presença nesta obra de elementos, em minha opinião, aquinianos, sobretudo nas questões que se prendem com a problemática do pecado ou em sentido mais amplo na abordagem da questão sempre delicada do bem e do mal. Porque paralelamente à posição voluntarista de base e portanto positivista, encontram-se alguns elementos espúreos. Assim quando o autor enfatiza que a acção sem o conhecimento de que se faz bem ou mal comporta um *dessein* formal de pecar ou pelo menos um desprezo indirecto pela lei, filia-se justamente na actualização do argumento ontognoseológico, que dizia simplesmente que na ignorância não havia lugar para o pecado, levada a cabo por S. Tomás de Aquino que adiantava a ideia de que o não saber ou o não querer saber andam muitas vezes de braço dado e denunciam uma leviandade face à regra que já é em si pecaminosa. (Pufendorf [*Os deveres do homem e do cidadão*], in Goyard-Fabre 1984: 13). Ao mesmo tempo que condena esse desrespeito indirecto pela lei, Pufendorf valoriza o papel do entendimento, que tem a obrigação moral de esclarecer o mais possível a vontade. O entendimento que não se preocupa com a regra e que leva a acção no quadro de uma ignorância da lei, absoluta ou relativa, é um entendimento insensato. Agir sem respeito pela regra é o mesmo neste caso que agir contra a regra. Agir não tendo a regra em conta, assim como quem se fia nas suas próprias capacidades, é o mesmo que não respeitar a regra, é o mesmo que agir contra ela, em última instância. Tudo isto é aquiniano. A completa imputação só ocorre para as acções que foram completamente produzidas pelo entendimento e pela vontade. Cf. Pufendorf [*Os deveres do homem e do cidadão*], in Goyard-Fabre 1984: 36 e 37, até que na página quarenta e cinco da mesma obra cai completamente na alçada do argumento ontognoseológico ao afirmar que não há responsabilidade quando se actua em pura ignorância.

<sup>1442</sup> Haakonssen 1996 : 39. O que corresponde a “A l’égard de la première opinion, je remarque qu’il a bien dépendu de la Volonté Divine de produire ou de ne pas produire une Créature de telle constitution, que la Loi Naturelle lui convienne nécessairement. Mais depuis qu’il a créé actuellement un Animal tel que l’Homme, qui ne saurait se conserver sans l’observation des Loix Naturelles, il n’est plus permis de croire que Dieu veuille les abolir ni les changer, tant qu’il ne sera aucun changement à la Nature Humaine, et tant que les Actions prescrites par ces Loix contribueront, par une suite nécessaire, à l’entretien de la Société, d’où dépend le bonheur temporel Humain, et que les Actions opposées tendront aussi nécessairement à la destruction de cette Société”, in Pufendorf [*O Direito da natureza e das gentes*, Livre II, Chap. III, § V. 3. Tomo Primeiro], in Goyard-Fabre 1987: 175.

<sup>1442</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, iv], in Goyard-Fabre 1987: 41. du Genre Humain, et que les Actions opposées tendront aussi nécessairement à la destruction de cette Société”, in Pufendorf [*O Direito da natureza e das gentes*, Livre II, Chap. III, § V. 3. Tomo Primeiro], in Goyard-Fabre 1987: 175.

actions humaines, qu'entant quelle est instruite de la Loi; car c'est à la Loi seule qu'il appartient proprement de diriger nos actions"<sup>1443</sup>.

Mas desta vez Pufendorf não se limita à proposição ideologicamente afirmativa, ressalva sob forma condicional uma intencionalidade advertencial exortativa que tem a função retórica de acentuar pragmaticamente as vantagens, ou no caso as desvantagens, que resultariam da cedência aos caprichos da autonomia humanista: “E si l'on établissait ici le jugement pratique ou la conscience de chacun pour règle fondamentale et indépendante de la Loi, on érigerait en Loi toutes les fantaisies des hommes, et l'on introduirait une grande confusion dans les affaires du monde”<sup>1444</sup>.

Quando se discutem estas questões devemos estar preparados para o facto de que um certo voluntarismo ontológico de tipo 2, digamos assim, é comum a todos os teóricos morais ou jusnaturalistas de formação religiosa, cristã, independentemente da sua posição teológica concreta, uma vez que está no homem como condição o carácter de criatura e estará nele de uma forma ou de outra a marca da criação. Assim também em Grócio e assim também no Neoplatonismo de Cambridge e na Escolástica tanto na tomista quanto na peninsular, e ainda no Intuicionismo moral racionalista. A questão é sempre uma questão de prioridade.

Nas posições intelectualistas tendencialmente essencialistas faz parte da natureza do homem — enquanto já a sua natureza, o mundo e a dimensão dos valores morais — uma intuição do bem e do mal, uma consciência instrumental senão mesmo cognoscitiva da moralidade e é isso que lhe confere autonomia, liberdade de escolha e concomitantemente autogoverno e auto-regulação. Isso incomoda o integrismo religioso e o nominalismo franciscano por motivos diferentes mas convergentes de facto para a recusa tanto do essencialismo como do intuicionismo intelectualista, uma vez que só no quadro de um voluntarismo puro, e eu diria arbitrário, se evidencia plenamente a onipotência divina ou, para o dizer nos termos em que o faz Schneewind, “only voluntarism leaves God untrammelled”<sup>1445</sup>. E sendo assim o perigo nem está na existência ou não de vida moral, ou do reconhecimento de uma capacidade racional para compreender o fenómeno moral, que de resto é suposta inevitavelmente, e Pufendorf não deixa de o reconhecer, o que é determinante, e é isso que compromete cada autor com as suas escolhas, é que esse universo da moralidade, das escolhas, das obrigações, dos direitos, no sentido de *rights* possa ser entendido na perspectiva de que tem prioridade sobre a legislação moral de Deus, e que, bem entendido, através dessa prioridade (temporal, quer dizer estar antes), inevitavelmente se insinua corrosivamente uma prevalência, quando não mesmo, e isso acabaria por ser a última paragem dessa jornada, a pura e simples independência. Assegurar que o perigo da independência, da autonomia, da autarcia do homem,

---

<sup>1443</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, iv], in Goyard-Fabre 1987: 41.

<sup>1444</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, iv], in Goyard-Fabre 1987: 41.

<sup>1445</sup> Schneewind 1998: 139.

desenhando consigo toda uma filosofia não só moral mas existencial de autogoverno e autodeterminação total, não ocorra, coloca na agenda a questão da prevalência e a questão da prevalência coloca o problema da prioridade. Portanto a Lei tem de estar primeiro, tudo o resto, deveres, direitos, escolhas etc. vem depois. Mas para que a Lei venha primeiro é necessário neutralizar duas bases estruturais do essencialismo intelectualista a saber: a interconvertibilidade do bem com o ser (*ens bonum convertuntur*), que desde a ontologia socrático-platônica fez caminho até ao século XVIII através da patrística e da escolástica e claro a concepção que promovia a existência de essências reais e eternas, pelo que se negam os universais na perspectiva realista, uma vez que todas as coisas dependem para a sua existência da vontade contingente de Deus.

Ora, e faça-se uma síntese, é do efeito conjunto, mas articulado, destes preconceitos que os autores voluntaristas são conduzidos à existência de uma natureza objectiva dos valores. E se não há valores separados da arbitrariedade institutiva da vontade divina, e se não há essências, também não há qualquer coisa como um bem e um mal inerentes à realidade ou mesmo àquilo a que se poderia chamar a essência imanente do homem e, portanto, nada que se possa parecer com uma capacidade de autodeterminação imanente também, algo como uma faculdade capaz de escolhas morais, porque tudo se subsume à capacidade inviolável e arbitrária de um Legislador que institui ele, e apenas ele, um domínio axiológico. É o seu acto inaugural que circunscreve imediatamente na realidade, antes amorfa, uma fronteira e uma linha separadora das águas, onde passa a fazer sentido falar de bem e de mal e onde passa a fazer sentido a determinação moral de uma escolha. E, muito menos ainda faz sentido falar de uma realização da natureza humana, no sentido de uma perfeição, uma vez que essa realização de uma perfeição da natureza humana pressupõe justamente já uma essência do homem e uma essência das virtudes, à disposição do homem para a realização dessa perfeição, e sendo assim uma capacidade moral para fazer escolhas, as mais convenientes, para realizar essa putativa natureza, o que obviamente pressupõe ou um conhecimento prévio do bem e do mal anterior a toda a ordem axiológica ou a capacidade para escolher entre o bem e o mal, o que desde logo pressupõe a existência substancial desse bem e desse mal. Ora nada disso fica de pé com o triunfo do voluntarismo enquanto ideologia ontológica, moral e teológica. Nada existe de substancial à margem da vontade descricionária do Legislador, tudo o resto não passa de um epifenómeno que a Legislação põe em marcha. Portanto só a Fé e a Graça colocam o homem no caminho da sua própria salvação. Em qualquer alternativa, por muita bondade que possua, espreita sempre a heresia.

De facto o finalismo metafísico da tradição da escolástica, sobretudo tomista, pressupõe a realização de uma natureza que simplesmente o nominalismo arruinou. Algo como uma noção realista de uma natureza humana eterna e imutável não cabe nos padrões metafísicos do nominalismo. O homem, a sua vida moral, o seu destino como criatura, participam da pura contingência e são completamente

determinados pela vontade de um ser que lhe é extrínseco e com o qual o homem não tem nenhuma linha de continuidade.

Em minha opinião é justamente neste ponto que a posição de Pufendorf, sendo genuinamente protestante e portanto genuinamente voluntarista, não acompanha as exigências nominalistas e protestantes até às suas últimas consequências. Haakonssen escreve: “Protestant natural law’s answer to scepticism started from its most fundamental objection to scholastic natural law, that it seemed to presuppose a moral continuity and interdependence between God and humanity. For Protestant thinkers the starting point was the complete discontinuity between God and man, a discontinuity which made it impossible to give a rational account of human morality by reference to God and his eternal law”<sup>1446</sup>.

E nesse ponto, deve reconhecer-se, a posição de Pufendorf cede aos prestígios da racionalidade e já me referi a isso, porque após a criação Deus fica naturalmente ligado à sua criação e por outro lado a criação que o homem representa é capaz de proceder dedutivamente e agir no quadro de um mundo de normas, elas próprias dedutíveis a partir de uma normatividade transcendente. Quer dizer o pensamento voluntarista de Pufendorf não o inibiu de reconhecer que existem fundamentos para o direito natural à semelhança do que fizeram Grócio e Hobbes, simplesmente pelo meio ele enfatizou talvez excessivamente a componente legal e a vontade de Deus, embora pelos motivos que já evidenciei.

E o que nos demonstra que a posição do juriconsulto alemão procurou encontrar um espaço para integrar alguma cientificidade na sua construção ético-legal reside no facto de que a sua posição relativamente às faculdades humanas não é absolutamente pessimista. Vamos seguir a corrente da sua argumentação:

1. “Pour travailler donc avec plus de succès à découvrir ce principe si important (Le fondement du droit naturel), il faut remarquer d’abord qu’il y a un chose en quoi la plupart des moralistes conviennent, c’est que les règles du droit naturel découlent des maximes d’une raison éclairée. D’où vient que l’Écriture Sainte même nous représente la Loi Naturelle comme écrite dans le cœur des hommes”<sup>1447</sup>.

O esquema é antigo, estóico na sua génese, o *logos spermatikos* explica essa centelha divina no coração do homem. Trata-se de uma lógica seminal que a tradição teológica tanto da patrística quanto da escolástica explorou bem. Aliás aqui Pufendorf cita a Epístola aos Romanos. E sabe-se como a posição de S. Paulo neste particular domínio é estóica. Neste domínio como em muitos outros.

2. “J’avoue que les Écrivains Sacrés nous fournissent de grandes lumières pour connaître plus certainement et plus distinctement les principes du droit naturel. Mais cela n’empêche pas qu’on ne puisse découvrir et démontrer solidement ces principes sans le secours de la Révélation, par les seules forces de

---

<sup>1446</sup> Haakonssen 1996: 25.

<sup>1447</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, XIII], in Goyard-Fabre 1987: 189. “Lors donc que ceux des nations qui n’ont pas la Loi pratiquent naturellement ce qu’ordonne la Loi, ceux-là, sans avoir la Loi, se tiennent lieu de loi à eux-mêmes ; ne montrent-ils pas en effet, inscrite dans leur cœur, l’œuvre voulue par la Loi” (Romanos, 2, 15).

la raison naturelle dont le créateur a pourvu tous les hommes, et qui sans contredit subsiste encore aujourd'hui”<sup>1448</sup>. Também aqui o alcance da contradição é atenuada pela presença, também clássica, do «dont le créateur a pourvu tous les hommes», que se limita a colocar no devido lugar a faculdade tal como se havia colocado a lei natural. Na circunstância o lugar não é espacial mas protocolar, digamos assim. Finalmente:

3. “Ainsi lors que nous soutenons que la loi naturelle est fondée sur les maximes de la droite raison, nous voulons dire par là, que l’entendement humain a la faculté de découvrir clairement et distinctement, en réfléchissant sur la nature et la constitution des hommes, la nécessité qu’il y a de conformer la conduite aux lois naturelles ; et qu’il peut en même temps trouver un principe fondamentale d’où ces lois se déduisent par des démonstrations solides et convaincantes”<sup>1449</sup>. Neste passo não deixa de ser interessante o facto de que o autor cita Cumberland e a obra clássica do género, o *De legibus naturae*, uma vez que a posição de Cumberland, ainda que contendo alguns elementos voluntaristas, muito ténues no entanto, é deliberadamente situada noutro quadrante jurídico, moral e religioso. Tudo isto, contudo, não anula nada do que eu disse demoradamente a propósito do voluntarismo pufendorfiano, simplesmente, este tipo de posições ajuda a compreender melhor a tentativa muito fruste e muito tímida que Pufendorf apresenta para superar o carácter a-científico do voluntarismo. A ideia foi, e através sobretudo do recurso às *entia moralia*, proceder a uma separação estratégica entre dois planos do seu pensamento, um, o luterano ortodoxo, em polémica contra os luteranos do seu tempo, recuperando o sentido radical do nominalismo voluntarista, enquanto o outro, o tratadista do direito natural, visando a sustentação e o desenvolvimento da lei natural na perspectiva de uma ciência moral autónoma da teologia moral e análoga às ciências dedutivas<sup>1450</sup>.

Mas a sua posição fica ainda mais comprometida se tivermos em conta que reconhecendo embora que o entendimento ficou um pouco obnubilado pelo pecado na situação ontológica pós-lapsária, de modo nenhum perdeu a acuidade suficiente para reconhecer o papel da razão e de uma autonomia mínima. Sublinhem-se os dois tempos da sua posição : Primeiro descobrindo num objecto a conveniência e a inconveniência, “le bien et le mal de cet objet”<sup>1451</sup>, depois “après avoir examiné et comparé ensemble le bien ou le mal que l’on voit de part et d’autre dans plusieurs objets différents, décide de ce qu’il faut faire ou ne pas faire, règle le temps et la manière de l’action, et détermine enfin les moyens les plus propres pour arriver au but que l’on se propose. Sur quoi il faut remarquer, que régulièrement toute action volontaire de l’homme à pour principe l’entendement”<sup>1452</sup>. Um pouco mais à frente o autor insistirá sobre

---

<sup>1448</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III,XIII], in Goyard-Fabre 1987: 189.

<sup>1449</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III,XIII], in Goyard-Fabre 1987: 190.

<sup>1450</sup> Segui de perto Haakonssen 1996 : 37.

<sup>1451</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, I], in Goyard-Fabre 1987: 38.

<sup>1452</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, I], in Goyard-Fabre 1987: 38



esta dimensão em que se recomenda que se deve considerar um objecto segundo todas as suas vicissitudes, pesando os prós e os contras, quer dizer na linguagem de Pufendorf, «le bien et le mal qu'il y découvre», com o objectivo de penetrar todos os aspectos e ir até ao fundo da questão de modo a ser capaz de conseguir um juízo seguro. Este tipo de preocupação prática parece muito semelhante à suspensão do juízo e da acção, lockeana e portanto aparentando um esforço centrado numa *agency* subordinada a um *practical reasoning*, que claramente estimula o sentido de um internalismo autonomista de autodeterminação. E o entendimento aparece aqui um pouco considerado à semelhança de uma faculdade prática. Mas o que parece colocar em dúvida todo o sentido do seu externalismo toma uma forma mais especificamente polémica quando Pufendorf se refere expressamente à lei:

“De là il paraît, pour le dire en passant, jusqu'où cette faculté est susceptible de culture, et soumise à la direction des Lois. Toute l'industrie humaine ne viendra jamais à bout de faire en sorte que l'entendement aperçoive les choses autrement qu'elles ne lui paraissent. Comme donc l'assentiment ou l'acquiescement doit nécessairement être proportionné à l'idée que l'on conçoit; on ne saurait juger d'une chose que selon qu'on a crû l'apercevoir. Ainsi on ne peut, sans injustice, être astreint par aucune Loi à contredire ses propres lumières: et il serait aussi ridicule de vouloir y obliger quelqu'un, que de prétendre le rendre sage par un simple commandement”<sup>1453</sup>.

Parece-me, sem exagero, que Pufendorf se aproxima neste texto muito do tipo de formulação explorada por Grócio nos Prolegómenos ao *De jure belli ac pacis*. A retórica é mais tímida e comedida mas nalguns aspectos apresenta a mesma eficácia. E culmina num elogio incondicional à faculdade do entendimento o que nos garante que neste ponto pelo menos Pufendorf não segue de perto o pessimismo antropológico nem o integrismo teológico do lutero-calvinismo mais ortodoxo. As faculdades mostram uma vitalidade insuspeita. E o autor chega a dizer: “De plus, comme l'entendement nous sert de flambeau dans toutes nos actions et que, s'il ne nous éclairait pas bien, nous nous égarerions infailliblement; il faut poser pour maxime incontestable, qu'il y a, et dans la faculté d'apercevoir, et dans celle de juger, une droiture naturelle, qui ne permet pas de tomber dans l'erreur, en matière de choses morales”<sup>1454</sup>.

Mas Pufendorf vai ainda mais longe no estabelecimento de uma relação de relativa autonomia do homem relativamente à sua vida moral quando acaba por dizer que qualquer homem dotado apenas de bom senso tem a capacidade suficiente para aceder às verdades morais e possui a capacidade suficiente para se autodeterminar, embora não deixe de ser verdade que o nosso jusnaturalista considera que estas questões e aquelas que se prendem com a fundamentação transcendente do bem e do mal são questões distintas o que ele salvaguarda quando afirma que: “je ne prétends point parler de ce qui dépend d'une

---

<sup>1453</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, I], in Goyard-Fabre 1987: 39.

<sup>1454</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, I], in Goyard-Fabre 1987: 39 e 40.

Révélation particulière de Dieu, ni des forces que notre Esprit peut avoir à cet égard, sans le secours d'une Grâce extraordinaire. Cette discussion appartient à une autre Science"<sup>1455</sup>.

É um dado adquirido que Pufendorf pretendeu separar a teologia moral do direito natural, simplesmente parece-me que para ele, no plano dos fundamentos, elas não eram separáveis. E ao pretender separar as duas coisas o que ele pretendeu foi deixar aberto um campo de manobra para a construção de um direito natural por via racionalista. Alguns autores chegam a falar de um voluntarismo racional como é o caso de James Henderson Burns na sua *História do pensamento político moderno* para explicar esta coabitação da razão com o voluntarismo. E a razão, em boa verdade são duas razões, uma teórico-dedutiva de influência cartesiana e uma razão prática muito semelhante à usada no expediente de um Cudworth ou de um Locke e que provavelmente tem no estoicismo um antepassado comum.

Pessoalmente a mim parece-me mais que o sistema pufendorfiano foi construído a duas dimensões, e pretendeu-se que essas dimensões fossem como vasos não comunicantes. A duas dimensões e a dois tempos. Mas é explorável a ideia de que Pufendorf não aceitou o voluntarismo na sua asserção mais arbitrária e nesse sentido irracional, como aparece nalguns teóricos do voluntarismo radical. As suas hesitações são patentes no Livro II, Cap. III, § III, nas páginas 173, 174 e 175, na versão de Barbeyrac que tenho vindo a usar. O autor enreda-se nas contradições habituais em que se enredam todos os autores quando querem compatibilizar o puro voluntarismo com alguma racionalidade e bom senso<sup>1456</sup>. O voluntarismo occamista abriu as portas a um renascimento do estoicismo. Esse neo-estoicismo tomará a

---

<sup>1455</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, I, III, I], in Goyard-Fabre 1987: 40.

<sup>1456</sup> Trago aqui apenas uma parte da urdidura da aporia em que Pufendorf se embrulha quando pretende aceitar o voluntarismo e não aceitar ao mesmo tempo as ilações intelectualmente absurdas a que o voluntarismo radical naturalmente conduz: "Mais dit-on, si toute la moralité des actions humaines dépend de la Loi, Dieu aurait donc pû former la Loi Naturelle de telle sorte que les maximes en fussent contraires à celles qu'elle renferme aujourd'hui; qu'on mit, para exemple, au nombre des Devoirs mutuels des hommes, le meurtre, le larcin, l'adultère, la calomnie; et au rang des choses défendus, la reconnaissance, la fidélité à tenir la parole, l'exactitude à rendre ce que l'on nous a prêté, et autres choses semblables ?", in Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, IV], in Goyard-Fabre 1987: 174. E o que é que faz Pufendorf? em vez de aceitar naturalmente essa possibilidade irracional do voluntarismo, procura racionalizá-la mostrando que atendendo à natureza de Deus, à natureza da criação, e dentro da criação, à natureza especial do homem, tal não faz nenhum sentido. Mas tudo isso não é mais do que afinal restringir momentaneamente a onipotência de Deus e a expressão da sua vontade soberana. O esforço de racionalização atenta tanto contra o voluntarismo como o voluntarismo atenta contra qualquer tentativa de racionalização. O voluntarismo racional é uma contradição nos termos. Pode aceitar-se apenas, penso eu, a teoria dos dois tempos. O sistema moral é inaugurado pela lei mas a partir daí pode ser construído todo o sistema por via racional. Para que no entanto o sistema seja racional é necessário que os fundamentos sejam já racionais e contenham potencilamente uma lógica racional. Ora isso presuppõe que Deus é racional e que a racionalidade da sua obra possa ser totalmente compreendida pela racionalidade da sua criatura. É o que Burns quer dizer quando afirma que: "Pourtant Pufendorf ne suivait pas Ockham dans les réflexions paradoxales que celui-ci faisait sur le caractère impératif du décalogue. Cela venait de ce que, selon lui, il semblait que si Dieu est libre de créer, il est néanmoins lié par sa création. Ainsi, s'il a créé l'homme comme un être raisonnable et social, il est nécessairement obligé d'accepter un ordre défini de valeurs. Cette nécessité est sans aucun doute relative et tout à fait distincte de celle qui est posée par le réalisme métaphysique réaliste, mais elle fait ressortir le fait que le volontarisme de Pufendorf est par nature rationnel", in Burns 1997: 515. Ora o busilis está no «il est nécessairement obligé d'accepter un ordre», que atenta de uma forma escandalosa tanto contra a epistemologia nominalista como contra o voluntarismo teológico-moral. Dizer que Deus fica pela criação obrigado a uma ordem é o mesmo simplesmente que dizer que Deus é obrigado sem mais. Contrariamente ao que diz Burns, esta cedência é tão grave do ponto de vista de uma lógica do autoritarismo da onipotência divina e do voluntarismo que o conforma com a posição intelectualista e realista ou, o que vai dar no mesmo, com a posição do intuicionismo moral racional ou do senso. O voluntarismo não pressuppõe meias tintas.

forma de uma tentativa de conciliação da teoria dos deveres de Cícero com a ideia de um Deus transcendente e criador, autor da lei natural.

Penso que Pufendorf se enquadra nessa linha. Ele tem uma clara consciência de que consoante a lei natural se baseia na razão ou na vontade divinas assim se desenham orientações muito distintas e opostas. Ele faz notar no *Direito natural e das gentes* (*De jure naturae et gentium*), no livro oito, o seguinte: “Ceux qui cherchent en Dieu même le modèle du Droit Naturel, se partagent en deux opinions. Car les uns établissent pour premier principe de ce Droit, la Volonté Divine, qui étant souverainement libre leur donne lieu de conclure que Dieu peut changer la Loi Naturelle, et ordonner même le contraire, comme cela a lieu en matière de loix positives. Les autres posent pour fondement la Sainteté et la Justice Essentielle de Dieu, lesquelles ne pouvant souffrir aucune altération ni aucun changement, rendent le Droit Naturel absolument immuable”<sup>1457</sup>.

E é neste ponto justamente que o seu entendimento procura encontrar uma posição arquimédica entre voluntarismo e intelectualismo, o que no caso significa, e é bom que se deixe isto muito claro, uma posição arquimédica também no plano teológico entre o inequívoco primado da onipotência de Deus ou então da sua bondade intelectualmente fundamentada, ao dizer que:

“À l’égard de la première opinion, je remarque qu’il a bien dépendu de la Volonté Divine de produire ou de ne pas produire une Créature de telle constitution, que la Loi Naturelle lui convienne nécessairement. Mais depuis qu’il a créé actuellement un Animal tel que l’Homme, qui ne saurait se conserver sans l’observation des Loix Naturelles, il n’est plus permis de croire que Dieu veuille les abolir ni les changer, tant qu’il ne sera aucun changement à la Nature Humaine, et tant que les Actions prescrites par ces Loix contribueront, par une suite nécessaire, à l’entretien de la Société, d’où dépend le bonheur temporel du Genre Humain, et que les Actions opposées tendront aussi nécessairement à la destruction de cette Société”<sup>1458</sup>.

É muito claro que Pufendorf procurou conjugar a transcendência divina assim como a sua onipotência com a imutabilidade intrínseca da lei natural. Exerce assim um voluntarismo mitigado. A argumentação lembra bastante a argumentação das causas segundas de S. Tomás uma vez que é em função de uma certa natureza humana criada por Deus que o homem dispõe de formas de adequação à lei natural. Deus criou a lei natural e criou o homem de tal forma que a compatibilidade entre os dois acaba por ser um reflexo em última instância da sua vontade. Mas essa vontade não vai ao ponto de ser tão caprichosa que possa decretar uma incompatibilidade que seria contra natura. Em última análise até contra a própria natureza divina. Estamos assim a meio caminho entre os fundamentalismos voluntarismos e os fundamentalismos intelectualistas. A posição de Pufendorf é assim uma espécie de média aritmética entre a posição voluntarista de Hobbes e a posição racionalista de Grócio (*O Grócio do De jure belli ac pacis*).

---

<sup>1457</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, v], in Goyard-Fabre 1987: 175.

<sup>1458</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, V], in Goyard-Fabre 1987: 175.

Se é verdade que a obra de Pufendorf pode ser acusada de algum eclectismo e de uma preocupação de compromisso e cumplicidades de vária ordem oscilando entre as implicações positivistas ditadas pelo nominalismo e pelo voluntarismo e uma preocupação racionalista e científica procurando construir uma exacta *iuris naturalis scientia*, onde a partir de princípios racionais axiomáticos, evidentes, se pudesse deduzir com coerência – *more geometrico* – a construção sólida de um «sistema», capaz de fundamentar a ética individual e a ética social. Se tudo isso é verdade e a obra de Pufendorf autoriza todas estas abordagens, há um ponto em que a sua recusa do essencialismo escolástico e portanto a sua adesão epistémica ao nominalismo voluntarista teve resultados inequívocos.

Estou a pensar na ideia de felicidade que se pode rastrear na obra deste tratadista do direito natural, porque há de facto um aspecto que não sofre contestação. Tal como todos os grandes teóricos do direito natural moderno, Hobbes, Locke ou Thomasius etc. e talvez com a única grande excepção de Grócio, Pufendorf sustenta que não há moral ou *political meanings* inerentes à estrutura das coisas. Todo o significado ou valor, é desejado ou construído e impõe-se ao mundo natural que em si mesmo é amoral ou apolítico. Este esvaziamento axiológico, corroendo a essencialidade de uma estrutura humana inerentemente valorizável, possuidora de uma normatividade imanente põe termo à velha equação ontognoseológica por um lado e à interconvertibilidade do ser com o bem por outro e finalmente à perspectiva de uma natureza humana teleologicamente orientada para a perfeição, para a felicidade e para o bem, uma vez que os contém já em potência e portanto enquanto *telos*. É o fim do eudemonismo inerente ao finalismo metafísico e mesmo de uma concepção da felicidade ligada à virtude ou melhor ao exercício das virtudes e à natureza como modelo.

Suarez e Cumberland ainda seguiram no essencial S. Tomás relativamente ao princípio da ordenação da lei natural no sentido do bem comum. A coerência nominalista de Pufendorf ao pôr termo à conexão com o bem irá conduzir à neutralização de qualquer relação entre o bem do ponto de vista moral e o bom do ponto de vista natural. Neste plano a separação radical entre as duas esferas antecipa curiosamente o pensamento moral kantiano sobre esta matéria. Os actos justos e bons podem não ter nenhuma compensação no plano da felicidade e do bem natural. E vice-versa. Mas a esfera mais digna é a esfera moral uma vez que as *entia moralia* são o que verdadeiramente confere a dignidade específica do ser humano. Por outro lado elas nada têm a ver com os bens naturais porque elas são instituídas e, assim sendo, pertencem à dimensão artificial da «natureza» humana. Este é obviamente o domínio mais moderno do pensamento de Pufendorf que ele se esforça por compatibilizar com o voluntarismo residual de natureza essencialmente teológica mas que contamina o edifício da sua moralidade e da sua jurisprudência.

Pelo seu voluntarismo e pela referência constante da lei natural ao decreto divino coloca-se Pufendorf numa linha filosófica ante(i)moderna. Sendo, contudo, verdade que os *entia moralia* aparecem como qualquer coisa de artificial que se impõe à natureza. E neste plano a modernidade está lá.

Ao contrário de Grócio, Pufendorf teria antes seguido a via do subjectivismo (chega-se a falar de solipsismo normativo), aberto pelo nominalismo occamista. É um facto que Pufendorf teme o individualismo humanista que pressente em Hobbes e em Grócio, pelo que subordina sempre toda e qualquer vontade ou razão individual a uma ideia de totalidade de tipo claramente neo-estóico, criada por Deus. Não pode haver para Pufendorf ruptura entre o mundo da normatividade e a ordem ontológica do mundo. O direito natural não pode conduzir à autonomia. Mas, e pela última vez, o carácter sistemático da sua obra e o papel que já se viu pode ser atribuído à razão e ao entendimento dão ao jusnaturalismo pufendorfiano um vago sabor jusracionalista aqui e ali, que nunca se encontra em Hobbes por exemplo.

O seu sentido da totalidade que se infere da ideia da Criação empurra-o para uma mais ampla promoção da felicidade pública (não confundir com bem comum), que ele exprime como se viu atrás e por isso limito-me a considerar apenas parte da citação referida:

“Mais depuis qu’il a créé actuellement un Animal tel que l’Homme, qui ne saurait se conserver sans l’observation des Loix Naturelles, il n’est plus permis de croire que Dieu veuille les abolir ni les changer, tant qu’il ne sera aucun changement à la Nature Humaine, et tant que les Actions prescrites par ces Loix contribueront, par une suite nécessaire, à l’entretien de la Société, d’où dépend le bonheur temporel du Genre Humain”<sup>1459</sup>.

Mas é claro que há o sentido de uma felicidade individual, simplesmente ela é inseparável da estrita obediência ao criador. No Livro II, Cap. I, § V fica muito claro desde logo que “la dignité et l’excellence de l’homme par dessus le reste des animaux demandait sans contredit qu’il conformat ses actions à une certaine Règle ; sans quoi on ne saurait y concevoir aucun ordre, aucune beauté, ni aucune bienséance”<sup>1460</sup>.

Mas Pufendorf não foge à responsabilidade de assumir que de todo o modo o homem é dotado de faculdades que também os outros animais não possuem. Passa portanto em revista as luzes do entendimento e a sua faculdade de julgar, mas sempre na perspectiva não só da sua origem divina mas também das suas funções mais relevantes, à cabeça das quais se coloca a obrigação para com Deus: “En effet, les choses où la grandeur et la force de notre Esprit se font le plus sentir, ce sont celles qui concernent le culte de la Divinité, et les devoirs de la société civile”<sup>1461</sup>. Para que serve, diz o autor, todo o arsenal de possibilidades criativas, industriais, construtivas das faculdades humanas e nas quais se inclui, a compreensão da Ordem, a capacidade para dominar as paixões, etc., quer dizer “toutes choses qui

---

<sup>1459</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, V], in Goyard-Fabre 1987: 175.

<sup>1460</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, V], in Goyard-Fabre 1987: 145.

<sup>1461</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, V], in Goyard-Fabre 1987: 146.

n'auraient que peu ou point d'usage dans une vie sauvage, sans Loi, sans société”<sup>1462</sup>. Para que serviriam afinal? Na pergunta está sobejamente subentendida a capacidade humana para usar das suas faculdades no quadro de uma organização social da qual ele próprio é agente e utilizador, o que não obsta a que o autor lembre reiteradamente que a fundamentação tanto destas faculdades como desta ordem<sup>1463</sup> é a expressão da obra e da vontade de Deus. E é daí que vem a obrigação:

“Or plus les talents que nous avons reçus du Créateur sont considérables et en grand nombre; plus il serait honteux de les laisser enfouis faute de culture, ou de les employer et de les épuiser inutilement à agir au hazard sans règle ni mesure. Et ce n'est pas en vain que Dieu nous a donné, avec une Âme capable de se former des idées d'un bel ordre, le pouvoir de nous y conformer dans toute notre conduite, Il veut sans doute que, par un bon usage de nos facultés, nous fassions éclater la gloire de notre Créateur, et que par-là nous travaillons aussi à nous rendre nous-mêmes plus heureux”<sup>1464</sup>.

E é sempre neste contexto que a ideia de felicidade aparece na obra de Samuel Pufendorf<sup>1465</sup>.

---

<sup>1462</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, V], in Goyard-Fabre 1987: 146.

<sup>1463</sup> É um aspecto muito interessante na obra de Pufendorf que, aliás se reforçará nos *Deveres do homem e do cidadão* (*Les devoirs de l'homme et du citoyen*), este léxico, chamemos-lhe neoclássico, da ordem, da medida, da contenção e domínio das paixões, do equilíbrio e até da proporção e medida, isto por um lado, mas não apenas, uma vez que o léxico se evidencia num quadro intelectual em que as qualidades que o léxico exprime, moderação, prudência, temperança estão também promovidas explícita ou implicitamente. Na obra citada o autor irá mais longe e articulará à boa maneira apolínea uma ideia de felicidade em estreita articulação com este dispositivo que eu já demoradamente fundamentei e exemplifiquei ou explicitiei. Chamo a atenção para o que Pufendorf desenvolve desde a página 137 até à página 145 da referida obra. Aí o autor roça mesmo a promoção de uma aurea medietas cristã. Este universo medíocre em Pufendorf tem como alicerces. A perseguição de objectivos determinados, possíveis e legítimos, ... a valorização sistemática da razão, da recta razão, sobre as paixões (de sentido neo-estóico), ... o uso moderado das faculdades, segundo os ditames da recta razão (porque é aí que reside simultaneamente a felicidade e o mérito), ... o culto de uma felicidade sem grandes expectativas uma vez que essa é a felicidade possível na terra, ... um acentuado sentido neo-estóico da resignação (*Après qavoir fait tout ce qui dépendait de nous, il faut de bbonne heure se consoler des accidents imprévus; ne pas se reposer trop d'assurance sur le présent, mais n'anticiper pas on plus l'avenir par des inquiétudes et des craintes superflues; éviter également de s'enougueillir dans le prospérité, et de perdre courage dans l'adversité*”, cf. Pufendorf [*Os deveres do homem e do cidadão*], in Goyard-Fabre 1984: 140-141. Não resisti a integrar nesta nota esta citação uma vez que ela exprime muito do sentido da «maitrisation de soi», que sendo estóica é também puramente apolínea e exprime bem o sentido da contenção, da moderação, da «retenue», e mesmo da prudência que melhor exemplifica a apolinidade medíocre. E não deixa de ser curioso o facto de que este tipo de linguagem e articulação ideológica se encontre na obra de um autor indiscutivelmente voluntarista. Talvez que isto ajude a compreender o sentido eclético e de compromisso da obra de Samuel Pufendorf.

<sup>1464</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, v], in Goyard-Fabre 1987: 146.

<sup>1465</sup> Pufendorf [*Direito da natureza e das gentes*, Tomo Primeiro, II, III, v], in Goyard-Fabre 1987: 175. A mesma posição pode ser vista em Pufendorf [*Os deveres do homem e do cidadão*], in Goyard-Fabre 1984: 120.

### V. 5. 3. Richard Cumberland. *De legibus naturae*.

A obra de Cumberland nasce através de uma motivação polémica. O grande objectivo de Cumberland foi a contestação da teoria moral de Hobbes. Deve dizer-se *en passant* que não foi caso raro e muito menos único. Quero eu dizer que a obra de Hobbes gerou uma animosidade, essa sim, provavelmente única na história do pensamento. Pode-se dizer que a reacção a Hobbes assumiu proporções tais que justificaria uma verdadeira obra consagrada a todos os autores e a todos os textos que apareceram só no século XVIII para combater ou no mínimo enfrentar intelectualmente a sua obra. E essa obra existe. *The hunting of Leviathan* de Samuel I. Mintz tem como subtítulo *Seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, e lá está em lugar de destaque a figura do Bishop of Peterborough, Richard Cumberland e da sua notável obra, o *De legibus naturae* de 1672, ou na versão em língua inglesa de John Maxwell de 1727, *A treatise of the laws of nature*. (Q)

Para Mintz o que condenava Hobbes perante a tradição jusnaturalista cristã, digamos assim, era o facto de que ele justamente cortava cerce com essa tradição. Ao cortar a fundamentação da lei da sua fonte cristã, ao situar como fundamento antropológico reflexivo de base a ideia do ser e não de um vir a ser, que era apanágio da tradição aristotélico-tomista, que entretanto viria de novo a acorrer ao pensamento inglês através dos *Cambridge Platonists*; ao conceber o homem do ponto de vista do seu ser e não do seu dever-ser, portanto; ao rejeitar de um modo altaneiro a tradição moral de base ontológica que radicava os valores na própria natureza do ente, isto é do ser; ao rejeitar concomitantemente o carácter absoluto, eterno e imutável da lei natural, fruto também e ainda da sua rejeição das essências e da sua filiação clara numa lógica nominalista e não realista relativamente à questão dos universais, e consequentemente numa lógica voluntarista relativamente à moral e ao direito. Ao rejeitar tudo isto e ao propor aquilo que propôs como alternativa Hobbes inviabilizou qualquer compromisso com a Igreja, mas não só.

Vale a pena transcrever o que Samuel Mintz diz e que de algum modo sintetiza a posição cristã relativamente ao entendimento que Hobbes tinha e dava nos seus textos acerca da lei natural e antes de mais da sua teoria moral sobre a problemática do bem e o mal: “Natural law, the critics declared, is absolute and immutable; its final arbiter is God, not man; it is not the creation of the civil magistrate: it precedes positive civil law, and positive law presupposes it. It is morally as well as logically binding; it is eternal, laid up in the bosom of God. To think otherwise is, as Bishop Cumberland observed, «to come to a pitch of madness»”<sup>1466</sup>.

Provavelmente não haveria lugar para tanta inquietação se acaso a posição de Hobbes fosse um pouco mais moderada. Seguramente que a sua obra se teria limitado a estimular a animadversão dos

---

<sup>1466</sup> Cumberland [*A treatise of the laws of nature* (p. 199)], in Mintz 1996: 28.

sectores mais intelectualistas e provavelmente até de Cumberland, ou de Nathanael Culverweel, apesar dos elementos voluntaristas que se encontram nas suas respectivas obras. Mas os sectores mais atingidos foram sem margem para dúvidas o Neoplatonismo de Cambridge e em particular Ralph Cudworth e mais tarde no século XVIII todas as correntes intuicionistas. Percebe-se porque é que a reacção a Hobbes foi tão dura tanto da parte de Samuel Clarke quanto de Francis Hutcheson, a título de exemplo. O intuicionismo moral está debaixo de fogo nos seus textos. Mas não está completamente. E é muito interessante perceber porque é que o seu pensamento logrou quase o pleno da rejeição por princípio. É que Hobbes não é condenado por todos pelos mesmos motivos. É condenado pelo intelectualismo intuicionista pelo seu nominalismo voluntarista radical. E é condenado pelos nominalistas e voluntaristas pelo seu humanismo mas também pelo materialismo aparentemente ateu. E que é radical também. Richard Cumberland condena sobretudo a perspectiva voluntarista e nominalista e não tanto como é óbvio a margem de autonomia e de humanismo que dela se desprende. Mas pode admitir-se que mesmo os autores que na época promoviam a autonomia e o humanismo tenham condenado Hobbes neste plano, pela simples razão de que a sua autonomia é essencialmente a autonomia individualista e egoísta e não a autonomia do sujeito. O que era afinal condenado era a sua extrema sedução pelo individualismo jurídico com a consequente tradição dos direitos individuais e subjectivos e a menor simpatia pelo jus-racionalismo.

Aliás como diz Michel Villey quase não há jus-racionalismo na história do direito inglês. Nada que se compare com Grócio ou mesmo com Pufendorf. Os filósofos ingleses mais importantes como Hobbes, Locke e Hume privilegiaram a teoria dos direitos subjectivos. Não se desenvolveu na tradição inglesa tal como aconteceu na tradição continental um sistema de regras de direito a partir dos princípios da razão. E que se pretenderiam imutáveis. Processo este que culminou em Wolf. (R)

Mas em contrapartida :

“Du moins nous laissent-ils une doctrine des sources et des buts du droit, et cette doctrine marque un nouveau progrès de la pensée moderne, dans le sens de l’individualisme. Ils se dégagent de la tutelle de la morale néo-stoïcienne: observant l’homme tel qu’il est, plutôt qu’ils ne scrutent le devoir être, ils croient voir les actes des hommes instinctivement dirigés par la volonté de bien-être, et donc assignent comme but au droit, plus que le respect d’un ordre moral, le plaisir de l’individu: nouvelle version, nouveau progrès de l’idée de droit subjectif”<sup>1467</sup>.

Mas estaria o século XVII preparado para tamanha revolução? Não estava. Daí a reacção impressionante à obra de Hobbes. E é no âmbito de tal reacção que faz sentido antes do mais abordar o *De legibus naturae* de Richard Cumberland.

Schneewind diz que se deve entender a reacção de Cumberland nos termos de um debate das ideias conduzido com as mesmas armas. Isso baseia-se na ideia de que o autor do *De legibus naturae*

---

<sup>1467</sup> Villey 1968: 636.



permaneceu estrategicamente no campo do empiro-naturalismo ao mesmo tempo que rejeitava tanto as ideias inatas como o *approach* platónico com os seus pressupostos metafísicos e sobretudo porque, como ele próprio diz, seguindo por esse caminho não seria capaz de convencer e derrotar “The Epicureans, with whom is our (his) chief controversy”<sup>1468</sup>.

O esquema de pensamento de Cumberland é ainda acentuadamente medieval e evidencia-se na sua definição de lei natural: “the law of nature is a proposition proposed to the observation of, or impressed upon, the mind with sufficient clearness by the nature of things, from the will of the first cause which points out that possible action of a rational agent which chiefly promote the common good and by which only the entire happiness of particular persons can be obtained”<sup>1469</sup>. Sem a saúde global do corpo não há saúde para as suas partes. Vamos do geral para o particular e não do particular para o geral. Vamos do abstracto para o concreto, e não o contrário como em Hobbes. Até um direito como *self-defence* não pode ser compreendido fora do bem geral. O sentido das prioridades é bem nítido nesta passagem: “The endeavour, to the utmost of our power, of promoting the common good of the whole system of rational agents conduces, as far as in us lies, to the good of every part, in which our own happiness as that of a part is contained. But contrary actions produce contrary effects and consequently our own misery among that of others”<sup>1470</sup>.

Na obra de Cumberland é só ao nível da obrigação que se faz sentir uma pequena derrapagem voluntarista. Por um lado ele diz: “There is nothing which can superinduce a necessity of doing or forbearing any thing upon a human mind deliberating upon a thing future except thoughts or propositions promising good or evil to our selves or others, consequent upon what we are about to do. But because we are determined by some sort of natural necessity to pursue good foreseen, especially the greatest, and to avoid evils”<sup>1471</sup>. Mas por outro lado acrescenta:

“I therefore think that moral obligation may be thus universally and properly defined: «Obligation is that act of a legislator by which he declares that actions conformable to his law are necessary to those for whom the law is made». An action is then understood to be necessary to a rational agent when it is certainly one of the causes necessarily required to that happiness which he naturally and consequently necessarily desires. (...) It amounts to the same thing when we say that the obligation is an act of the legislator or of the first cause, as in this place we had called it an act of the law of nature. For the legislator obliges by the law sufficiently promulged, and he sufficiently promulges it when he discovers to our minds that the prosecution of the common good is the cause necessarily requisite to that happiness which every one necessarily desires”<sup>1472</sup>.

---

<sup>1468</sup> Cumberland [*Treatise of the laws of nature*, Introduction, § V], in Schneewind 1990: 140.

Este parágrafo cinco da introdução ao *De legibus* mostra que Cumberland deveria estar familiarizado com o pensamento dos *Cambridge Platonists*, mas de algum modo também comprova contra algumas opiniões que ele fosse um dos corifeus desse movimento intelectual e religioso. No entanto Cumberland tem em comum com os *Cambridge Platonists* o sentido da benevolência e mesmo do amor no coração do seu sistema e ainda a rejeição inequívoca do calvinismo. Enfim neste ponto não tanto como o movimento neoplatónico já que não é possível salvar o *De legibus* de alguma permeabilidade ao voluntarismo, mas de facto muito suave.

<sup>1469</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 189.

<sup>1470</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 141.

<sup>1471</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 152.

<sup>1472</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 152 e 153.

Vê-se que Cumberland tem muita dificuldade em compatibilizar o elemento laico e secularizante do seu pensamento com o providencialismo residual. Um providencialismo de tipo voluntarista. É espantoso como o texto se torna redundante pela sua circularidade e como nele a *necessidade* acaba por tomar conta de tudo.

Enfim somos determinados por uma espécie de necessidade natural a perseguir o bem. Mas o legislador ao legislar já declarou que essas acções são necessárias. Assim o bem só se alcança porque o agente age bem, isto é, de acordo com a vontade do legislador. É difícil perceber se o legislador considera necessário aquilo que já era naturalmente necessário pela própria natureza natural do agente, ou se é a vontade do legislador que determina a necessidade. Repare-se que o legislador não obriga e não determina artificialmente o sentido da obrigação. Ele determinou a priori na medida em que a natureza do agente se coaduna com a sua vontade. Sendo ele o criador, ele cria o agente com uma necessidade. Decorrente dessa necessidade o agente age necessariamente de acordo com a sua natureza e de acordo com a vontade do legislador. A mim pessoalmente parece-me que o elemento essencial no livre arbítrio, a saber, a liberdade, e é dela que decorre a rectidão e a justiça, ou seja a responsabilidade e portanto o bem, estão ausentes. Enfim só não estão ausentes na perspectiva Anselmiana da liberdade, que consiste na liberdade de não fazer. Em Cumberland a opção pelo bem sendo a opção que segue a vontade do legislador é ainda a que segue a necessidade da natureza. No nosso esquema o agente nem sequer tem a possibilidade de fazer o mal porque, ao desobedecer à vontade do legislador, atenta contra a sua própria natureza. A perseguição do bem torna-se assim fácil, de algum modo. É mais fácil seguir a lei quando segui-la significa concomitantemente obedecer à lei que está escrita em nós. É mais fácil obedecer a uma prescrição quando essa prescrição vai totalmente no sentido da realização da nossa pulsão natural. Seguindo a tirania da necessidade, obedecendo à natureza, eu diria mesmo ao instinto, segue-se ao mesmo tempo a exigência moral e prescritiva da lei. Cumberland é um optimista absoluto. Não se percebe como é que o mal entra no seu esquema. Ele diz algures que o mal tal como o erro resulta de um uso imprudente do livre-arbítrio. Não vejo como, uma vez que ao longo do texto em análise não se sente a falta da razão para que se possa falar de imprudência e nem mesmo a possibilidade de um arbítrio. Escolher contra a lei isto é contra a vontade do legislador, seria fazer uma escolha contra-natura. Seria escolher contra si próprio. Seria escolher a infelicidade, a dor etc. Em Cumberland está sempre presente, como de resto já realcei, um fundo aristotélico-tomista, onde a acção decorre de uma teleologia que visa a realização da perfeição da própria natureza. Felicidade, bem e perfeição são intermutáveis. E realizá-los é realizar a própria natureza<sup>1473</sup>.

---

<sup>1473</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 149, 150 e 151.

#### V. 5. 4. Hobbes.

Hobbes é um autor incontornável. Não interessa o quanto influenciou ou não, esta ou aquela região da Europa, este ou aquele autor, esta ou aquela época. Positivamente ou negativamente está sempre presente. Mais odiado do que amado, às vezes referido sem referência ao nome e à obra, é uma realidade intelectual que não se pode evitar, eu diria, até aos nossos dias.

Relativamente a Hobbes, eu diria ainda que faz sentido começar pelo fim isto é pelo que se percebe logo à partida que é a intenção última de Hobbes do ponto de vista jurídico-político. Todo o pensamento de Hobbes culmina na necessidade do pacto social, na sua inevitabilidade. Hobbes chega lá através de um longo processo de análise racional e dedutiva, aqui sim claramente *more geometrico*<sup>1474</sup>, sendo que pelo meio carrega um pouco nas suas tintas, porque a ideia de contrato<sup>1475</sup> social ou pacto lhe parece absolutamente necessária para salvaguardar a sociedade, a paz e em última instância a civilização. Hobbes é neste plano um racionalista puro. E qual é a grande finalidade, aquilo que no fim de contas Hobbes pretende demonstrar: simplesmente a ideia de que os homens devem renunciar aos seus direitos básicos, mesmo ao de autopreservação em função da necessidade vital da criação da sociedade civil, essa sim garante da autopreservação dos seus membros e de tal ordem Hobbes acredita nas virtualidades da sociedade instituída pelo pacto que não reconhece o direito de resistência ao poder entretanto criado, o poder do magistrado, quer dizer o poder do Príncipe<sup>1476</sup>.

A propedêutica antropológica de Hobbes é tão sombria em larga medida porque é elevada a parada proposta na lógica do pacto. A cedência dos direitos (*rights*), entendida no sentido de liberdades (privilégios), pressupõe a dramatização dos perigos e a inflação do valor de tudo o que deve ser cedido.

É porque o homem é um ser com direitos (*rights*), eu diria com direito a tudo<sup>1477</sup> que os direitos

---

<sup>1474</sup> “For were the nature of human actions as distinctly known as the nature of quantity in geometrical figures, the strength of avarice and ambition, which is sustained by the erroneous opinions of the vulgar as touching the nature of right and wrong, would presently faint and languish”, cf. Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1993: 91.

<sup>1475</sup> E eu acrescentaria, um epicurista consequente. Todos os autores que colocam o problema do bem e do mal no seu enquadramento sensível com a questão do prazer e da dor, devem seguramente alguma coisa ao materialismo naturalista do sábio de Samos. Mas mesmo relativamente ao tema do contrato não posso deixar de intercalar aqui o que Epicuro disse: “Pour tous ceux des êtres vivants qui n’ont pas pu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort mais de n’en pas subir non plus, à l’égard de ceux-là (les animaux), rien n’est juste ni injuste ; (...) La justice n’est pas un quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir”, cf. Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 241. Alguma relação deve haver entre estes factos.

<sup>1476</sup> “We do not therefore by nature seek society for its own sake”, cf. Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1993: 111. O que está de acordo com o facto (é a opinião de Hobbes), de que os homens não têm nenhum prazer na vida social. “(...) men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to overawe them all”, cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, XIII, § 5], in Flathman 1997: 69 e 70.

<sup>1477</sup> “Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can. For, seeing all things he willeth, must therefore be good unto him in his own judgment, because he willeth them; and may tend to his preservation some time or other; or he may judge so, and we have made him judge thereof, sect. 8: it followeth that all things may rightly also be done by him. And for this cause it is rightly said: *Natura dedit*

se tornam uma arma de dois gumes. São os direitos, ou seja o direito aos direitos, que pode transformar as relações entre os homens numa guerra de todos contra todos. Esta é a contradição fundamental no estado de natureza, se aqui entendermos por estado de natureza o estado anterior ao estado civil e por civil o estado que é inaugurado pelo pacto. E que consiste em quê? No facto de que o meu direito é simultaneamente um direito de resistência e de ataque: “Seeing then to the offensiveness of man’s nature one to another, there is added a right of every man to everything, whereby one man invadeth with right, and another with right resisteth; and men live thereby in perpetual diffidence, and study how to preoccupate each other; the estate of men in this natural liberty is the estate of war (...) The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another”<sup>1478</sup>.

Aparentemente tudo estaria certo apesar do preço a pagar uma vez que este seria o estado de total liberdade para todos, sendo que essa liberdade é a assunção de todos os direitos (*rights*). Mas acontece que, e Hobbes viu isso muito bem: “he therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another”<sup>1479</sup>; que aquilo que era suposto ser o estado de total liberdade e assunção plena de todos os direitos transforma-se imediatamente no estado de contenção e de medo, de *mutual diffidence*, e portanto de não liberdade.

E a contradição torna-se ainda mais evidente quando se percebe que aquilo que eu considerava um direito atinente à minha autopreservação se torna numa situação que pela sua universalidade mais coloca em perigo essa minha preservação:

“Seeing this right of protecting ourselves by our own discretion and force, proceedeth from danger, and that danger from the equality between men’s forces: much more reason is there, that a man prevent such equality before the danger cometh, and before there be necessity of battle. A man therefore that hath another man in his power to rule or govern, to do good to, or harm, hath right, by the advantage of this his present power, to take caution at his pleasure, for his security against that other in the time to come. He therefore that hath already subdued his adversary, or gotten into his power any other that either by infancy, or weakness, is unable to resist him, by right of nature may take the best caution, that such infant, or such feeble and subdued person can give him, of being ruled and governed by him for the time to come. For seeing we intend always our own safety and preservation, we manifestly contradict that our intention, if we willingly dismiss such a one, and suffer him at once to gather strength and be our enemy. Out of which may also be collected, that irresistible might in the state of nature is right”<sup>1480</sup>.

---

*omnia omnibus*, that Nature hath given all things to all men, insomuch, that *jus* an *utile*, right and profit, is the same thing. But that right of all men to all things is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same”, cf. Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §10], in Tonnies 1984: 72.

<sup>1478</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §11], in Tonnies 1984: 72 e 73.

<sup>1479</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §12], in Tonnies 1984: 73.

<sup>1480</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §13], in Tonnies 1984: 75 e 76.

E o resultado é óbvio, a razão<sup>1481</sup> prática só pode determinar que o grande objectivo não pode ser a autopreservação enquanto direito individual subjectivo que sempre degenera na guerra de todos contra todos, mas antes a obrigação de procurar a paz<sup>1482</sup>. E é por isso que na situação pós-contrato a lei natural suprema já não é a autopreservação mas a segurança: “Now all the duties of rulers are contained in this one sentence, *the safety of the people is the supreme law*”<sup>1483</sup>.

Quando eu dizia, há pouco, que o homem é um ser com direitos (*rights*) e logo acrescentava que esses direitos lhe conferiam o direito a tudo, na expressão *direito a tudo* concentravam-se todas as sombras de uma perspectiva de conflito generalizado. Interessa, porém, acrescentar que esse perigo sombrio, a sua possibilidade pelo menos só existe porque esses direitos não são direitos de uns, mas antes de todos os homens e nesse sentido são direitos naturais, portanto próprios da natureza humana. É a igualdade constitutiva de todos os homens perante os direitos subjectivos que faz com que eles sejam perigosos<sup>1484</sup>, na medida em que sendo subjectivos se tornam pela sua natureza universais. Todos os homens têm direito a tudo. Mas é através do lado positivo dos direitos que eles se tornam caros, e que portanto funcionam como moeda de troca para qualquer coisa que ao sacrificá-los o faz em ordem a um bem ainda maior. De facto uma análise mais inteligente do pacto permite perceber que o que no fim de contas está em jogo enquanto lei natural fundamental não é a preservação de si mesmo mas a procura da paz. A autopreservação é um direito no sentido de *right*, quer dizer de liberdade, enquanto a procura da paz é uma lei no sentido de *law*, isto é de obrigação<sup>1485</sup>. É a paz e só a paz que garante a preservação.

---

<sup>1481</sup> Para Hobbes a razão não é uma faculdade através da qual se intuem factos normativos ou fins intrínsecos da nossa natureza Metafísica. “By right reason in the natural state of men”. Hobbes afirma que compreende, não “as many do, an infallible faculty, but the act of reasoning, that is, the peculiar and true ratiocination of every man concerning those actions of his which may either redound to the damage, or benefit of his neighbours”, cf. Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1991: 123 (Nota de rodapé). Noutro contexto o sentido é o mesmo: “Reason (...) is nothing but reckoning”, cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, V, § 2], in Flathman 1997: 26. Como diz Darwall, «a power of influence», in Darwall 1995: 58. Um cálculo, um ter em conta, um considerar. É na transferência (of motive force) dos fins para os meios pelo *right reasoning* que os ditames da razão consistem. Pode-se-lhe chamar: «The instrumental reason view of normativity», cf. Darwall 1995: 58.

<sup>1482</sup> “But since it is supposed from the equality of strength and other natural faculties of men, that no man is of might sufficient, to assure himself for any long time, of preserving himself thereby, whilst he remaineth in the state of hostility and war; reason therefore dictateth to every man for his own good, to seek after peace, as far forth as there is hope to attain the same; and to strengthen himself with all the help he can procure, for his own defence against those, from whom such peace cannot be obtained; and to do all those things which necessarily conduce thereunto”, cf. Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §14], in Tönnies 1984: 74.

<sup>1483</sup> Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1993: 258.

<sup>1484</sup> É por isso que, contrariamente à natureza que deu a todos um direito igual sobre todas as coisas, a instauração da sociedade origina desigualdade. Não há sociedade e progresso sem desigualdade. A instauração da sociedade é a erupção de uma assimetria onde se ganham e perdem direitos (*rights*). É esta assimetria que abole a primitiva dissensão.

<sup>1485</sup> *Law / Right* (Direito das leis jurídico / Direito natural subjectivo): a) *Obligation ought* = consequência analítica do contrato (vontade); b) *Law / ought* = Inelutável compromisso com a auto-preservação (racional).

É evidente que a) se subsume em b) Dado que a normatividade enquanto racionalidade instrumental é claramente mais importante. Em Hobbes tudo se subsume aos imperativos da razão prática motivada pelo princípio fundamental da preservação, da segurança, da paz. Simplesmente este tipo de motivo, não é do tipo dos motivos particulares que poderiam estimular um agente particular na prossecução de interesses particulares. É um motivo geral ditado pelo raciocínio da recta razão a partir de uma análise dos homens de tipo empírico-naturalista. Hobbes não é um internalista autonomista associado à ideia de uma “free agency”, caso a caso. A autonomia em Hobbes é um valor abstracto e teórico. A autonomia é de uma vez por todas explicitada

A autopreservação é um direito natural primário, *right*, a obrigação é uma matéria de *self-interest*. A autopreservação, enquanto direito (*right*), é aquilo que se perde, é o direito que se cede. Trata-se do sacrifício de um direito primário, básico, fundamental. Como já estava nos *Elementos*: “It is therefore a right of nature: that every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath”<sup>1486</sup>.

E é a mesma racionalidade, que conclui da vantagem da paz para assegurar o direito básico da autopreservação, que conclui que a melhor solução para a paz reside na ideia de pacto social através do qual se dá uma transferência de poderes<sup>1487</sup>, isto é de *rights*, que antes pertenciam ao indivíduo. É um sacrifício racional em ordem à salvaguarda de um interesse superior. É verdade que foi ditado pelo medo, mas não um medo abstracto, antes o medo real da morte violenta que é ditada pela lógica da guerra de todos contra todos: “The cause in general which moveth a man to become subject to another is (as I have said already) the fear of not otherwise preserving himself”<sup>1488</sup>.

E é evidente que tudo tem um preço. O homem ganha e perde com o contrato, o que de resto é a lógica de todos os contratos. A transferência de poderes resulta numa diminuição de direitos, mas o mais relevante é a perda do direito de resistência relativamente justamente à entidade para a qual se transferiram os poderes que se cederam. O pacto transforma o indivíduo num sujeito. Apesar de muitos autores considerarem que o pacto de Hobbes operado no sentido do Príncipe, é um pacto de sujeição, eu penso que todo o pacto ao fazer de um indivíduo um sujeito, é um pacto de sujeição, seja qual for a entidade, seja qual for a natureza do pacto. De resto em Hobbes nos *Elementos* as duas possibilidades de pacto, aquelas que acabaram por triunfar na civilização europeia estavam ainda lá como hipótese<sup>1489</sup>,

---

através da decisão pelo pacto. É a opção pelo pacto que faz do homem um ser livre e autónomo. E não convém esquecer nunca, porque o pacto é um produto artificial da razão prática, ou seja é uma instituição construída pelo espírito.

<sup>1486</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 14, §6], in Tönnies 1984: 71.

<sup>1487</sup> E nunca é demais insistir no facto de que é a transferência de poderes que gera a obrigação. Como se salienta muito claramente no *Leviathan*: “Right is layd aside, either by simple Renouncing it; or by Transferring it to another. By Simply Renouncing; when he cares not to whom the benefit thereof redoundeth. By Transferring; when he intendeth the benefit thereof to some certain person, or persons. And when a man hath in either manner abandoned, or granted away his Right; then is he said to be Obliged, or Bound, not to hinder those, to whom such Right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he Ought, and it is his Duty, not to make voyd that voluntary act of his own”, cf Thomas Hobbes [*Leviathan*, XIV, §7], in Flathman 1997: 73. E também nunca é demais insistir no facto de que o que faz a eficácia do contrato é o facto de que este esquema é recíproco e se universaliza no seio de uma comunidade. O contrato é uma transferência mútua universal. E por isso dela resulta uma obrigação generalizada. Pôr em causa as obrigações mais não é do que violar os pactos, e, no horizonte, colocar de novo o estado de natureza como possibilidade, ou seja o perigo da guerra de todos contra todos e portanto da morte violenta. Por isso Hume colocou na ideia de contrato, quer dizer de manutenção da palavra, na capacidade de passar de uma promessa ao cumprimento gerado pela obrigação o grande alicerce de toda a civilização. Hobbes, contudo, fiel ao seu sentimento antropológicamente pessimista dirá que o que leva os homens a cumprir a palavra é apenas o mesmo que os levou a abdicar de direitos tão ciosamente mantidos, e portanto apenas o medo ditado pelo poderoso instinto de preservação e segurança. A sua análise é sempre desde o princípio ao fim empírico-naturalista. E a análise é feita a partir dos comportamentos humanos.

<sup>1488</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 19, §11], in Tönnies 1984: 105.

<sup>1489</sup> “a man may subject himself to him that invadeth, or may invade him, for fear of him; or men may join amongst themselves to subject themselves to such as they shall agree upon for fear of others. And when many men subject themselves the former way, there ariseth thence a body politic, as it were naturally; from whence proceedeth dominion, paternal and despotic. And when they subject themselves the other way, by mutual agreement amongst many: the body politic they make, is for the most part called a commonwealth, in distinction from the former, though the name be the general name for them both. And I shall speak in the first

embora no *Leviathan* o autor tenha demonstrado que a sua simpatia ia no sentido da sujeição ao Soberano. Em boa verdade, tal como qualquer pacto é pacto de sujeição, também qualquer poder para o qual se transferem os poderes é um poder soberano, quer se trate de um príncipe, um magistrado ou uma assembleia:

“In all cities or bodies politic not subordinate, but independent, that one man or one council, to whom the particular members have given that common power, is called their sovereign, and his power the sovereign power; which consisteth in the power and the strength that every of the members have transferred to him from themselves, by covenant. And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man’s power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it. And every member of the body politic, is called a subject(viz.), to the sovereign”<sup>1490</sup>.

A obrigação é a lei que resulta da contração do pacto, uma vez que a obrigação surge quando se abandona ou cede um direito, “for where liberty ceaseth, there begineth obligation”<sup>1491</sup>. Neste plano a posição de Hobbes é puramente internalista no sentido em que é a racionalidade do agente que o leva à celebração do pacto e é deste que através da cedência de direitos se contraem obrigações. O esquema pressupõe um elevado grau de autonomia e portanto de liberdade. Não há nada de extrínseco por ora no pensamento de Hobbes, pelo menos no plano ético-jurídico.

Mas o que sustenta esta ilação e é o que não pode ser perdido de vista é que é o contrato que inaugura obrigações, porque introduz a ideia de direito, no sentido de lei ou seja no sentido de *law*, onde antes existia o direito no sentido de direitos, ou seja de *rights*, sendo que, curiosamente, é o contrato, ou seja o direito. ou seja a emergência da lei com as suas obrigações, que obriga à cedência de direitos, à sua perda, no sentido de liberdades, poderes, prerrogativas individuais e subjectivas, que se perdem para que através do pacto se ganhe o fundamental que é a segurança. No *De cive* Hobbes exprime-se acentuando o facto de que toda a obrigação resulta do contrato.

No *Leviathan* — e acrescido de passagem que mesmo aí se coloca em alternativa a sujeição a um homem, a uma *commonwealth* ou a uma assembleia — o sentido da lei e da obrigação não sofre alteração, é apenas mais desenvolvido e especificado o sentido da obrigação assim como, e isso é fundamental, a ligação entre lei, contrato, obrigação e liberdade. Só há liberdade civil no quadro da sociedade civil, ou seja da sociedade que é instituída pelo pacto. As liberdades, ditas naturais, são pseudo-liberdades uma vez que se voltavam contra os seus detentores. É nesta propensão para a artificialidade, para a valorização do que é instituído, que reside o elemento mais declaradamente humanista do pensamento de Hobbes. E provavelmente é também aí que reside a animosidade e intolerância de que foi

---

place of commonwealths, and afterward of bodies politic patrimonial and despotical”, cf. Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 19, ?], in Tönnies 1984: 105.

<sup>1490</sup> Thomas Hobbes [*The elements of law natural et politic*, I, 19, §11], in Tönnies 1984: 105.

<sup>1491</sup> Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1993: 207.

alvo. Finalmente até o seu ateísmo, quer dizer a acusação de ateísmo, não está propriamente nas suas posições teológicas, mas nesta concepção social sem caução extrínseca, sem externalismo autoritário e arbitrário: “in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty; which must therefore be inferred by arguments taken from thence; there being no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of his own; for all men equally, are by Nature Free”<sup>1492</sup>.

Hobbes podia ter construído neste lugar o seu pensamento sem tanto recurso à negativa, como foi o caso, mas ganharia uma expressão provavelmente muito ostensiva e até provocatória. As obrigações que impendem sobre os homens são desencadeadas pela sua própria vontade, nisso consiste a sua liberdade também. Os homens só se submetem porque pela razão chegaram à conclusão de que esse é o melhor caminho para salvaguardar a segurança e a liberdade, porque de facto nada lhes ocorre enquanto obrigação que não seja o resultado da sua própria acção. Não há mais obrigações que estas, ou seja aquelas que o homem desencadeia através da sua própria acção e inicitativa. Defesa clara e intransigente da autonomia. Volto a repetir traduzindo e sublinhando: ***não há nenhuma obrigação de nenhum homem que não seja obra sua.***

Pode falar-se de internalismo empírico-naturalista a propósito de Hobbes na medida em que “the normativity of the laws of nature consists in their role in rational deliberation from an agent’s point of view, indicating necessary means for an inescapable end”<sup>1493</sup>.

É muito importante, no caso de Hobbes, separar judiciosamente razão teórica e razão prática. Nada seria mais injusto para o empiro-naturalismo de Hobbes que imputar-lhe a dinâmica de uma razão teórica cuja faculdade consistisse na intuição dos factos normativos ou na procura de fins intrínsecos de natureza metafísica. Hobbes não é um intuicionista racional. A sua razão é uma razão raciocinante, perfeitamente definida em nota de rodapé no *De cive*: “By right reason in the natural state of men, I understand not as many do, an infallible faculty, but the act of reasoning, that is, the peculiar and true raciocination of every man concerning those actions of his, which may either redound to the damage or benefit of his neighbours”<sup>1494</sup>.

É agora a altura de ir do fim para o princípio. E ver como é que Hobbes fundamentou, no plano, primeiro, da sua propedêutica antropológica e, depois, moral, todo o edifício empírico e racional que culmina na inevitabilidade do contrato e de um contrato que transforma todos os indivíduos em sujeitos. Pacto de sujeição? Enfim todos os pactos são pactos de sujeição, mesmo os que por associação se submetem à *volonté générale* (vontade geral). A *vontade geral* conduz, tal como conduziu, ao mesmo

---

<sup>1492</sup> Thomas Hobbes [*Leviathan*, XXI, §10], in Flathman 1997: 119.

<sup>1493</sup> Darwall 1995: 57.

<sup>1494</sup> Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1993: 123. Cf. Também Thomas Hobbes [*Leviathan*, V, §1, 2, 3 e 4], in Flathman 1997: 26 e 27.



*Leviathan*, conquanto se possam discutir ganhos e perdas. É um cálculo que se pode fazer mas que não anula a transformação ontológica de base.

Já foi aqui salientado que é uma particularidade dos autores ingleses da filosofia jurídico-política moderna: Hobbes e Locke, sobretudo, o facto de não terem construído um sistema abstracto de direito de tipo jusracionalista à semelhança dos seus congéneres continentais: Grócio, Pufendorf, Wolf, Leibniz e outros, sendo que estes são os mais relevantes, (mas também Vattel, Burlamaqui, Barbeyrac, De Felici, Heinecius, Thomasius, etc.). (S)

A grande inflexão levada a cabo pelos jusnaturalistas foi desde logo epistémico-metodológica, ao rejeitarem os pressupostos deontológicos do neo-estoicismo e ao abordarem a natureza humana não no plano do dever-ser mas essencialmente no plano do ser. Por isso valorizaram uma abordagem naturalista e empírica dos comportamentos humanos e não tanto a partir de uma natureza abstracta, transcendental, fosse de que natureza fosse.

E com base nessa revolução epistémica levaram por diante uma reflexão da vida moral a partir dos seus elementos empírico-sensualistas recuperando o realismo materialista do pensamento moral de Epicuro, quiçá reequacionado modernamente em orientações neoepicuristas como é por exemplo o caso do Gassendismo, e ainda de alguns autores percursores do libertinismo hedonista que há-de culminar em pleno século XVIII.

Mas sobretudo em Hobbes há uma opção ontológica fundamental pelo nominalismo de Guilherme de Ocham e uma opção teológica pelo calvinismo. Sente-se que, porém, estas opções só contaminam formalmente o seu pensamento ético-jurídico, na medida em que se constata uma separação completa das várias instâncias. O pensamento jurídico-político de Hobbes é completamente laico, secularizado e profano.

Pelo seu calvinismo ele é contudo empurrado para uma abordagem em que ressurgem um pessimismo sem contemplações. O homem é um pecador, porque é constitutivamente mau e egoísta, um verdadeiro lobo para o seu semelhante. Dominado pelo egoísmo vê medrar em si todas as tendências pecaminosas geralmente associadas ao corpo e à carne como sejam a concupiscência, a cobiça e um verdadeiro culto do prazer. Estamos na presença de uma antropologia muito sombria que provavelmente Hobbes observou empiricamente e a partir de uma análise naturalista sem preconceitos ético-metafísicos, mas que seguramente o seu calvinismo religioso potenciou.

Pelo seu nominalismo Hobbes é levado a uma completa relativização dos valores éticos e das virtudes tradicionais: o bem e o mal, a justiça, a honra, a equidade tudo isso não são mais do que nomes designando essências abstractas. Por outro lado o nominalismo franciscano enfatiza o papel do indivíduo

a partir do modo como resolve a questão dos universais<sup>1495</sup>. Ao provocar uma erosão na organicidade assim como na lógica do bem comum e das realidades definidas a partir dos seus apêndices sociais, prepara-se o caminho para o individualismo moderno. A realidade é a realidade das coisas e pessoas singulares. A atomização da sociedade multiplica os seus focos de conflitualidade e por essa via faz nascer a ideia de contrato justamente como remédio para o carácter deletério das relações entre os indivíduos. O voluntarismo da Escolástica Franciscana complementa esta lógica ao preparar os indivíduos para a necessidade de obediência ao soberano, verdadeiro *lawgiver*, instituindo assim o desenvolvimento de uma lógica positivista que subjaz a todas as formas de voluntarismo ético-moral e jurídico, se bem que o arquétipo e o modelo homológico de fundo seja sempre o voluntarismo teológico.

Se antes a harmonia social resultava da múltipla pertença do indivíduos aos conjuntos em que se diluía a sua individualidade, esta pulverização das instituições corporativas, esta decomposição dos grupos nos seus átomos constituintes, coloca os indivíduos à mercê de todos os perigos, sendo que os perigos surgem precisamente a partir dos indivíduos, isto é da sua maldade essencial, do seu egoísmo, do carácter concupiscente da sua vontade desordenada. É isto que assinala o regresso ao estado de natureza, que começa, desde logo, pelos próprios indivíduos, uma vez destruídas as instituições sociais que funcionavam como almofada de choque, já que nelas se respirava a ideia de uma harmonia intrínseca onde as pulsões eram como que domesticadas. Assim nominalismo, antropologia sombria e pessimista e finalmente dispositivo voluntarista e positivista são os ingredientes de um *puzzle*, donde emerge a filosofia social e política de Hobbes.

Mas dei apenas um passo atrás, interessa agora descer até aos fundamentos primários, a partir dos quais o pensamento secularizado e profano se ergue como um edifício totalmente autónomo.

Antes de tudo importa saber que Hobbes inverte a equação tradicional da relação entre a moral e a questão do bem e do mal, operando uma verdadeira revolução copernicana neste domínio. Em vez de uma preliminar definição do que é bom e do que é mau, para depois estabelecer como valor moral a opção pelo bem ou pelo mal, sendo a primeira moralmente justa e louvável e a segunda injusta e recriminável, Hobbes considera que primeiro que tudo há o desejo e aquilo que se deseja e aquilo de que se sente aversão. E a definição do bem e do mal vem em função deste tipo de comportamento volitivo. É bom aquilo que se deseja e é mau aquilo que se evita<sup>1496</sup>.

E para que não haja dúvidas, interessa acentuar que as noções são ainda relativas no que diz respeito aos próprios agentes, isto apesar de que o quadro traçado relativamente à problemática do bem e

---

<sup>1495</sup> A articulação expressa entre a questão dos universais e a pré-figuração do individualismo moderno está bem desenhada em Hespanha 1997.

<sup>1496</sup> “But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth Good: And the object of his Hate, and Aversion, Evil; And of his Contempt, Vile and Inconsiderable”, cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI, §7], in Flathman 1997: 32.

do mal já era de per si absolutamente relativista. Mas ao mudarem os agentes muda aquilo que se pode considerar bom ou mau, uma vez que mudam os desejos. A acentuação desta orientação idiossincrática visa ao mesmo tempo enfatizar o carácter único do indivíduo, esvaziando assim, acintosamente, a possibilidade de uma natureza humana comum o que remeteria para a velha metafísica das essências estáveis, eternas e imutáveis<sup>1497</sup>.

Em resumo os homens procuram o que os remunera e evitam aquilo que lhes é desagradável, porque aquilo de que sentem desejo é o que lhes agrada e aquilo de que sentem aversão é o que lhes provoca desgosto ou mesmo medo. Entretanto há que ter a consciência de que os homens na sua finitude não alcançam até ao infinito tudo o que lhes poderá (ia) trazer satisfação assim como aquilo que lhes poderá (ia) trazer desconforto e desgosto. Mas mesmo cientes disso os homens não abdicam do facto de que estão sempre em processo de cálculo, raciocínio, análise o mais exaustiva possível para se enganarem o mínimo possível. Os homens estão sempre em estado de deliberação continuada sendo que ao deliberarem põem termo a um processo intermédio e iniciam imediatamente outro. As sucessivas deliberações são acompanhadas de longas cadeias de consequências das quais não se pode vislumbrar o fim mas que alimentam o processo deliberativo. Portanto as deliberações não são nunca orientadas por bens absolutos mas apenas para o que no quadro raciocinante e no esforço de previsão aparece como sendo o melhor bem possível dentro das circunstâncias. São assim apenas bens aparentes<sup>1498</sup>.

Volto a insistir: o bem absoluto não existe, até pela própria definição e natureza do bem. Cair na tentação duma concepção do bem absoluto seria cair na tentação das essências. Ora o método de Hobbes é um método empírico justamente porque a realidade não lhe oferece ancoradouros estáveis. A empiricidade e a relatividade em Hobbes são irmãos siameses, inseparáveis portanto e congenitamente inseparáveis. É a natureza flutuante do desejo, é a mobilidade do bem, é a imprevisibilidade da equação onde desejo, bem e cálculo raciocinante e deliberativo se movimentam que enquadram o método epistémico empirista e vice-versa. Portanto, em resumo, os homens estão sempre dentro de um processo, dentro de um movimento de desejo e aversão. Neste plano muito particular, o pensamento de Hobbes inflecte do hedonismo moderado do epicurismo, do seu sentido do prazer catastemático, para uma noção cinética do prazer que pressupõe um movimento e uma insatisfação permanente. Por sinal eu preferiria considerar uma satisfação sempre adiada e não uma insatisfação permanente. Penso que faz mais justiça ao tipo de hedonismo cinético implícito na posição expressa por Hobbes. Ainda assim não tenho dúvidas em afirmar que a posição de Hobbes se aproxima muito do hedonismo cirenaico por um lado e também

---

<sup>1497</sup> “For these words of Good, Evill, and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: There being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves”, cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI, §7], in Flathman 1997: 32.

<sup>1498</sup> Segui, no essencial, Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI], in Flathman 1997: 37.

do vitalismo desenvolvido por figuras como Trasímaco, Cálicles e Górgias emblemáticas do relativismo ético nos diálogos platónicos.

O cálculo sem fim à vista, a impossibilidade prática da previsão das consequências, transforma a felicidade em Hobbes num processo interminável de procura de bens aparentes, onde jamais se poderá lograr tranquilidade<sup>1499</sup>, satisfação e sobretudo a ideia pacificadora de um sumo bem e de um fim último. A felicidade nesta vida consiste:

“not in the repose of a mind satisfied. For there is no such Finis Ultimus, (utmost ayme,) nor Summum Bonnum, (greatest good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at the end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continual progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, That the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire”<sup>1500</sup>.

E a verdade é que no seu caminho o homem encontra os outros homens disputando desde logo os meios através dos quais as satisfações se alcançam e tudo isto ampliado pela consciência racional prática de que os poderes de que se dispõe para alcançar os bens que se procuram precisam de ser mantidos, uma vez que o processo é infinito sendo que outros poderes se afiguram necessários até para garantir a manutenção dos poderes já existentes e que a experiência mostrou terem sido absolutamente necessários para os objectivos que entretanto se alcançaram. Daí que Hobbes afirme que: “in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetual and restlesse desire of power after power, that ceaseth onely in Death”<sup>1501</sup>.

Percebe-se que este dispositivo nos conduza justamente às antípodas de uma tradição do intelectualismo e da tradição clássica, ou seja a da promoção da *ubris*. Tudo aquilo que é violentamente apostrofado nas tradições platónica, estóica, cristã mas até na tradição epicurista, ou seja as honras, as glórias, o poder, o dinheiro, etc. tudo agora cabe perfeitamente no dispositivo hedonista da felicidade em Hobbes. E cabe bem, diga-se em abono do autor, porque na sua análise prescindir delas só poderia resultar de uma ascese que apareceria aqui como um borrão sem nexos na sua linha de orientação vitalista e expansiva.

Mas, e isso não deixa de ser curioso, é justamente aquilo que promove as diferenças entre os homens, ou seja as honras de que se rodeiam, os poderes que conseguem, as desigualdades que se geram nesse processo de diferenciação resultante da perseguição dos seus desejos que depois se tornam poderosos factores de dissensão. Porque, de facto, são a glória e o poder que estimulam a rivalidade e a desconfiança mútua. E é tudo isto que finalmente faz de cada homem um inimigo dos outros homens e é

---

<sup>1499</sup> “For there is no such thing as perpetuall tranquility of mind, while we live here; because life itself is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense”, cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI, § 58], in Flathman 1997: 37.

<sup>1500</sup> Thomas Hobbes [*Leviathan*, XXI, § 2], in Flathman 1997: 55.

<sup>1501</sup> Thomas Hobbes [*Leviathan*, XXI, § 2], in Flathman 1997: 55.

também por tudo isso que pela concretização dessa lógica os homens se tornam inimigos de todos os homens, pois todos conflituam na prossecução dos seus objectivos de poder e afirmação. Perante um tal perigo Hobbes percebeu que era necessário um poder que não contemplasse a possibilidade de resistência. A um poder assim é justo e legítimo chamar de poder irresistível. E há uma clara homologia, como já havia em Santo Agostinho e em Lutero, por exemplo, entre a natureza dos dois poderes, o temporal e o transcendente. O poder irresistível de Deus e das suas leis serve apenas de modelo ao poder irresistível do soberano e das sua leis<sup>1502</sup>.

Sabe-se, todavia, que até em Hobbes este tipo de promoção não é afinal puramente cirenaico ou retórico, mas é antes uma implicação de uma filosofia conservadora. O que mobiliza Hobbes é o medo, é o medo da morte violenta, o que mobiliza positivamente Hobbes é a preservação de si. E finalmente a consciência prática de que com base na suas convicções primárias a única saída para a salvaguarda da sociedade humana é justamente o pacto com todas as obrigações que daí resultam. E assim regressa-se de novo ao telhado do edifício.

O voluntarismo em Hobbes faz corpo com a sua teoria do bem e do mal mas essencialmente através da articulação que aí se estabelece como o medo. A abordagem empírico-sensista leva ao sentimento de aversão por tudo aquilo que desagrade, seja dor ou outra contrariedade qualquer. No voluntarismo teológico os homens receiam o poder de Deus e são levados a obedecer às sua leis porque temem os castigos eternos. Mas depois o processo jurídico inverte-se e esse é o segredo de Hobbes e a sua originalidade. É essa inversão que torna difícil a crítica que, contudo, é fácil de aplicar aos outros esquemas voluntaristas e positivistas. E inverte-se como? Porque o que leva a obedecer ao soberano — para lá do facto de que as leis positivas estabelecidas por ele, isto é pelo seu poder, pelo seu império, à imagem das leis divinas contêm a possibilidade de castigos e penas — é essencialmente resultante do facto de que atentar contra o soberano, seja ele unipessoal ou uma assembleia, é atentar contra o pacto e atentar contra o pacto, é atentar contra si mesmo, porque essa imprudência coloca os homens de novo na senda do estado de natureza, o que significa no caminho da guerra de todos contra todos e portanto no caminho do imenso perigo que isso representa ou seja a morte violenta. É este o medo por excelência. Então o medo não é tanto decalcado do medo teológico como é o caso por exemplo em Locke, mas da falência das instituições construídas artificialmente pela vontade racional dos homens.

O esquema é laico. E ainda que Hobbes saliente o facto, com importância para a sua propedêutica moral, de que não existe bem moral ou mal moral à margem de leis constituídas, na linha do mais estrito positivismo jurídico, ou seja de que “there are no authentical doctrines concerning right and wrong, good

---

<sup>1502</sup> Que fique muito claro e de uma vez por todas. O dispositivo das remunerações e das penas é inseparável da propedêutica sensualista do prazer e da dor, e ambos são inseparáveis, na modernidade, de posições voluntaristas no plano teológico e positivistas no plano jurídico.

and evil, besides the constituted laws in each realm and government”<sup>1503</sup>, isso não significa que fique amarrado a um esquema demasiado comprometido com o voluntarismo teológico porque ele separa com clareza as três instâncias jurídicas, a lei divina, a lei natural e a lei civil. Mas em boa verdade só a última lhe interessa verdadeiramente. Primeiro considera que a lei divina e a lei natural são a mesma lei e em segundo lugar, e que é de uma importância capital, que Deus só ordena o que a razão mostra ser obrigatório para a nossa preservação. Aqui reside o essencial da diferença entre o voluntarismo e positivismo hobbesiano e os voluntarismos e positivismos radicais, porque radicalmente ancorados no império divino, até ao limite da completa arbitrariedade e da pura irracionalidade. Em resumo Hobbes não segue Ockham até às últimas consequências do seu pensamento.

Em última instância Deus é descartável e supérfluo no sistema jurídico e político engendrado por Hobbes. A lei civil resulta do pacto e este de um longo processo intelectual calculista e interessado. É uma construção do homem até porque só o homem está em jogo nesta questão. É por isso que Hobbes nunca é externalista, porque a fonte da obrigação está na lei e a lei é uma consequência do pacto. Pacto, lei, perda de direitos e contração de obrigações são uma e a mesma coisa. E é por isso também que o voluntarismo teológico hobbesiano não faz mocha no seu sistema laico e secularizado, porque ele é apenas um modelo e não homólogo do dispositivo positivista, sendo que o soberano no seu sistema é pela natureza da origem do pacto, não o mero tirano porque *lawgiver*, mas o protector da sociedade que impede que ela recue para o estado de natureza. É essencialmente por isso que se lhe deve obedecer, embora, à maneira do voluntarismo positivista mais estrito, o soberano e a lei, de que é depositário, ganhem eficácia também pelos castigos que o soberano pode decretar em consonância com o seu império. Aí sim a homologia funciona, o soberano pode possuir um poder irresistível. Mas a homologia nunca é completa a partir do momento em que o medo maior não reside nos castigos infligidos pela lei e pelo soberano, mas justamente na possibilidade de que essa lei ou esse soberano possam deixar de exercer o seu poder pacificador. Nos sistemas em que se exorbitavam os prestígios dos *rewards and punishments* acontecia que se exorbitava também uma identificação do mal com o sofrimento e do bem com o prazer, para que a ameaça funcionasse em pleno. Hobbes não explora muito essa lógica. Como já se viu associa o bem e o mal àquilo de que sentimos desejo ou aversão. Isso faz toda a diferença.

O fundamento último do medo como aliás já mostrei radica essencialmente no perigo do regresso ao estado de natureza. É isso mesmo que consubstancia a radical inevitabilidade do pacto, assim como o seu carácter plenamente construído e artificial.

Muito mais poderia ser dito acerca do voluntarismo hobbesiano, mas o essencial está dito sobretudo através da salvaguarda de que o voluntarismo em Hobbes nunca tem a força suficiente para empurrar Hobbes para o beco sem saída do externalismo, uma vez que aí a autonomia cede à

---

<sup>1503</sup> Thomas Hobbes [*De homine and de cive*], in Gert 1991: 98.

heteronomia. Em Hobbes é o contrato que é o *lawgiver*, ou o seu fundamento. Não há qualquer confusão entre Deus e a sociedade civil. Aliás Deus torna-se supérfluo no esquema de Hobbes.

É essencialmente este facto que confere ao pensamento de Hobbes o seu humanismo radical. Mas convém não esquecer que esta superfluidade é deduzida pelos leitores e consagra uma espécie de má-fé. Se se interpretar Hobbes pela positividade da palavra escrita, Hobbes é um externalista e nesse caso o seu humanismo resulta muito mitigado. Simplesmente se eu entender, como entendo, que Deus está como entidade supérflua no seu esquema ético-jurídico, então também o seu voluntarismo teológico e o seu positivismo jurídico, são *para inglês ver*, neste caso literalmente. É este facto que faz da obra de Hobbes uma questão complexa. Mas se se tiver em conta a reacção brutal à sua obra que chega sobretudo da parte da Igreja, é-se levado a concluir que, de facto, o seu esquema é materialista e ateu, e a tese da superfluidade faz todo o sentido. Nessa altura confirmo: o seu humanismo é radical. E é essa também a minha interpretação dos factos. Ora neste enquadramento a reflexão hobbesiana conduz ao sentido da autonomia à margem de qualquer consideração de tipo intuicionista. E por outro lado a sua propedêutica sobre o problema do bem e do mal, assim como do prazer e da dor não estariam ao serviço do universo ameaçador das remunerações e das penas, constituindo pelo contrário uma análise puramente realista, sensista e materialista. É neste ponto que reside a sua total originalidade.

De qualquer modo não nos podemos esquecer que esta interpretação implica tomar a obra de Hobbes não à letra mas a partir do pressuposto da má fé. Se estendêssemos o mesmo pressuposto a Locke o resultado seria praticamente o mesmo. Embora, em boa verdade, eu pense que esta extensão não seja possível para o caso de Locke.

### V. 5. 5. Locke.

A primeira sensação que se tem quando se passa pela primeira vez pelo pensamento de Locke e, em particular, no que diz respeito às questões jurídicas, através dos *Questions Concerning the Laws of Nature*, é a de que sobrevivem ainda muitos elementos tomistas na sua obra. São geralmente atribuídos à importância que Hooker<sup>1504</sup> desempenhou na formação jurídico-política do grande empirista inglês. Mas quando se passa uma segunda vez pelos textos a sensação altera-se e aproxima-se daquilo que Haakonssen disse magistralmente: “Locke originally thought of natural law in traditional voluntarist-cum-realist terms”<sup>1505</sup>. E é a fusão entre realismo e voluntarismo que pode provocar alguma perplexidade. Mas o realismo neste caso significa paradoxalmente artificialidade. Haakonssen toca o cerne do pensamento jurídico lockeano quando diz: “like Pufendorf, Locke argues, as part of his criticism of innate ideas, that moral phenomena are created by moral agents and imposed upon nature, which, in abstraction from such activity, is value-neutral”<sup>1506</sup>.

Mas a verdade é que não é este o núcleo duro do pensamento de Locke. Ver-se-á mais à frente onde se situa o nó residual que compromete muito mais Locke com o nominalismo do que com o realismo. Darwall está já mais perto da verdade quando diz que Locke se situa no meio termo (Tal como Culverwell e Suarez) entre os (*realist natural lawyers*) teóricos realistas do direito natural que consideram que a lei natural moral existe e obriga intrinsecamente e os voluntaristas radicais que consideram que a obrigação depende inteiramente da vontade arbitrária de Deus<sup>1507</sup>. Pessoalmente partilho esta ideia conquanto reconheça que Locke é muito convincentemente voluntarista quando o é e menos convincente quando cede ao realismo moral e jurídico.

---

<sup>1504</sup> “The most famous and most influential of all modern natural right teachers was John Locke. (...) His authority seems to be Richard Hooker, (...) Now Hooker's conception of natural right is the Thomistic conception, in its turn, goes back to the Church Fathers, who, in their turn, were pupils of the Stoics, of the pupils of pupils of Socrates. we are then apparently confronted with an unbroken tradition of perfect respectability that stretches from Socrates to Locke. But the moment we take the trouble to confront Locke's teaching as a whole with Hooker's teaching as a whole, we become aware that, in spite of a certain agreement between Locke and Hooker, Locke's conception of natural right is fundamentally different from Hooker's”, in Strauss 1965: 165. De facto parece um paradoxo, mas não é. A corrente contínua que vai desde Socrates até Locke quebrou-se afinal. De facto já se tinha começado a quebrar com Hobbes, na opinião do autor, mas em minha opinião o começo deve atribuir-se a Grócio e até por maioria de razão. Mas é justo reconhecer que a ruptura com a tradição metafísica realista e intelectualista é muito maior com Hobbes do que com Grócio. Também não é menos verdade que a ligação estrutural entre o empirismo e o protestantismo, sobretudo influenciado pelo nominalismo, gerou muitas vezes uma consequência voluntarista que no plano jurídico se traduziu pela assunção de posições positivistas que empobrecem não só o próprio domínio jurídico, com a reflexão ético-moral que lhe anda associada, mas sobretudo porque tanto o voluntarismo quanto o positivismo reduzem a margem de manobra para o homem, sem a qual não se pode falar completamente em secularização e em autonomia. Enquanto existir a mínima persistência heterónoma no quadro de uma reflexão tanto moral quanto social e política, é ainda alguma coisa da velha armadura fundacionista teológico-Metafísica que se mantém, ainda que com outros alicerces ideológicos, não necessariamente melhores que os anteriores. O triunfo completo da secularização e da autonomia pressupõe a separação radical do domínio teológico, e portanto a superação completa de todos os elementos extrínsecos transcendentais ou transcendentais.

<sup>1505</sup> Haakonssen 1996: 51.

<sup>1506</sup> Haakonssen 1996: 52.

<sup>1507</sup> Darwall 1995: 24.



A convicção que resulta da leitura de Locke é a mesma que Haakonssen exprime, quer dizer, a convicção de que o seu realismo é superficial e tem mais a ver com uma linguagem aprendida com Hooker e da qual Locke não teria tido a capacidade suficiente para se desfazer. Mas o que me parece mais importante é que Locke permite a sobrevivência de dois dispositivos completamente distintos. Eles seriam contraditórios se estivessem juntos, mas uma vez separados podem aceitar-se como momentos distintos da análise social ou mesmo como correspondendo a *timings* diferenciados. Neste plano a obra de Locke apresenta muitos pontos de proximidade estratégica com a obra de Pufendorf, que aliás reiteradamente elogiou, ou seja, a coabitação de posições voluntaristas com uma ideia de fundo racional e científica para a compreensão do fenómeno jurídico-político.

Por outro lado ainda a dívida de Locke relativamente a Hobbes, é explícita, tal como viu Leo Strauss<sup>1508</sup>. O empiro-naturalismo de Locke é da mesma família epistémica que o empiro-naturalismo hobbesiano, sendo que a posição de Hobbes é sempre menos ambígua e a separação entre o seu voluntarismo meramente teológico e a racionalidade da sua construção política é absolutamente nítida e evidente. Em Hobbes sente-se sempre que o voluntarismo teológico é coisa para Igreja ver e em boa verdade não tem nada a ver com o seu sistema de pensamento, racional, empírico e claramente laico e secularizado. São duas instâncias que quase não se tocam. Em Locke não é bem assim e o seu hiperaugustinismo, denunciado por Taylor, por Schneewind, por Haakonssen e por muitos outros, não deixa margem para dúvidas e contaminou explicitamente o seu pensamento ético-jurídico<sup>1509</sup>.

Eu, por mim, considero Locke um voluntarista e por via disso, quer dizer da posição extrínseca que toma relativamente ao fundamento da obrigação, um externalista. Desde o fundamento moral relativamente ao bem e ao mal que é definido a partir da questão do prazer e da dor até à ameaça consequente de *rewards and punishments* que se percebe que se realiza em Locke o clássico enlace entre o empirismo (sensista), o puritanismo (agostiniano) e o voluntarismo (positivista) e é claro que este dispositivo não contempla a autonomia humanista como objectivo central, nem podia contemplar, seja feita justiça<sup>1510</sup>.

Mas o que perturba a tranquilidade do paradigma é que Locke, à semelhança de Hobbes, logra uma inesperada margem de manobra para a intervenção autónoma dos homens. E consegue mesmo numa

---

<sup>1508</sup>“The period between Hooker and Locke had witnessed the emergence of modern natural science, of nonteleological natural science, and therewith the destruction of the basis of traditional natural right. The man who was the first to draw the consequences for natural right from this momentous change was Thomas Hobbes”, in Strauss 1965: 165. E que influenciou, muito em particular, Locke, acrescentou Strauss.

<sup>1509</sup> “The Lockean (orthodox christianity) has Puritan roots, which means its background is in a hyper-Augustinian theology”. Exprime-se no homem uma espécie de “naturalistic transposition of the doctrine of original sin”. Mas muito mais importante é o facto de que “he shares with the Puritans theological voluntarism. God’s law is what he decides it is, and God’s law determines the good”, in Taylor 1989: 248.

<sup>1510</sup>Só em pensamentos menores, como é o caso do pensamento da maior parte dos autores portugueses do século XVIII, é que é possível encontrar combinados elementos ideológicos que são completamente contraditórios entre si e portanto incompatíveis.

área tão sensível quanto a área ético-moral e ético-jurídica a assunção de uma posição internalista e autónoma. É como se o autor separasse radicalmente as duas esferas: a da fundamentação, que é externalista e mesmo transcendente e a da gestão dos recursos a partir de uma base pré-estabelecida. E essa é orientada pela razão, pelo poder da suspensão do juízo e da acção e pressupõe uma *practical reasoning agency*, no interior da qual todas as motivações, todos os cálculos e todos os processos são de natureza racional, prática e prudencial e em momento nenhum têm em conta senão aquilo que é o melhor para o agente na urdidura do seu bem e da sua felicidade. É como se o agente tomasse o freio nos dentes e a partir de um determinado momento não tivesse contas a dar a não ser a si mesmo. Então estaríamos na presença de um processo puramente secular e autónomo<sup>1511</sup>. Darwall considera justamente por causa disso Locke um autonomista internalista de autodeterminação na linha de um neoplatónico como Cudworth<sup>1512</sup>. Darwall abstrai-se do externalismo de fundo e do externalismo ao nível da obrigação para valorizar essencialmente o plano da motivação e ainda mais o plano da decisão racional prática.

O ponto de partida no pensamento de Locke é tal como em Hobbes a problemática do bem e do mal por um lado, do prazer e da dor por outro lado. Mas o que estabelece o nexo entre as duas instâncias são dois conceitos absolutamente nucleares: *happiness* e *uneasiness*. (felicidade e desconforto ou insatisfação).

---

<sup>1511</sup> Como se irá ver esta autonomia é mais aparente do que real. Pode quando muito falar-se de uma semi-autonomia e mesmo essa na perspectiva de que ocorre homologicamente, quer dizer num mundo duplicado. Por um lado os homens exercem autonomamente a capacidade de reflectir sobre aquilo que lhes interessa, mas isso ocorre no seio de uma crença mais abrangente, de que estamos sob as leis de Deus e de que lhes devemos obediência. Porque em última análise a lei de Deus é “the only touchstone of moral rectitude”, in Locke 1995: 280 [1690]. Ou como Locke disse logo na introdução: “Hence naturally flows the great variety of opinions concerning moral rules which are to be found amongst men, according to the different sorts of happiness they have a prospect of, or propose to themselves; which could not be if practical principles were innate, and imprinted in our minds immediately by the hand of God. I grant the existence of God is so many ways manifest, and the obedience we owe him so congruous to the light of reason, that a great part of mankind give testimony to the law of nature; but yet I think it must be allowed that several moral rules may receive from mankind a very general approbation, without either knowing or admitting the true ground of morality; which can only be the will and law of a God, who sees men in the dark, has in his hand rewards and punishments, and power enough to call to account the proudest offender”, in Locke 1995: 29 [1690].

<sup>1512</sup> Mesmo assim Darwall cuida-se de não exorbitar na terminologia, uma vez que guarda para autores como Shaftesbury, por exemplo, a dimensão da auto-regulação e do autogoverno. Ora só há autonomia completa se o agente tiver dentro de si não apenas os instrumentos para se autodeterminar em função de premissas e pressupostos que já o enformam, mas se, muito mais radicalmente, for ele o depositário de todos os instrumentos de ponderação e decisão. Para Locke a moralidade obriga-nos porque é prescrita com autoridade, a partir de um ser superior, exterior ao eu. (...) Mas muito mais claramente que em Locke ou Cudworth, autores como, Shaftesbury conceberam a autodeterminação como auto-regulação e autogoverno. E Shaftesbury limita-se a inaugurar uma tradição que culminará no intuicionismo moral da razão ou do senso que já analisámos detalhadamente. (...) Em Shaftesbury o governo moral é autogoverno. A autoridade existe mas permanece no interior do agente. Assim ele interioriza a normatividade ao interiorizar a autoridade. Fundamental: Só se o agente observa as suas melhores autoprescrições como sendo autoritárias e obrigatórias, e actua de acordo com elas, a actividade autodeterminada é possível. Autodeterminação, para se conformar com as exigências da autonomia, requer autogoverno. E este requer que o agente seja predominantemente movido, e a sua conduta determinada, por uma concepção normativa que ele aceita. Pode-se chamar a isto uma *normativa teoria da vontade*, cf. Darwall 1995: 205, 206.

É neste ponto que Shaftesbury mais se aproxima de Kant uma vez que esta vontade racional de Shaftesbury permite defender a ideia já kantiana de que a moralidade obriga porque uma vontade racional livre age debaixo de uma ideia de lei que no entanto o agente ele próprio produziu. Ele é lei para si mesmo. Tudo o que tenho tentado dizer no sentido de que se perceba a minha ideia de autonomia está muito bem resumida nesta última proposição: No quadro da autonomia o agente produz a lei e depois torna-se a lei para si mesmo, porque se submete à lei que ele próprio produziu. Por isso venho considerando o pacto como o instrumento social que exprime na realidade a natureza teórica da autonomia.

Antes de passar para o ponto que articula os vários planos do problema interessa deixar já bem claro que a posição de Locke é epicurista no plano da fundamentação do problema do bem e do mal e sensista no plano gnoseológico em convergência, de resto, com o seu epicurismo de base. Quer isto dizer que os homens recebem através da sensação, e só da reflexão depois, as ideias de prazer e de dor, que são estas ideias que determinam as ideias de bem e de mal, o que significa, desde logo que o homem não as possui nem possui nenhum órgão intelectual ou sensível capaz de as criar ou produzir ou captar directamente a partir de essências à margem da experiência sensitiva em contacto com o mundo: “Things then are good or evil only in reference to pleasure and pain. That we call ‘good’, which is apt to cause or increase pleasure, or diminish pain, in us; or else to procure or preserve us the possession of any other good, or absence of any evil. And, on the contrary, we name that ‘evil’, which is apt to produce or increase any pain, or diminish any pleasure, in us; or else to procure us any evil, or deprive us of any good”<sup>1513</sup>.

A posição não difere muito da posição de Hobbes. Em boa verdade não difere nada se se tiver em conta que imediatamente a seguir Locke tratará de dizer que as paixões que são movidas pelo bem e pelo mal, são de facto movidas pelo prazer e pela dor. Se se identificarem as paixões em Locke com o desejo em Hobbes, chega-se à conclusão que a fórmula é a mesma, isto é o homem chama bem àquilo que deseja e chama mal àquilo de que sente aversão, porque é óbvio que deseja o bem e sente aversão pelo mal, mas sempre em última instância porque identifica o bem com o prazer e o mal com a dor. E de resto, no amplo campo das paixões inventariado por Locke, logo se percebe que é o desejo que é responsável pela *uneasiness*, quer dizer pelo sentimento de insatisfação e desconforto. Ora é a insatisfação do desejo que determina a vontade, sendo que é o bem, o maior bem, que determina justamente essa insatisfação.

Portanto e por ordem: É a existência de qualquer coisa como o maior bem que estimula um sentimento de insatisfação e desejo<sup>1514</sup>, este sentimento mobiliza a vontade e a vontade põe em marcha os mecanismos tendentes à obtenção desse maior bem. Só então entra a razão, prática e auxiliar, para procurar os melhores caminhos e evitar os maus. Ora só falta designar esse *greatest good* pelo seu termo adequado, felicidade<sup>1515</sup>.

Vamos assim começar pela felicidade uma vez que é a sede de felicidade que estimula a autoconsciência da insatisfação:

---

<sup>1513</sup> Locke 1995: 160 [1690].

<sup>1514</sup> O princípio remoto da insatisfação é, ele próprio, agostiniano. Para Santo Agostinho foi Deus que colocou no coração dos homens este desejo infinito e insaciável, motivo e razão para a procura e para o aperfeiçoamento moral e religioso. A insatisfação estimula a procura de todos os meios legítimos para a satisfação. Na perspectiva agostiniana a insatisfação provoca um vazio ontológico que exige um aprofundamento ontológico e uma expansão do ser que assim realiza a vocação metafísica da existência.

<sup>1515</sup> “By «reason», however, I do not think we should understand here that faculty of the intellect, (...) but some definite practical principles from which flow the sources of all virtues (...) What is rightly deduced from these principles is properly said to conform to right reason”, cf. John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 99.

“All desire Happiness. — If it be farther asked, what it is moves desire? I answer, Happiness, and that alone. «Happiness» and «misery» are the names of two extremes, the utmost bounds whereof we know not: it is what «eye hath not seen, ear hath not heard, nor hath it entered into the heart of man to conceive». But of some degrees of both we have very lively impressions, made by several instances of delight and joy on the one side, and torment and sorrow on the other; which, for shortness’sake, I shall comprehend under the names of «pleasure» and «pain», (...) Happiness, what. — (...) for no other reason but for its aptness to produce pleasure and pain in us, wherein consists our happiness and misery”<sup>1516</sup>.

Até aqui Locke não acrescenta nada de muito especial àquilo que foram ao longo da *História das Ideias* as posições hedonistas, subordinadas à pervivência de uma equação que articula, prazer, dor, e felicidade. Salvo, talvez o conceito de *uneasiness*, mas só pela designação, uma vez que no próprio epicurismo a equação que já considere, mas que reitero: κενωσις (*kenosis*, depleção, esvaziamento) - ἔνδεια (*endeia*, falta, necessidade), ἐπιθυμία (*epithymia*, desejo) e ἀναπληροσις (*anaplerosis*, enchimento, satisfação), contém o momento da *uneasiness* na figura semântica da ἔνδεια (*endeia*). Já me referi por mais de uma vez a esta problemática no sentido de que esta equação é muito mais cirenaica do que epicurista. É que o objectivo epicurista consiste ou consistiu sempre em pôr termo a este processo infernal. Segundo esse objectivo, no epicurismo foi sempre ou é sempre proposto como termo final da equação, não um elemento conjuntural e provisório, mas se possível definitivo, e que é a katastematike (χαταστηματοική), ou seja a serenidade de um estado estável donde se ausenta toda a perturbação. Este estado estável deve ser portanto dominado pela tranquilidade, o que só pode ocorrer no quadro de um prazer estático (permanente), onde pelo equilíbrio e pela ausência de esvaziamento se interrompe o ciclo infernal e sempre repetido. É por isso que o conceito de ataraxia (ἀταραξία) é determinante e decisivo. Só em estado de ausência de perturbação e em plena tranquilidade pode o sábio encontrar a felicidade. O que eu quero dizer é que esta equação é cirenaica e se ocorre no epicurismo, só ocorre porque alguma coisa falhou, uma vez que o sábio epicurista jamais abandona o estado de tranquilidade e de ataraxia para correr atrás de prazeres condenados ao malogro. O malogro é justamente esta insatisfação, acompanhada infinitamente das etapas subsequentes numa lógica infernal sem fim. O processo pode ser travado tanto na lógica epicurista como na lógica estóica pela introdução do elemento da apatia nos estóicos e da ataraxia

---

<sup>1516</sup> Que esta é uma posição inabalável de Locke prova-o o número de vezes em que na sua obra o afirma categoricamente. Devo trazer aqui um texto (um fragmento) intitulado “Thus I think”, citado por Lord William King, na obra “Life of Locke”, segundo vol., p. 120, em que se atribuem a Locke as seguintes palavras: “It’s a man proper business to seek happiness and avoid misery”. E onde a procura da felicidade aparece reforçada com o sentido de que esse objectivo é a condição própria do homem. Mantém-se aqui muito do entendimento clássico sobre o assunto mas também medieval, ainda que o conceito possa estar travestido de beatitude. Desde Aristóteles até S. Tomás de Aquino passando pelo Santo Agostinho dos tempos de Cassiciaco, que a felicidade é entendida como a finalidade por excelência do homem. Esse teleologismo está em Locke, pelo menos neste fragmento.

nos epicuristas e a atitude de espírito que funciona como conceito nuclear e motor destes processos é a *eutimia* (*euthymia*, εὐθυμία)<sup>1517</sup>.

Pela leitura que faço, no plano do seu hedonismo, depreende-se que Locke é mais cirenaico que epicurista embora tudo leve a crer ele tenha entrado em contacto em França com o universo ideológico do círculo neo-epicurista. Mas também se sabe que até em França a lógica neo-epicurista conduziu não a um epicurismo suave à imagem e semelhança do modo de vida do *sábio do jardim*, mas em alguns casos à perspectiva de um libertinismo deletério.

Ora a novidade está na combinação de dois elementos distintos da cultura antiga. Locke revisita ao mesmo tempo o hedonismo antigo com um vago sabor epicurista e ao mesmo tempo o cepticismo, uma vez que propõe uma espécie de *epoché*, com a particularidade de que esta *epoché* seja essencialmente prática e portanto mais ligada à vida moral que à vida epistémica, e por isso também mais da ordem da razão prática e não da razão teórica. Mas seja como for a figura da suspensão terá sempre um *sabor* realacionado com o pirronismo. E é esta a meu ver a grande originalidade de Locke, aquela que lhe permite uma certa distanciação relativamente ao voluntarismo da sua base moral e ético-jurídica. Só um *sabor* porque agora a suspensão do desejo, do juízo e da acção está amplamente subordinada à convicção intelectual de que a procura de felicidade exige esta espécie de jurisprudência.

De facto a expressão da jurisprudência não é inocente, porque eu quero com ela reaproximar-me outra vez de Epicuro, agora sim com convicção. É que também em Epicuro estava subentendido este papel prudencial da razão, e este poder de suspensão outra coisa não é do que um poder prudencial. Em Epicuro ele estava atribuído à *phronesis*, virtude cardeal e iluminante do caminho a seguir, que nas *Máximas vaticanas*, o Sábio convoca apropriadamente: “La fortune a peu de prise sur le sage, car, les choses les plus grandes et les plus importantes, la raison calculante les a réglées, et, pendant toute la durée de la vie, les règle et les règlera”<sup>1518</sup>. E na *Carta a Meneceu* não se coíbe de identificar como o maior bem, sobretudo quanto ao facto de que o agente deve escolher acertadamente sobre os caminhos a seguir em ordem a encontrar o caminho para a felicidade, ou seja o caminho para a vida boa : “Quand donc nous dison que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus (...) mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grade s’empare des âmes. (...) Le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence (φρόνησις)”<sup>1519</sup>.

---

1517 “Euthymia suggests Democrito, allows man the opportunity to be content and unruffled in the face of misfortune. It provides «imperturbable wisdom», to face life's adversities and suffer as little as possible from the disturbances which threaten the equanimity of other men”, in Hibler 1984: 27.

1518 Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 237.

1519 Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 224. Τοῦτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. A prudência é o princípio e o grande bem de todas as coisas

A convicção que tenho do contacto de Locke com o pensamento epicurista e o facto de, desde a ética a Eudemo de Aristóteles, a *phronesis* ter evoluído no sentido de uma sabedoria com maior acuidade prática, no sentido portanto de uma prudência, tudo isso me leva a pensar que é num sentido puramente prudencial que a fórmula da suspensão deve ser entendida e não na perspectiva de uma tranquilidade teórica. A suspensão é assim mais suspensão do desejo e da acção e menos suspensão do juízo.

Mas anote-se então, em concreto, que direcção tomou a prudência em Locke, já que é de prudência que se está a falar:

“The Power to suspend the Prosecution of any Desire makes way for Consideration. There being in us a great many uneasinesses, always soliciting and ready to determine the will, it is natural, as I have said, that the greatest and most pressing should determine the will to the next action; and so it does for the most part, but not always. For, the mind having in most cases, as is evident in experience, a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has; and from the not using of it right comes all that variety of mistakes, errors, and faults which we run into in the conduct of our lives, and our endeavours after happiness, whilst we precipitate the determination of our wills, and engage too soon, before due examination. To prevent this, we have a power to suspend the prosecution of this or that desire, as everyone daily may experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that which is (as I think improperly) called free-will. For, during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due examination, we have judged, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and it is not a fault, but a perfection of our nature, to desire, will, and act according to the last result of a fair examination (...) The Reason of it. This is the hinge on which turns the liberty of intellectual beings, in their constant endeavours after, and a steady prosecution of, true felicity, that they can suspend this prosecution in particular cases, till they have looked before them, and informed themselves whether that particular thing which is then proposed or desired lie in the way to their main end, and make a real part of that which is their greatest good”<sup>1520</sup>.

Ora, e isto é decisivo no pensamento de Locke, a verdade é que a obrigação de suspender os desejos é um imperativo determinado pela obrigatoriedade moral que o homem tem de se bater pela sua felicidade, isto é de procurar aquilo que lhe traz prazer e combater aquilo que lhe traz dor, pois é assim que simultaneamente se bate pelo bem contra o mal. Neste contexto o reino da necessidade tem que ser abolido. Não faz sentido para Locke, uma vez que isso seria contra-natura, crer num determinismo de tipo metafísico que conduziria à felicidade. Isso pressuporia duas coisas, ambas erradas para Locke: uma, a clarividência que resultaria da existência de princípios orientadores inatos em nós. Outra, uma perfeição metafísica, personalizada na perfeição das nossas faculdades. Ora se o puritanismo moral de Locke impede a segunda possibilidade, o empirismo anti-inatista impede a primeira e a relação de contraposição que ambas expressam relativamente ao nominalismo occamista, tão do agrado de Locke, impede as duas simultaneamente. O que há de especificamente humano é a sua liberdade. A liberdade não coroa uma ideia de perfeição, consagra, pelo contrário, uma ideia de deficiência. Deus, na sua perfeição, não precisa

---

<sup>1520</sup> Locke 1995: 184 a 187 [1690].

da liberdade nem do livre-arbítrio, e muito menos de suspender o seu desejo ou as suas acções e muito menos ainda, por maioria de razão, os seus juízos. A sua onisciência e a sua perfeição colocam-no imediatamente no caminho certo.

A liberdade é uma consequência da imperfeição humana que necessita para a sua realização de utilizar o mecanismo da suspensão do desejo: “ce qu’il y a de spécifiquement humain dans la liberté à la Locke, c’est, par conséquent, une rupture avec les désirs particuliers, qui sont naturels et présents, donc une rupture avec la nature temporelle et sensible, grâce au contact pris dans un jugement droit, avec le vrai bonheur de l’homme et avec son essence réelle, avec sa nature parfaite, dans la mesure où celle-ci relève de l’éternel”<sup>1521</sup>. O raciocínio de Raymond Polin coloca Locke no caminho de Santo Agostinho e isso deveria agradar-me, uma vez que o seu raciocínio vai no mesmo sentido que o meu, mas a verdade é que não me posso solidarizar com esta ideia de que existiria em Locke um juízo direito que colocaria, segundo o seu ponto de vista, o homem na direcção de uma felicidade entrevista a priori, como corolário da essência real da felicidade e do homem.

O internalismo autonomista de que fala Stephen Darwall coloca Locke dentro de um relativismo moral centrado nas motivações e numa decisão moral sempre prática e sempre aberta. Não há nada que corresponda a uma decisão global, a priori, mas há antes, e pelo contrário, uma *practical agency* permanentemente centrada no exercício reiterado da suspensão e da prudência. É nisso que consiste a autonomia possível do agente. É verdade que suspende os desejos particulares para poder optar com sabedoria, mas o agente não o faz no pressuposto de que pode encaminhar-se para uma espécie de absoluto. O agente interrompe a prossecução de desejos particulares mas opta sempre pela prossecução de objectivos conjunturais e contingentes. É claro que o agente possui a ideia de uma finalidade, até porque se não possuísse ideia nenhuma ficaria obviamente paralisado. De facto, o agente possui sempre qualquer coisa que possa funcionar como motivo para desencadear o processo do desejo, simplesmente o caminho está sempre em aberto.

Mas a verdade é que se na aparência Locke insitui um reino de absoluta liberdade e desse modo se colocaria no enquadramento de uma perspectiva que abriria caminho, disso estou certo, ao advento de uma autonomia genuinamente humanista, é a própria base de sustentação da sua argumentação que, cedendo aos lugares comuns da tradição escolástica, trai os desígnios do autor e abre paradoxalmente caminho a uma interpretação metafísica, e, especificamente, do determinismo metafísico tomista. Sobretudo quando afirma:

“For the inclination and tendency of their nature to happiness is an obligation and motive to them, to take care not to mistake or miss it; and so necessarily puts them upon caution, deliberation, and wariness, in the direction of their particular actions, which are the means to obtain it. Whatever necessity determines to the pursuit of real bliss, the same necessity, with the same force, establishes suspense deliberation, and

---

<sup>1521</sup> Polin 1960: 22.

scrutiny of each successive desire, whether the satisfaction of it does not interfere with our true happiness, and mislead us from it. This, as seems to me, is the great privilege of finite intellectual beings”<sup>1522</sup>.

Inclinação e tendência para, que é no seu pensamento uma necessidade várias vezes assumida, conferem ao pensamento de Locke uma conotação finalista e teleológica, que não se encontra por exemplo em Hobbes. Em Hobbes há uma pulsão absolutamente naturalista e biológica, que se prende com o estado de natureza, e que é o instinto de sobrevivência ou de preservação. Nada que se pareça com esta tendência e inclinação para a realização da natureza do homem e da sua perfeição. Chame-se-lhe felicidade ou não. A obrigatoriedade do homem à felicidade é do reino da necessidade e para que ele não a falhe ela é acompanhada de uma obrigação moral.

E de facto, pelo menos uma vez na sua obra, Locke estabelece um nexos real e concreto entre a realização da natureza humana enquanto realização da sua perfeição e a realização da sua felicidade: “As therefore the highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness”<sup>1523</sup>. E só depois enfatiza a articulação com a liberdade: “so the care of ourselves, that we mistake not imaginary for real happiness, is the necessary foundation of our liberty”<sup>1524</sup>. E a prova de que a realização da felicidade é a realização da perfeição da natureza humana ou, em última instância, aquilo para que fomos criados é que Locke não se lamenta das deficiências e da imperfeição constitutiva dos homens. O que ele diz é mais ou menos o seguinte: se formos humildes e modestos não nos sentiremos frustrados e nem podemos deitar as culpas das nossas imperfeições para cima de Deus, uma vez que ele nos forneceu as faculdades suficientes para logarmos realizar a nossa natureza e os nossos objectivos terrenos. A nossa capacidade está no fim de contas adequada aos nossos objectivos possíveis.

“For though the comprehension of our understanding comes exceeding short of the vast extent of things, yet we shall have cause enough to magnify the bountiful Author of our being for that portion and degree of knowledge he has bestowed on us, (...) We shall not have much reason to complain of the narrowness of our minds, if we will but employ them about what may be of use to us (...) Men have reason to be well satisfied with what God hath thought fit for them, since he has given them, as S. Peter says: «Whatsoever is necessary for the conveniences of life, and information of virtue (πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσεβείαν)», and has put within the reach of their discovery the comfortable provision for this life, and the way that leads to a better”<sup>1525</sup>. [tudo pela vida e pelo amor (da virtude)]

Porque a tarefa do homem na terra não é a de conhecer tudo mas apenas conhecer e usar aqueles saberes que dizem respeito à sua conduta, ao seu comportamento acertado, afim de que possa lograr o grande objectivo humano possível, ou seja a felicidade. Portanto a natureza humana concebida por Deus é perfeita, a seu modo. Por exemplo a *uneasiness* não é um elemento negativo, mas pelo contrário

---

<sup>1522</sup> Locke 1995: 187 [1690].

<sup>1523</sup> Locke 1995: 187 [1690].

<sup>1524</sup> Locke 1995: 187 [1690].

<sup>1525</sup> Locke 1995: 3 [1690].



desempenha um papel motor através do qual o homem se põe em marcha. O sofrimento de falta, a inquietação que resulta da insatisfação que essa falta provoca, estimula a procura. As paixões são positivas, desde que usadas como se verá com moderação. A *uneasiness* é decisiva. Até parece que Deus terá tido isso em conta, uma vez que é a incompletude que mobiliza a acção e com ela se mobilizam as qualidades próprias do homem, à cabeça das quais é legítimo colocar a liberdade. À semelhança de Santo Agostinho que coloca a incompletude ontológica como fonte do desejo, desejo que ao visar a beatitude visa o bem e escolhe o caminho apropriado, no seu caso através da mobilização das virtudes, para o atingir, também aqui a *uneasiness* estimula o desejo, a procura e o caminho para a realização do objectivo, sendo que, tal como nas tradições eudemonistas, a felicidade é o bem supremo e a sua realização é a realização da perfeição.

Em Locke, porém, há a assunção de que não se visa a divindade, mas apenas a perfeição menor de um ser imperfeito. E agora, circularmente, é justamente porque é imperfeito e deficiente que precisa da liberdade de suspender os seus desejos para não se precipitar e assim cair no erro, erro esse, que é o mau caminho, ou seja aquele que conduziria não ao *highest good* ou seja à felicidade, mas antes à miséria. E porque é que a miséria é miséria e a felicidade é o bem? Muito simplesmente porque o prémio da miséria é a dor e o prémio da felicidade é o prazer. O princípio da suspensão desempenha assim no plano prático e terreno o que o princípio da Graça desempenha no plano transcendente. Ambos assistem a criatura imperfeita e deficiente. Esta lógica da imperfeição e da deficiência faz corpo com o hiper-augustinianismo de Locke e resulta da sua formação puritana. Mais uma vez a combinação do empirismo com o sensismo do prazer e da dor faz corpo com uma antropologia pessimista e sombria. Tanto mais que, em simultâneo, se assiste a uma colocação da fasquia baixa no que diz respeito às faculdades racionais e intelectuais do homem. Estas faculdades, reduzidas em Locke à prossecução de soluções práticas, perderam seguramente o élan que apresentavam por exemplo no humanismo do Renascimento e no neoplatonismo de Cambridge.

Agora o que é de facto paradoxal é a emergência de uma redefinição da teoria neoclássica do argumento ontognoseológico<sup>1526</sup> com o consequente enfeudamento moral às noções nada voluntaristas da medida, do limite, da moderação etc. Locke começa por acentuar que a mãe de todos os erros é a nossa ignorância logo seguida da nossa inadvertência. Se a referência à ignorância coloca Locke mais perto da tradição intelectualista, a inadvertência ainda mais, uma vez que esse argumento foi reiteradamente utilizado, por exemplo, por Cícero e por S. Tomás de Aquino. Em S. Tomás o recurso à inadvertência, não no sentido da animadversão, mas no sentido de uma presunção, de uma leviandade, de um

---

<sup>1526</sup> “It is impossible anyone should willingly put into his own draught any bitter ingredient, or leave out anything in his power that would tend to his satisfaction and the completing of his happiness, but only by wrong judgment”, in Locke 1995: 193 [1690]. É o juízo errado, a ignorância portanto que conduz ao erro, ao erro moral, porque é uma imoralidade errar na prossecução da felicidade. Isso também é uma das facetas do mal.

convencimento narcísico, que é genuinamente humanista segundo as teologias mais integristas, é mesmo o fundamento por excelência do mal. Uma vez que o mal não tem essência<sup>1527</sup>, ele está apenas no erro da escolha, e uma vez que o intelectualismo tomista o impede de conceber uma vontade obstinadamente má já que segundo o argumento ontognoseológico só se pratica o mal porque se erra, e erra-se por ignorância, S. Tomás encontrou este meio termo entre o mal-erro e o mal-vontade-má nesta escolha que não é deliberadamente má, o que conferiria essencialidade ao mal<sup>1528</sup>, mas também não é sinal de pura ignorância, o que laicizaria em excesso o seu pensamento teológico<sup>1529</sup>, no fim de contas, através do recurso a esta escapatória da inadvertência, da leviandade. A lógica da inadvertência, na perspectiva de uma leviandade responsabilizável, está bem sintetizada na expressão de que o agente actua sem ter a regra em conta, como se não precisasse dela. Regra que em latim se diz *regula* e que de algum modo conecta com régua e que de uma forma metaforicamente mais clara quer dizer que aquele que não tem em conta a *regula* denuncia a arrogância e o orgulho de quem se tem como regra e régua para si mesmo. De algum modo sabe-se por experiência própria que é difícil a linha recta sem a régua e, ainda que metaforicamente, tudo isto remete para a ideia de que a rectidão sem a régua, quer dizer sem a regra é obra tão difícil, que provavelmente só pode ser obra de Deus<sup>1530</sup>.

Mas é verdade que o precursor desta inadvertência no sentido de uma animadversão — e é sempre animadversão, ainda quando é inconsciente e involuntária a inadvertência é animadversão na prática — foi Cícero. No *De Officiis*, I, 103 Cícero diz: “*exercitandam esse animadversionem et diligentiam, ut ne quid temere ac fortuito, inconsiderate negligenterque agamus*”, que corresponde, traduzindo essencialmente o sentido, mais ou menos, à ideia de que não se deve fazer nada de modo

---

1527 “Quod malum non est aliqua natura” (O mal não é uma natureza). O mal (dado que é uma privação), não é nunca causado de forma directa. O mal é sempre um efeito secundário, causado indirectamente. E o mal moral é um caso particular disso. Sendo assim pode-se dizer que o mal provem de uma vontade que escolhe um fim ilegítimo (*Finis indebitus*).

1528 A essencialidade do mal seria uma aberração uma vez que a escolástica escolheu o princípio da convertibilidade do bem (ens et bonum convertuntur = aquilo que é, enquanto tal, é bom), cujos fundamentos se encontram na filosofia socrático-platónica. Por outro lado em Aristóteles o bem é aquilo que todas as coisas desejam (*Hinc est quod philosophi diffinientes bonum dixerunt: bonum est quod omnia appetunt*, Arist., E. N., I, 1) o que não afronta a teoria anterior na medida em que a natureza em Aristóteles não é definida em termos estáticos mas dinâmicos, quer dizer em termos teleológicos. Dizer que o bem é o que todas as coisas desejam é dizer que ele é a natureza de todas as coisas, porque a natureza das coisas é aquilo para que tendem, logo ele é o ser, tal como no pensamento socrático-platónico.

1529 S. Tomás não podia, por outro lado, ter sido completamente indiferente a uma outra tradição da escolástica que mergulhando as suas raízes em Santo Anselmo, mostrava já sinais de revitalização através das obras de Alexandre de Halles, Jean de La Rochelle e S. Boaventura entre outros. Estou, bem entendido, a falar da escolástica franciscana, que culminará, em época um pouco posterior à de S. Tomás, nas obras de Duns Scoto e Guilherme de Ockham.

1530 São várias as formulações aquinianas que exprimem este ponto de vista. O mal está fora da intenção. Defeito de consideração (De ter em consideração). Falta de ordenamento (de o acto ser levado a cabo segundo a ordem). Acção que a vontade poderia ter evitado. Ausência de querer. Nunca o resultado de um querer, de uma vontade de transgressão. Eu teria e deveria ter podido considerar, mas não o fiz. Assim não ter tido em conta. Não atenção à regra. Aliás S. Tomás enfatiza de uma forma absolutamente original o papel da regulação, de adesão a uma regra. Mas na raiz do desregramento está sempre um defeito de atenção. Uma ausência da atenção devida a Deus. E isso acaba por conduzir ao orgulho, no sentido de uma procura do bem próprio sem a consideração do que deveria regular essa procura. Cf. Aquino, *Suma C. G.* III, 10; III, 109.

E finalmente o que se subentende na crítica e na condenação dessa não consideração ilumina bem o que S. Paulo diz: “puisque connaissant Dieu, ils ne l’ont ni glorifié ni remercié comme Dieu; au contraire ils sont devenus vains dans leurs raisonnements” (Rom. I, 21). E é sempre aqui que vamos desembocar: ao crime de orgulho, ao humanismo. Aos raciocínios vãos.

ligeiro e ao acaso ou seja de maneira irreflectida e negligente.

Em Locke, de novo, a inadvertência tem o significado que, no fim de contas, lhe conferem tanto Cícero quanto S. Tomás, ou seja: “When a man overlooks even that which he does know. This is an affected and present ignorance, which misleads our judgments”<sup>1531</sup>. A inadvertência tem para Locke uma gravidade maior do que a ignorância porque acaba por ter a mesma consequência e funcionar como se de uma completa ignorância se tratasse. É uma leviandade, uma irresponsabilidade diria eu na nossa linguagem contemporânea. E portanto a inadvertência é, do ponto de vista moral, muito mais grave que a ignorância. Aliás a ignorância só é imputável moralmente se ela obedece ao mecanismo psicológico da inadvertência, quer dizer se o agente poderia não dar conta de uma ignorância acaso fosse mais preocupado ou seja mais responsável. *Overlook* significa mesmo não ter em devida conta.

Depois Locke entra no domínio das paixões desreguladas, cedendo claramente aos contornos de uma propedêutica antropológica coerente com a sua formação religiosa. Locke refere-se muitas vezes à fragilidade ôntica das criaturas e à sua imperfeição, ou no fim de contas à natureza corrupta do ser pós-lapsário, na linha aliás dos seus mestres, como é o caso de S. Paulo que cita a propósito do célebre: “Car ce que je fais, je ne le comprends pas; car ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je hais, je le fais, (...) car le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique”<sup>1532</sup>. Mas também na linha de Santo Agostinho e dos teóricos do protestantismo e do puritanismo, sobretudo Calvino. É verdade que traz o assunto para a terra, mas o significado é o mesmo<sup>1533</sup>. E a primeira solução que ocorre a Locke no quadro daquilo que posso considerar a sua posição terrena, humanista e promotora de uma certa margem de autonomia, autonomia incompleta como se irá ver, é a identificação de um modo de vida onde as paixões desreguladas devem ser trazidas à ordem, ou seja à medida. Locke chega mesmo a falar de mediocridade como sendo o ideal de vida, uma vida mediana portanto, apolínea no fim de contas. Como numa carta ao Conde de Pembroke. “I have often thought that our state here in this world is a state of mediocrity, which is not capable of extremes”<sup>1534</sup>.

Mas o seu sentido da moderação<sup>1535</sup>, da proporção e da medida é seguramente o resultado da sua outra formação estoíco-epicurista, quer dizer, de uma formação obtida através, sobretudo, do contacto com o caldo eclético do academismo e do medioplatonismo, isto é: Cícero, Plutarco e Séneca, sobretudo. Polin sintetiza bem o ideário moral e existencial de Locke: “En définissant l’homme par sa fonction

---

<sup>1531</sup> Locke 1995: 195 [1690].

<sup>1532</sup> Rom. 7, 15 e 19.

<sup>1533</sup> “(...) that though all men desire happiness, yet their wills carry them so contrarily, and consequently some of them to what is evil”, in Locke 1995: 188 [1690].

<sup>1534</sup> Polin 1960: 43.

<sup>1535</sup> De todo o modo não se pode esquecer que Locke só tem em conta o dispositivo da moderação e repressão das paixões nas circunstâncias definidas no § 53, do cap. XXI do Livro II: Quando “any extreme disturbance (as sometimes it happens) possesses our whole mind, (...) allows us not the liberty of thought, and we are not masters enough of our minds to consider thoroughly and examine fairly”, in Locke 1995: 188 [1690].

obligée en vue de sa fin, le bonheur raisonnable, Locke a préféré à une définition de l'homme par sa nature et par ses faits, une définition morale et il a subordonné son anthropologie à une morale de la mesure du sens des limites et des compromis raisonnables”<sup>1536</sup>.

Já disse que intuo uma autonomia mais aparente do que real, embora eventualmente possante no plano do *practical reasoning*, ou, se se preferir, no sentido de uma *practical agency*. Interessa percorrer os textos onde Locke mais evidencia o sentido da autonomia, nomeadamente o Livro I e o Livro IV do *Ensaio sobre o entendimento humano* e a *Carta sobre a tolerância*. O resultado é decepcionante. Locke explora sobretudo a autonomia relativamente aos outros, estimulando cada homem a deixar-se guiar pelo seu próprio juízo, pondo obviamente termo aos ídolos, às ideias feitas, etc., e de resto tudo isso em articulação, mormente, com a dimensão exclusivamente prática da acção, quer dizer no sentido do reforço da capacidade raciocinante implícita na suspensão dos desejos, uma vez que essa suspensão é intencionalmente a abertura de um tempo de ponderação, de cálculo, de *reasoning*, enfim. E finalmente tudo isso ocorre no contexto de um reforço do culto de uma racionalidade anti-inatista. E pouco mais do que isso.

Mantenho que no mesmo capítulo em que sobre o poder se explicitam e promovem os poderes próprios do homem, se faz também o diagnóstico das suas limitações profundas e assim se lançam os caboucos de uma filosofia que lança as bases da morte da autonomia. Uma morte anunciada. Anunciada porque em minha opinião ela estava já subentendida na definição do bem e do mal a partir do prazer e da dor. E a verdade é que aí está agora finalmente a articulação completa assim como a enumeração de todas as partes do sistema:

“Good and evil, as hath been shown (book ii, cha. xx, sect. 2, and chap. xxi, sect. 42), are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us. Moral good and evil, then, is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good and evil is drawn on us from the will and power of the lawmaker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law, by the decree of the law-maker, is that we call «reward» and «punishment»”<sup>1537</sup>.

E o sentido encontra-se no facto de que o que os *rewards and punishments* prometem é justamente prazer e dor. O enlace está assim feito entre a dimensão imanente, terrena, da procura da felicidade e a lógica transcendente, uma vez que em última análise a lei é a lei de Deus<sup>1538</sup>, e os castigos e remunerações são divinos também. Tudo o resto é o resultado de uma homologia.

---

<sup>1536</sup> Polin 1960: 45.

<sup>1537</sup> Locke 1995: 279 [1690].

<sup>1538</sup> É o que diz por exemplo Stephen Darwall: “Locke makes clear in a variety of places that he takes relation to God’s law, and hence to His superior authority, to be necessary not just for moral obligation, but for morality to exist in any fashion at all”, in Darwall 1995: 35. E acrescenta que a racionalidade de que os homens são dotados tem um sabor pragmático no sentido em que Locke pensa que a única forma pela qual Deus pode fazer as suas exigências é através do facto de proporcionar aos agentes

Existe liberdade nessa realidade homóloga, liberdade e autonomia, mas obviamente relativa. Já no § anterior Locke chama a atenção para o facto de que uma relação moral outra coisa não é senão “the conformity or disagreement (that) men’s voluntary actions have to a rule to which they are referred, and by which they are judged of”<sup>1539</sup>. E também não falta a Locke o sentido da arbitrariedade das leis morais bem expressa quando diz que: “this rule being nothing but a collection of several simple ideas, the conformity thereto is but so ordering the action that the simple ideas belonging to it may correspond to those which the law requires”<sup>1540</sup>. Mas noutros lugares da sua obra a que tive acesso através da obra de Raymond Polin, Locke é ainda mais conclusivo e afirma que:

“il y a, en effet, une autre sorte de moralité dont les règles ne sont pas de notre fabrication, auxquelles nous nous bornons à donner des noms, mais qui dépendent «upon something without us, and so not made by us, but for us», — de quelque chose qui est sans nous et qui, par conséquent n’a pas été fait par nous, mais pour nous. Ce sont les règles assignées à nos actions «by a lawgiver to all mankind», par un être autre que nous, capable de donner des lois à l’humanité entière et disposant du pouvoir de punir nos manquements. Ces règles se ramènent à la loi de la nature, qu’elle soit notifiée à l’homme par la lumière naturelle, ou par la révélation, et ce pouvoir supérieur est Dieu lui-même source directe ou indirecte de toute obligation en nous”<sup>1541</sup>.

Só isto já seria suficiente para haver a certeza de que a suspensão lockeana não é nunca uma suspensão do juízo teórico à maneira dos cépticos, uma vez que este argumento é pelo contrário um poderoso argumento contra o pirronismo. Mas, e isso é muito interessante, Locke não o faz negando o que no cepticismo é substantivo, quer dizer a nossa incapacidade estrutural para o conhecimento, mas operando uma torsão no sentido da epistemologia para a ontologia, querendo dizer, que o que mais nos deve preocupar não é o que podemos ou não conhecer teoreticamente falando, mas o poder que temos para governar a nossa vida do ponto de vista existencial.

E o mais sugestivo ainda é que é neste argumento contra o cepticismo que se desenha o cepticismo larvar que existe em Locke e sobretudo que é através dele que Locke começa a construir o seu voluntarismo positivista, porque aí se intui uma dimensão do saber e do conhecimento que pré-existe à dimensão estritamente humana, e ainda porque aí se pressupõe uma dimensão do conhecimento que é interdita ao homem.

O cap. XXI do Livro II intitula-se justamente, *power*, e eu não posso deixar de pensar

---

motivos racionais para lhes obedecer. Os agentes obedecem assim sempre a Deus, quer quando obedecem às leis, quer quando seguem as etapas do seu *practical reasoning*.

<sup>1539</sup> Locke 1995: 279 [1690].

<sup>1540</sup> Locke 1995: 283 [1690]. Não admira. O cap. XXVIII do Livro II é occamista do princípio ao fim. É a parte da obra em que Locke desconstrói o realismo e defende o nominalismo com cópia de argumentos.

<sup>1541</sup> Polin 1960: 55. A ideia de bem associada à conformidade com a lei divina, da qual se infere a externalidade tanto no plano do fundamento quanto no plano das obrigações, está também desenvolvida no *Essay concerning human understanding*, Livro II, ao longo do cap. XXVIII.

imediatamente que este poder de que Locke fala neste capítulo, consiste, na circunstância, de uma delimitação do que está ou não no nosso poder, bem na linha do pensamento estóico, ou seja no *eph' hemin* grego (τὸ ἐφ' ἡμῖν) e no *ad manum est, quod sat est* latino, provavelmente muito mais o latino, na medida em que no eclectismo latino, estoicismo e epicurismo já se aproximaram o suficiente para não serem orientações existenciais e morais antagônicas e contraditórias. Este capítulo é assim de uma importância enorme na economia do pensamento de Locke porque é nele que se traçam as linhas mestras da autonomia humanista mas também o primeiro esboço das linhas da não autonomia. É nesse deslindar do que está ou não está em nosso poder, poder esse já remetido a uma dimensão essencialmente ontológica e existencial, que Locke encontrará os ingredientes sólidos de um internalismo autonomista mas também os indícios do externalismo próprio do voluntarismo positivista. Num determinado momento eu intuí que o externalismo tinha por força que estar na obra de Locke e noutro momento acabei por concluir que estava lá inevitavelmente. Vou mostrar como.

Há que reconhecer que Locke não vai além de indícios, isto é, fazendo jus ao seu conceito nuclear de *uneasiness*, ele não exprimirá mais do que um desconforto pelas contradições que o tema do internalismo autonomista lhe sugere. Na sequência desse desconforto insinuará aquilo que se lhe afigura a solução, mas não a desenvolve, de resto nem chegará mesmo a abordá-la de uma forma inequívoca. Mas para mim esses indícios e a consciência das contradições é até mais importante do que tudo o que acabará por dizer de forma mais clara sobretudo na sua obra sobre a lei natural. Vamos ao assunto.

Apesar de Locke ter enfatizado ao longo de muitas páginas, duas questões, aliás complementares, a questão da felicidade e a questão da suspensão dos desejos, começa nos parágrafos finais do cap. XXI a introduzir uma nota de menor confiança, tanto nos objectivos quanto no método. Eu diria que até ao § 53 não há verdadeiramente nenhuma dissonância. A convergência resume-se assim:

— Ponto 1. A felicidade, ou melhor a procura da felicidade, é a maior perfeição de natureza intelectual. A inclinação e a tendência para a felicidade constituem uma verdadeira obrigação moral. A felicidade é o que se procura obter em todas as acções. Toda a força do desejo é mobilizada para a obtenção da felicidade, etc.

— Ponto 2. Os homens dispõem de um poder para lograr o seu grande objectivo, ou seja a felicidade. Esse poder é o poder de suspender os desejos (eu diria os desejos e as acções), e assim ordenar a consideração das ideias. Esse poder é a expressão da liberdade do agente, ou seja a liberdade de realizar ou suspender, para pensar melhor e realizar mais tarde de modo mais avisado. Ao suspender os desejos e as acções fica a mente em condições de reconsiderar a finalidade desses mesmos desejos e de os reexaminar sob todas as perspectivas possíveis, sem precipitação.

— E em jeito de síntese que enlaça os dois momentos: é pelo exercício dessa suspensão prudencial e calculante que se tranquiliza a consciência, uma vez que o que está em jogo é o maior bem

que o agente pode alcançar, a saber a sua felicidade. Até porque, e convém não esquecer, a felicidade significa o abandono completo do sofrimento<sup>1542</sup>. À boa maneira epicurista.

Entretanto tudo se começa a complicar. Primeiro é o problema das perturbações extremas que podem ser induzidas pelas paixões. O simples poder de suspensão ao qual não faltava nem trabalho nem responsabilidades na resolução prudente das situações normais, digamos assim, vê-se agora a braços com trabalhos de Hércules, uma vez que deve meter ombros à responsabilidade de moderar e reprimir as paixões, o que desde a filosofia antiga, era considerado um labor muito difícil. Diz-se que as paixões obnibulam o próprio entendimento, daí que se compreenda que não fui irónico ao considerar hercúlea a sua lide. Ou elas não existem e não são nenhum problema ou estão presentes e logo impedem a resolução intelectual das situações.

Depois há a ingente dificuldade, abundantemente glosada, tanto na literatura pagã, como na religiosa, do conflito de faculdades<sup>1543</sup>. No nosso caso concreto a glosa lockeana afirma que os homens desejam a felicidade, mas que pela vontade são muitas vezes conduzidos à infelicidade e ao mal. É o clássico conflito entre a razão e a vontade. Eu sei o que é o bem e decido-me pelo mal. Eu sei qual é o melhor caminho para atingir a felicidade e meto-me por atalhos. Às vezes mais ainda do que meter-me por atalhos eu meto mesmo os pés pelas mãos, quando afinal tudo parecia tão claro.

Depois há ainda o conflito das temporalidades. A felicidade a curto prazo pode colidir com a felicidade a longo termo, ou vice-versa. Como resolver o conflito. Que opção tomar, quando não se possuem outras referências senão a pulsão imediata e uma vaga esperança calculada pela razão. E se o curto prazo traz prazeres em abundância e mil remunerações, o longo prazo oferece para já sacrifícios e renúncias em troca de qualquer coisa duvidosa. É óbvio que o futuro mais tarde ou mais cedo, às vezes mais depressa do que parecia, torna-se presente, e quando Deus quer, um presente envenenado porque não foi sábia e pacientemente preparado. O remoto só é remoto até ao momento em que se torna presente. Mas convenhamos que a gestão do que está ausente é muito mais complicada do que aquilo que se

---

<sup>1542</sup> Como diz Locke: “For during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when upon due examination we have judged, we have done our duty, all that we can or ought to do in pursuit of our happiness; and it is not a fault but a perfection of our nature to desire, will and act, according to the last result of a fair examination”, in Locke 1995: 185 [1690].

<sup>1543</sup> Neste conflito ancestral entre o «Je-veux et le Je-non-veux», “l’issue ne peut dépendre que d’une action — si les *Obras* ne comptent plus, la Volonté est paralysée. Et puisque le conflit se place entre *velte* et *nolte*, la persuasion n’entre pas en ligne de compte, comme elle le faisait dans la vieille querelle entre raison et appétits. Car l’état de choses par lequel «*le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique*» (in Romanos, 7, 19) n’est pas nouveau, c’est bien évident. On retrouve presque le mot-à-mot dans Ovide: «*Vide meliora proboque, deteriora sequor* (je vois le bien et je l’approuve, et c’est au mal que je me laisse entraîner), cf. Ovidio [As *Metamorfoses*], in Chamonard 1966 : 177, et c’est sans doute une traduction du fameux passage de Médée d’Euripide (vers 1078-1080) «*Oui, je sens le forfait que je vais oser; mais la passion [thymos, ce qui me meut] l’emporte sur mes résolutions [bouteumata], et c’est elle qui cause les pires maux aux humains*». Euripide et Ovide déploraient peut-être la faiblesse de la raison face à l’élan passionné des désirs, et Aristote a sans doute franchi un pas de plus et pressenti une contradiction en soi dans le choix du pire, acte auquel il emprunte sa définition de «*l’homme pervers*», mais aucun d’entre eux n’aurait attribué ce phénomène au libre choix de la Volonté”, in Arendt 1983: 87.

oferece imediatamente como fonte de *uneasiness*. De algum modo faz parte da natureza da inquietude (insatisfação, mal-estar) a sua imediateza e a sua presentificação. Faz parte da natureza ontológica da *uneasiness* um excesso ôntico, uma excessiva concreticidade existencial, que desfavorece o trabalho da suspensão estrutural. O *Dasein* actua na conjuntura sob a pressão do seu próprio desconforto ôntico, mas também ontológico.

Finalmente, por outro lado ainda, a noção do que é o bem e do que é o mal face à definição de Locke, relativista e hedonista, varia de pessoa para pessoa e nem vale a pena inventariar casos e situações. E querendo ou não a verdade é que nos vamos, quer dizer Locke vai-se circunscrevendo a uma felicidade limitada e até precária.

O parágrafo sessenta é o momento de viragem. E pela primeira vez neste capítulo sobre o poder, coloca-se a possibilidade da necessidade de Deus. Repare-se que se está em sede não teológica. O cap. XXI tinha tudo para ser o lugar do triunfo do humanismo autonomista em Locke. As dificuldades apressaram as coisas. Vale a pena sublinhar:

“Change but a man’s view of these things; let him see that virtue and religion are necessary to his happiness; let him look into the future state of bliss or misery, and see their God the righteous Judge ready to «render to every man according to his deeds; to them who by patient continuance in well-doing seek for glory, and honour, and immortality, eternal life; but unto every soul that doth evil, indignation and wrath, tribulation and anguish»; to him, I say, who hath a prospect of the different state of perfect happiness or misery that attends all men after this life, depending on their behaviour here, the measures of good and evil that govern his choice are mightily changed. For, since nothing of pleasure and pain in this life can bear any proportion to endless happiness or exquisite misery of an immortal soul hereafter, actions in his power will have their preference, not according to the transient pleasure or pain that accompanies or follows them here, but as they serve to secure that perfect durable happiness hereafter”<sup>1544</sup>.

Não está longe o dispositivo das remunerações e das penas. No parágrafo setenta chama-se a atenção para isso tal como de resto no texto que citei, mas os argumentos são ténues e fazem ainda apelo da capacidade racional dos agentes. O dispositivo repressivo, a *pastoral* do medo associada ao voluntarismo teológico e jurídico completo virá mais tarde.

Nos *Concernings* o dispositivo ganha clareza e torna-se mesmo apelativo.

“Once it has been granted that some divine power presides over the world something it would be impious to doubt, for he has commanded the heavens to turn in their perpetual revolution, (...) and all creatures in their obedience to his will have their own proper laws governing their birth and life; and there is nothing in all this world so unstable, so uncertain that it does not recognize authoritative and fixed laws which are suited to its own nature – once this has been granted it seems proper to ask if man alone has come into this world entirely outside some Jurisdiction, with no law proper to him, without plan, without law, without a rule for his life” <sup>1545</sup>.

---

<sup>1544</sup> Locke 1995: 192 [1690].

<sup>1545</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature* ], in Horwitz 1990: 95 a 97.



E é nos Concernings que finalmente se encontra a lógica da rejeição do modelo intuicionista e a apologia fundamentada do externalismo radical e heterónomo de Locke. Desde o princípio que se adivinha sob a capa de uma promoção de uma racionalidade puramente instrumental e atávica uma suspeita relativamente à razão teórica. A promoção do sensismo já exprimia isso inequivocamente, Mas Locke é eloquente e o seu argumento esclarecedor.

“This law of nature can, therefore, be so described [as a law] because it is the command of the divine will, knowable by the light of nature, indicating what is and what is not consonant with a rational nature, and by that very fact commanding or prohibiting. Less accurately, it seems to me, some say (Grotius) it is a dictate of reason, for reason does not so much lay down and decree this law of nature as it discovers and investigates a law which is ordained by a higher power and has been implanted in our hearts. Nor is reason the maker of this law, but its Interpreter – unless we are willing to diminish the dignity of the supreme lawgiver and attribute to reason that received the law which it only investigates. Nor can reason, since it is only a faculty of the mind and a part of us, give us laws”<sup>1546</sup>.

O motivo pelo qual a razão não pode dar-nos leis é porque ela é apenas uma faculdade do espírito. Ela é apenas uma parte de nós. O carácter apodíctico deste argumento mostra o externalismo congénito de Locke. O ente não pode dar-se leis a si mesmo. O esquema pressupõe sempre duas entidades uma que dá e outra que recebe. A ideia de autonormatividade é incompreensível para Locke. Esta proposição deveria ser suficiente para não alimentar ambiguidades acerca do autonomismo lockeano, ou melhor da falta dele. Para ele a lei não pode ser produzida pelo homem internamente pelo que lhe basta dizer que a razão é uma faculdade do nosso espírito para se descartar sumariamente da possibilidade de o dador da norma (lei) ser a razão, que é o mesmo que dizer, o homem.

Mas também não é menos óbvio que a rejeição da razão não é meramente intelectual e que, embora numa linguagem moderada e contida, se pressente um certo rancor relativamente não propriamente à razão mas à presunção humanista de que a razão pudesse ter os poderes que pelo humanismo lhe são adjudicados. E isso é fruto das raízes calvinistas da formação religiosa de Locke, que deixa transparecer o incómodo que a razão representa quando diz “unless we are willing to diminish the dignity of the supreme lawgiver”<sup>1547</sup>.

É isso o que desde sempre impregnou o sensismo, a certeza de que não existe no horizonte das faculdades humanas nada que possa desempenhar um papel alternativo à onnipotência e à omnisciência divina. O que é odioso no humanismo intelectual racionalista é o desproporcionado papel conferido à razão, já que, por um lado, ele confere autonomia e capacidade de autogoverno e por outro lado insinua a capacidade de construir artificialmente uma *Mathesis Universalis* alternativa à gnoseologia e à ontologia teológico-religiosa.

---

<sup>1546</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 95 a 97.

<sup>1547</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 101.

E o modelo por excelência da lei é a lei divina, que em caso de não acesso à revelação se oferece ao homem através da luz natural. E sobre essa lei diz o autor que : “without the law of nature there would be no virtue or vice, no praise for probity or punishment for wickedness; where there is no law [there would] no wrong, no guilt”<sup>1548</sup>. O credo de fé no externalismo positivista e a rejeição categórica do modelo intuicionista regressa ao ponto de partida.

E se Locke diz, mais à frente, que o conhecimento por natureza significa “nothing but the kind of true whose knowledge man can, by the right use of those faculties with which he is provided by nature”, logo acrescenta que esse conhecimento se realiza a partir de noções primeiras, as quais “are not known by reason, for either they are impressed on our minds by inscription, or we receive them through tradition, or they enter through the senses. For reason, that great faculty of argumentation, does nothing unless something has been established and agreed to beforehand”<sup>1549</sup>.

Até que finalmente é a apoteose da vontade. Em dois andamentos:

a. O reconhecimento de um legislador que detém o poder de submeter e que o faz através da lei.

b. Importante e decisivo: “We must also know that there is some will of that superior power as regards the things we must do; that is, that that legislator, whoever he may prove to be, wills us to do this, or to refrain from that, and demands of us that the conduct of our life be in agreement with his will”<sup>1550</sup>.

Isto em ordem a mostrar quais os limites da razão e dos sentidos no seu trabalho coordenado de condução do conhecimento da lei natural. Bem. Os limites são quase totais. Quer dizer, os sentidos e a razão podem trabalhar em conjunto no conhecimento da lei natural desde que saibam que antes já existe uma lei que nos condiciona absolutamente, que essa lei pressupõe um legislador que nos submete à sua vontade, através de um *inelutable power*, e que — não está aqui mas está noutros pontos da obra — nos pode forçar à obediência através de *rewards and punishments*. E por fim que esse legislador já determinou o modo como se deve agir e não agir. E que devemos conduzir a nossa vida de acordo com a sua vontade. Enfim a margem de autonomia é mínima.

Aquilo que estava anunciado e esboçado no cap. XXI do *Ensaio sobre o entendimento humano* desenvolve-se no mesmo livro, mais à frente, no cap. XXVIII. E não deixa de ser sintomático, que o autor para passar definitivamente à explanação do seu voluntarismo teológico, jurídico e moral, tenha necessidade de voltar a reintroduzir a sua propedêutica sensista e hedonista. Assim começa por definir o bem e o mal moral a partir do prazer e da dor:

“Good and evil, as hath been shown (book II, cha. XX, sect. 2, and chap. XXI, sect. 42), are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us. Moral good and evil, then, is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good and

---

<sup>1548</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 117.

<sup>1549</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 121.

<sup>1550</sup> John Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 159.

evil is drawn on us from the will and power of the lawmaker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law, by the decree of the law-maker, is that we call «reward» and «punishment»”<sup>1551</sup>.

Para Locke o facto de que os agentes dispõem de uma racionalidade prática e uma liberdade para agir no quadro do seu interesse próprio, que é a procura da felicidade, não é suficiente. Afinal a acção livre dos homens é sempre acompanhada de regras que no fim de contas a superintendem e as regras não fariam sentido se não fossem acompanhadas de imposições axiológicas e normativas. Por outro lado tanto as regras, como a normatividade que encerram, seriam vãs e fúteis se não contivessem explícita ou implicitamente recompensas e castigos. “It would be in vain for one intelligent being to set a rule to the actions of another, if he had it not in his power to reward the compliance with, and punish deviation from, his rule by some good and evil that is not the natural product and consequence of the action itself”<sup>1552</sup>.

Aquilo que eu pretendo estabelecer como nexos de causalidade recíproca está todo aqui. Não é tanto o carácter repressivo e autoritário da consciência moral lockeana, fruto evidente do hiperaugustinianismo da sua formação calvinista. Não é tanto a antropologia pessimista e sombria em que se fundamenta, mas essencialmente o nexo causal entre essa antropologia, o sensismo e o hedonismo larvar. É tudo muito ilusório. A ênfase do prazer e da dor no sensismo e no empirismo lockeano não são afinal nem epicuristas nem cirenaicos. É na percepção da sua originalidade que reside a capacidade de compreensão do carácter não autonomista e não humanista deste tipo de posição. A propedêutica do prazer e da dor naturalmente sofrido só existe para que se desenvolva no final numa lógica do prazer e da dor infligido artificialmente, isto é por uma entidade externa, exterior. A sua utilização é portanto totalmente pragmática. É a lógica anti-humanista do pecado global e da necessidade do castigo associada à convicção de uma profunda falibilidade das faculdades humanas que alimenta as suas posições. E isso também reforça o anti-humanismo e a heteronomia, que concebe o dispositivo das remunerações e das penas. Se por acaso o prazer e a dor não desempenhassem o papel que desempenham na propedêutica moral, como é que o autor poderia desenvolver uma lógica dos *enforcements*? O que é que seria suficientemente forte para obrigar? Uma vez que falham as capacidades propriamente humanas fica a repressão. A obrigação em Locke é duplamente anti-humanista. É anti-humanista porque é externa e é anti-humanista porque pressupõe a falência da razão e da vontade. Na situação pós-lapsária as faculdades humanas encontram-se praticamente destruídas (A razão prática não, pelo menos em Locke). Através delas o homem não será capaz de encontrar o seu rumo. O homem é mau tal como em Hobbes, etc. A única forma de conceber uma orientação global para o bem, implica leis, quer dizer regras, ditadas por uma entidade transcendente,

---

<sup>1551</sup> Locke 1995: 279 [1690].

<sup>1552</sup> Locke 1995: 279 e 280 [1690].

essa sim sábia e boa. Para a imposição da sua vontade soberana precisa esse ser de um dispositivo repressivo que condicione e obrigue à obediência. Para que o prazer e a dor possam ser esse dispositivo é necessário que previamente se tenha mostrado a importância radical da dor e do prazer tanto no plano sensível quanto no plano moral. Já tinha acontecido com Hobbes, no fim de contas a dor é o medo da morte violenta.

Há três tipos de leis: as divinas, as civis e as leis de opinião ou reputação. As primeiras estão sob a alçada divina directa e portanto *à la longue* subordinadas à lógica dos *rewards and punishments*. Elas foram promulgadas pela revelação e/ou pela luz natural, pelo que as leis da natureza se subsumem segundo Locke nas leis divinas. Quer isto dizer o que já referi atrás: “That God has given a rule whereby men should govern themselves, I think there is nobody so brutish as to deny”<sup>1553</sup>. E veja-se mais uma vez o fundamento último dessas leis, da sua positividade e da sua força coerciva. “He has a right to do it; we are His creatures (...) He has power to enforce it by rewards and punishments, of infinite weight and duration, in another life (...) This is the only true touchstone of moral rectitude”<sup>1554</sup>.

As segundas, as leis civis, são concebidas à imagem e semelhança das primeiras. A homologia é perfeita. As terceiras possuem uma importância muito relativa. Elas são muito desvalorizadas pelo autor, dada a sua relatividade por um lado, mas sobretudo pela inexistência de mecanismos repressivos de coacção. Até que finalmente as reconduz às leis divinas. Só através de uma vontade autoritária e legisladora as regras ganham eficácia mas também consistência lógica.

---

<sup>1553</sup> Locke 1995: 280 [1690].

<sup>1554</sup> Locke 1995: 280 [1690].

**VI. A ideia de felicidade e a protomodernidade ético-jurídica na cultura portuguesa do século XVIII.**



## **VI. 1. A protomodernidade e as dicotomias estruturais: indivíduo e sujeito, razão e vontade, autonomia e heteronomia.**

### **VI. 1. 1. Luís António Vernei.**

Tenho a consciência de encetar aqui um caminho difícil, em solo quase virgem. Quase tudo o que foi escrito sobre o assunto, e foi muito pouco, deve ser reavaliado. Abundam as generalidades quando pela natureza muito contraditória da obra de Vernei, se deveria favorecer uma reflexão fina e densa, perseguindo o autor pelas veredas dos seus textos onde ele constantemente se desvia e se perde. Procurar determinar a ideia de felicidade que aparece na obra de Luís António Vernei exige uma abordagem muito escrupulosa. É que, parece-me, ao pensamento de Vernei, como aliás a toda a produção intelectual do nosso século XVIII falta coerência e sistematicidade. As obras são compósitas, heterogêneas, contraditórias. Diz-se que o nosso século XVIII é predominantemente eclético e exprime-se a propósito deste eclectismo uma opinião favorável<sup>1555</sup>. Ele corresponderia à dosagem sábia de múltiplas correntes ideológicas, na perspectiva da produção apropriada à realidade cultural portuguesa. Desta convergência bem doseada de pensamentos teria resultado um verdadeiro pensamento, original em si mesmo, e com a mesma dignidade intelectual dos demais e em particular daqueles que teriam fornecido o suporte essencial da matéria prima. Nesta perspectiva o importante seria não descobrir as peças deste puzzle eclético, rastreando todas as influências e todas as dívidas, mas compreender a arquitectura própria e original deste novo edifício, que, embora construído com materiais emprestados, possuiria uma forma muito sua e muito original. Como esta construção resultaria da necessidade de adaptação à cultura indígena, ao meio ambiente portanto, poder-se-ia dizer que se trataria de uma construção do espírito ecológicamente original. Seria a originalidade possível.

Penso que esta é uma visão muito benevolente da realidade. Obviamente que o pensamento português do século XVIII resulta de uma adaptação do pensamento europeu à nossa própria realidade, o mesmo aconteceu, em Espanha, em Itália e na Áustria. Aquilo a que se convencionou chamar Ilustração católica ou mesmo Iluminismo católico não é um mito. É uma realidade cultural, histórica e geográfica. É até uma designação feliz para um fenómeno muito original. O que acontece é que em Portugal esse

---

<sup>1555</sup> Silva Dias 1972. Em vários lugares deste texto Silva Dias ressalva a modernidade deste eclectismo ao mesmo tempo que reconhece a valorização da razão e da experiência, contudo, para ser justo, devo ressaltar o facto de que, neste ensaio, Silva Dias também criticou e com muita clareza, o eclectismo setecentista português, nomeadamente quando afirmou o que se segue: “Não lograram compreender [...] em termos lúcidos pelo menos, a dialéctica radical da «ilustração». E esse equívoco está na origem da frustração do eclectismo. Fez dele, na realidade, uma simples filosofia de circunstância, acanhada e manietada diante do terramoto ideológico que nascia das entranhas da sociedade e da cultura do seu tempo”, in Silva Dias 1972: 22. O mesmo tipo de crítica aparece em José Esteves Pereira, quando a propósito do pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira adianta que ele “pretendia, no fundo, romper com um eclectismo redutor, marcado por muitas tensões mentais subjacentes que caracterizaram a Ilustração em Portugal”, in Esteves Pereira 2004: 264.

eclectismo está permanentemente contaminado de um sincretismo acrítico muito superficial. As contradições no pensamento setecentista português com laivos de modernidade são tão evidentes e primárias que chegam a ser chocantes. É isso mesmo que espero mostrar ao longo da minha exposição,

Há dois textos sobre Vernei que me parece terem compreendido, de facto, as profundas limitações intelectuais do Barbadinho. Esses textos são o artigo do Dicionário de História de Portugal, da autoria de António Coimbra Martins<sup>1556</sup> e o paratexto crítico que António Salgado Júnior desenvolveu em sucessivas notas de rodapé acompanhando a edição do Verdadeito método de Estudar para a Sá da Costa em 1950. A maior parte das reflexões sobre a obra de Luís António Vernei, em particular as muito encomiosas reflexões de Cabral de Moncada<sup>1557</sup> e de Mariana Amélia Machado Santos<sup>1558</sup>, apesar do enorme interesse que possuem, em particular o ensaio desta autora sobre o *De re logica*, dão o produto como autêntico quando o não é ou dão o produto como correspondendo a uma densidade reflexiva que os textos não revelam. A maior parte dos textos de Vernei não passam de declarações de intenções. Fica-se sempre à espera que Vernei passe à fase seguinte, mas nunca passa. É como se se estivesse a ler um prefácio infinito. O texto está sempre anunciado, mas o autor não tem a capacidade de passar do anúncio para a obra. Por exemplo Vernei está sempre a dizer que as especulações abstractas devem ser evitadas mas depois em circunstância alguma demonstra a capacidade de substituir uma gnoseologia abstracta por uma outra gnoseologia a não ser quando traduz ou parafraseia Locke. À margem desses actos de apropriação Vernei não avança nada. A obra denuncia uma retórica marcada por vocábulos obsessivos: útil, utilidade, progresso, bem público, felicidade nacional etc., que em si mesmos não significam grande coisa. Não digo que não signifiquem nada. Uma mudança de léxico significa sempre alguma coisa. Mas para que se pudesse falar de mudança e novidade, de facto, significativa, era necessário que a essa mudança de léxico correspondesse uma mudança de horizonte conceptual. E isso não acontece. Vernei usa as palavras do novo campo epistémico, porque as ouve, porque as lê, mas não teve o golpe de asa para se alçar a uma nova episteme. Tropeça, soluça, ameaça avançar mas não avança. Não foi uma questão de coragem. Foi apenas uma questão de génio. Não resisto a mostrar aqui alguns trechos do artigo de Coimbra Martins:

“O Barbadinho não é um filósofo original; não é um inventor. (...) É certo que a parte construtiva da sua obra está longe de ter o mérito da parte crítica. (...) A maneira de Vernei proceder, ao dissertar sobre cada disciplina cultural, é facilmente analisável e redutível ao abstracto. Começa por enaltecer a importância geral da matéria, discriminando a rede de ligações que tem com os outros ramos do conhecimento. Gaba de passagem as suas mil e uma aplicações. Insiste obstinadamente nas fases *propedêuticas* de todos os estudos. Em seguida, como se subitamente tivesse consciência de haver

---

<sup>1556</sup> Martins, António Coimbra, Verney, Dicionário de História de Portugal. Mostram-se algumas contradições elementares do pensamento de Verney. Por exemplo o facto de seguir Locke contra Descartes na questão da origem das Ideias, mas defender em muitos lugares o critério da evidência claramente inspirado em Descartes e por natureza anti-empirista. Refere-se muito ao preconceito como fonte de erro, sem nunca aventar a hipótese de que a própria evidência poder ser uma aparência do preconceito.

<sup>1557</sup> Moncada 1941.

<sup>1558</sup> Santos 1939.



esgotado o assunto, antes de entrar na sua explicação, agarra-se à história de cada disciplina. Compensa assim a vertigem perante o vazio da Lógica ou da Metafísica escolástica, que não é inteiramente capaz de preencher com vistas filosóficas novas. Esgotado este recurso, estabelece com verve o que a disciplina não é. Monda a ciência escolástica, mas tanto monda, sem poder cortar o nó górdio, que fica a fazer um penoso equilíbrio na corda bamba do funambulismo intelectual. Para dar contrapeso à abolição das escórias revigora com força o dogma (...) Depois atira ao ar uma girândola de Bibliografia. Com tanta ciência atordoa o leitor e, aproveitando a ocasião favorável, põe ponto final na questão e passa a outro assunto”<sup>1559</sup>.

É exactamente isso: entre a propedêutica e a Bibliografia desenha-se uma crítica e uma incapacidade. A incapacidade de substituir a ideologia criticada por uma outra ideologia. Do meu ponto de vista, e volto a dizê-lo, nada de mais certo, embora com demasiada ironia e crueldade, foi escrito sobre o que a obra de Vernei intelectualmente significa. Coimbra Martins fala de propedêutica onde eu há pouco falava de declaração de intenções, e mostra como a mudança sistemática das estratégias narrativas mais não significa do que impotência e a consciência de que não há nada para dizer que seja novo. No entanto Coimbra Martins ressalva e bem, e com justiça, aquilo a que a Vernei se deveu e foi muito: “Este pouco, pelo muito vigor com que é dito, visto que a animosidade é mais profunda que as ideias, representava muito, todavia, na cultura portuguesa, tão protegida que um golpe de ar fresco a podia abalar seriamente”<sup>1560</sup>. É por isso que não pode ser dito com total seriedade que Vernei foi sensista, ou outra coisa qualquer. Vernei tacteou sem grande consciência intelectual as grandes orientações intelectuais do seu tempo mas baralhou-as muito justamente porque não percebeu muitas vezes o alcance e a profundidade das propostas em jogo. Mas algumas vezes as suas limitações resultam do propósito eclético, sendo que esse propósito estava logo condenado à partida pela necessidade que Vernei demonstrou de não colocar minimamente em causa alguns pressupostos ideológicos contraditórios. Não se pode pensar em propor uma *Mathesis Universalis* nova quando se critica a razão, como Vernei criticou. Eu já o disse e seguramente voltarei a repeti-lo, as vezes que forem necessárias, que a orientação ideológica centrada nas ideias de utilidade, progresso, prestadio, etc. que giram em órbitas concêntricas como satélites relativamente ao núcleo duro do sensismo, não passam de empiricidades intelectualmente factuais despojadas de um elemento agregador e sistematizador que possa consagrar uma nova orientação intelectual.

António Salgado Júnior chega mesmo a insinuar que há plágio e com contornos de alguma desonestidade à mistura quando afirma que o autor usa e abusa de Locke justamente onde não o cita ou refere. Claro que é dado a entender ser esse um expediente ditado pelos tempos difíceis em que Vernei viveu. Estará Salgado júnior obviamente a referir-se à Inquisição mas eventualmente também ao regime pombalino. Mas qualquer das bases para a justificação parece-me insuficiente.

---

<sup>1559</sup> Martins [Vernei], in Serrão 1971: 278.

<sup>1560</sup> Martins [Vernei], in Serrão 1971: 278.

Uma época não é apenas a produção intelectual dessa própria época. Aquilo que faz a cultura de uma época tal como é recebida está sempre já contaminada pelos metatextos e pelos paratextos. E com isso o nosso problema complica-se e complica-se no pior sentido. Vou dar alguns exemplos para que melhor se perceba. Silva Dias<sup>1561</sup> escreve assim: “A orientação sensista de Vernei, acolhida favoravelmente por João Barbosa e Manuel Álvares, passou por alternativas de concordância e de reserva tempos adiante, em virtude das suas implicações no campo da teologia. Rodrigues de Matos, e sobretudo António Soares, e mais tarde ainda Teodoro de Almeida, desviaram-se criticamente dela”<sup>1562</sup>.

Quando pela primeira vez li este texto tomei nota apenas da «orientação sensista de Vernei», e com base neste truncamento aprestava-me para fazer a observação de que Vernei não era completamente sensista, isto é, não era sensista em toda a extensão da sua obra. Em particular Vernei não é sensista nem no plano da ética, nem no plano da teologia. A opinião de Silva Dias seria neste perspectiva merecedora, para mim, é claro, de um reparo: Ao afirmar a orientação sensista de Vernei, Silva Dias dava guarida a uma afirmação demasiado vaga e geral que não tinha em conta os múltiplos entretons das orientações de Vernei. Mas agora que me debruço de novo sobre o texto de Silva Dias tenho a constatação de que a afirmação é ainda mais grave e mais desajustada ao pensamento de Vernei, na medida em que, de facto, pelo seu texto se consagram implicações no campo da teologia. Trata-se de implicações contidas no sensismo de per si? Sem dúvida. Trata-se de implicações contidas na obra de Vernei? De modo nenhum. Afinal quais são as alternativas de concordância e de reserva? Com Vernei? Ou com o sensismo? Por outro lado é inevitável que o sensismo no plano lógico, isto é gnoseológico, conduza a posições inaceitáveis pela teologia tradicional? Não me parece, Locke foi um sensista consequente e um cristão exemplar. A teologia de Locke aproxima-se aliás muito da teologia Agostiniana. Se pecou foi por excesso, dado que se aproxima muito das correntes mais integristas do Cristianismo. Se o sensismo tem implicações que desagradam à ortodoxia cristã, é no plano ético.

Noutro ponto da sua obra, Silva Dias considera que “Vernei sofreu várias influências. A maior de todas foi Locke e seus acólitos, mas nem por isso se há-se esquecer a de outros, como Gassendo, (Porém, Vernei critica e condena explicitamente Gassendi no *Verdadeiro método de estudar*). Arnauld, Cristiano Tomásio e sobretudo António Genovese”<sup>1563</sup>. Procurarei mostrar que no domínio da ética pouco ou nada deve Vernei a Locke e por maioria de razão a Gassendo. A ética de Vernei nunca é sensista, porque se o fosse teria que incluir uma reflexão sobre o prazer e a dor. Ora essa reflexão que logicamente está presente em Locke, nunca aparece em Vernei. Mas até podia aparecer sem perigo para a sua ortodoxia

---

<sup>1561</sup> Escolhi Silva Dias já que se trata de um autor que bateu o nosso século XVIII de uma forma sistemática e abriu inúmeros caminhos através de textos de referência.

<sup>1562</sup> Silva Dias 1972: 15.

<sup>1563</sup> Silva Dias 1953: 225.

religiosa. Não aparece ela em Pufendorf e em Locke?<sup>1564</sup> E que nesse domínio muito deve Vernei a um autor praticamente ausente aqui e noutros lugares da obra de Silva Dias. Estou a referir-me a Muratori.

Num outro ponto ainda Silva Dias comparando Vernei com Genovesi diz que “enquanto o pensador italiano se coloca numa posição conciliatória do empirismo com o racionalismo, mas tendente a dar primazia à razão sobre a sensação, o nosso compatriota, muito pelo contrário inclina-se deliberadamente para o sensismo”<sup>1565</sup>. Não posso de modo nenhum subscrever este tipo de convicção. Para mim Genovesi é, de facto, deliberadamente um eclético e procura conciliar a razão com a sensação, enquanto Vernei valoriza excessivamente a sensação e uma lógica sensista em toda a sua obra em que se limita a copiar Locke, porque em todo o resto da obra em que não tem o texto de Locke como pano de fundo entremeia posições racionalistas com posições sensistas sem nenhum critério<sup>1566</sup>. (T)

E, aliás, como muito bem nota Salgado Júnior no *Verdadeito método de estudar*, Vernei define a sua lógica ao contrário do que noutros lugares afirma dela. Ele escreve: “De sorte que esta chamada Lógica nenhuma outra coisa é mais que um método e regra que nos ensina a julgar bem e discorrer

---

<sup>1564</sup> Aliás, não aparece em António Soares Barbosa? Esse sim sensista muito mais consequente. Vernei podia usá-la até para fundamentar melhor o seu externalismo das remunerações e das penas. Isso demonstraria mais coerência. Mas a verdade é que a propedêutica do prazer e da dor pode aparecer muito suspeita de materialismo através da sua conotação com o epicurismo, autor esse que como se sabe foi durante muito tempo condenado pela tradição religiosa cristã, sobretudo no plano moral.

<sup>1565</sup> Silva Dias 1953: 226.

<sup>1566</sup> Eu não digo que o sensismo não fosse uma das bandeiras de Vernei, o que quero dizer é que esse sensismo não corresponde a uma lógica construtiva no desenvolvimento do pensamento do barbadinho, mas antes a uma trincheira defensiva para desse modo se resguardar dos perigos de um racionalismo, que esse sim, abalaria os alicerces ideológicos da Revelação. Mesmo quando se refere à razão, Vernei fá-lo apenas na perspectiva de uma razão instrumental subsidiária do pragmatismo filosófico das utilidades empiricistas. Silva Dias pretende retirar da posição de Vernei uma superioridade relativamente a Genovesi, de resto tal como procedeu, e em meu entendimento erradamente, Mariana Amélia Machado Santos num texto de 1939 intitulado *Verney contra Genovesi*. Penso aliás que a reflexão de Silva Dias tem este texto como referência. Mas o que é importante é que Silva Dias ao acentuar a superioridade do pensamento do barbadinho acaba por proceder ao seu apoucamento ideológico, quicá inadvertidamente. O que Silva Dias afirma de Vernei é o que passo a transcrever: “enquanto, por outro lado, Genovese ainda tenta compor o nominalismo com o universalismo e o dogmatismo com o relativismo no problema da essência e extensão do conhecimento, o escritor português toma o partido dos nominalistas e relativistas, negando a existência de ideias ou nomes universais e de ideias absolutas. Enfim — e é o mais importante — enquanto um se esforça por salvar da enchente experimentalista o sistema cartesiano e até certos princípios aristotélicos, o outro atira-os pela borda fora, sacrificando conscientemente o racionalismo matemático de Descartes ao experimentalismo, matemático ou não, de Locke e Neuton”. In Silva Dias 1953: 226. E volta a insistir “estes dois, sim, são os seus guias, os seus verdadeiros originais”. In Silva Dias 1953: 226. Esta reflexão é capital para mim. Poucas vezes um texto com o qual não há nenhuma identificação se pode tornar tão útil. A análise de Silva Dias — e nunca é de mais enfatizar o quanto se deve a este trabalho de Silva Dias, mormente na perspectiva do seu carácter absolutamente pioneiro — toca em todos os pontos sobre os quais é legítimo construir uma contra interpretação. Em primeiro lugar a absoluta colagem de Vernei ao *soi-disant* nominalismo, ou seja às orientações da escolástica franciscana e concomitantemente também a Francis Bacon remete o nosso autor para fora da tradição intelectualista e racionalista que Silva Dias ainda há pouco considerava precursora do iluminismo assim como do jusnaturalismo. Em segundo lugar não me parece de todo lícito ou ajustado colar a Vernei a possibilidade de qualquer ligação ao experimentalismo. E finalmente o «matemático ou não», hipoteca toda e qualquer possibilidade de inunção com o verdadeiro experimentalismo. Só há um experimentalismo e ele é naturalmente e necessariamente matemático. Só há um experimentalismo e ele é naturalmente e necessariamente racionalista. O sensismo empirista não é racionalista e pode não sê-lo, o experimentalismo não pode senão ser racionalista. Como é que Silva Dias pode primeiro situar o neoplatonismo de Cambridge, de sólida base cartesiana, no quadro das referências precursoras do iluminismo juntamente com Grócio, por exemplo, e depois pensar o iluminismo adulto como tendo sido o resultado da evolução de uma outra tradição intelectual, que ainda por cima é estruturalmente inimiga e antagónica da primeira. A lógica nominalista da escolástica franciscana e o seu desenvolvimento mais próximo a *sciencia propter potentiam* de Francis Bacon não produziram a ciência moderna, como muito bem demonstrou, a meu ver de uma vez por todas Alexandre Koyré, mas conduziu antes ao puritanismo seiscentista. A ciência moderna enquadra-se noutra família intelectual e a partir de uma outra tradição que contempla Platão, Galileu, o neoplatonismo de Cambridge, e assim por diante.

acertadamente. Assim que, estabelecido este importante ponto, fica claro que se deve abraçar aquela Lógica que conduz a este fim , e fugir qualquer outra que nos desvia dele”<sup>1567</sup>. António Salgado Júnior procura salvar Vernei de tamanha contradição relativamente àquilo que Vernei escreve sobre Lógica noutros locais da sua obra, fazendo notar em nota de rodapé que “a Lógica que Vernei aqui define não é a sua. Está definindo a Lógica dos Antigos”<sup>1568</sup>. E depois acrescenta que a Lógica de Vernei é lockeana e de base essencialmente psicológica e que portanto não pode assentar num conjunto artificial de regras. Simplesmente aquilo que Vernei diz inibe esta tentativa de Salgado Júnior para desculpar Vernei. A verdade é que Vernei define a aqui a Lógica ao contrário do que faz noutros pontos da sua obra. Quando traduz Locke a Lógica é sensista quando não o faz a sua lógica pode ser Cartesiana ou o que é mais grave de tipo mesmo aristotélico como é no caso que referi. Não é, porém, estranho que Vernei se aproxime assim tanto de posições cartesianas. Um pouco mais à frente e a propósito de uma querela com um peripatético, e tendo como pano de fundo o critério de autoridade e a refutabilidade dos textos antigos, Vernei argumenta assim: “Quem lhe disse a V. P. que eu não posso negar o texto? disse-lho algum Concílio Ecuménico ou algum texto da Escritura? Se V. P. me citasse alguma proposição de Euclides; em tal caso lha admitiria; não porque Euclides o disse, mas porque a evidência mostra que disse bem, e todos reconhecem a verdade das ditas proposições. Fora daqui não admito senão aquilo que me provam com clareza e verdade”<sup>1569</sup>. O cartesianismo de toda esta passagem é por demais evidente. Merece mesmo uma nota de rodapé de Salgado Júnior onde este autor afirma que: “É neste parágrafo, ao que parece, que Vernei declara aquilo que aprendeu em Descartes: o princípio da evidência por ideias claras e distintas”<sup>1570</sup>. Mas o que me importa ressaltar não é o facto de Vernei se ter mostrado alternadamente cartesiano e lockeano, o que de qualquer maneira não é fácil de conciliar uma vez que Locke é seguramente o anti-Descartes na filosofia moderna, mas enfim. O que importa para a minha tese é questionar da consciência com que Vernei edifica o seu eclectismo. Se se atentar no que ele diz um pouco mais adiante penso que se verificará que essa consciência é nula. Anote-se: “Os que defendem ideias inatas que mostrem alguma que não entre pelos sentidos, ou não se deduza das ideias que entraram por eles. Estou certo que não aparecerá alguma a que não possamos descobrir esta origem”<sup>1571</sup>. É óbvio que se deve responder a Vernei que de facto existem algumas ideias com outra origem, justamente as ideias a que ele próprio ainda agora aludia e que designou de evidências. É um facto que como de resto mostra Salgado Júnior este texto de Vernei é a paráfrase de outro de Locke contido no Livro I «reservado ao combate das ideias inatas». Será que Vernei compreendeu que entre as ideias inatas e as evidências

---

<sup>1567</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 40. [Volume III]

<sup>1568</sup> Júnior 1952: 40.

<sup>1569</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 77. [Volume III]

<sup>1570</sup> Júnior 1953: 77.

<sup>1571</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 82 e 83. [Volume III]

racionais havia uma ligação lógica indestrutível e que só pode falar-se de ideias inatas porque se admite o princípio da evidência e vice-versa? Sinceramente penso que não. E é por isso que eu falo de um eclectismo sincrético e acrítico.

Depois disto espanta-me muito que Silva Dias tenha dito que Vernei leu e interpretou os seus guias com inteligência e com novidade impressionante<sup>1572</sup>. Novidade talvez, embora uma novidade que não dignifica o criador. Novidade no facto de reconciliar sem nenhuma sobressalto duas linhas de pensamento: a cartesiana e a lockeana, absolutamente irreconciliáveis porque antagónicas. Inteligência, sinceramente não a vislumbro.

E que não se pense que se tratou de um caso esporádico. É que apesar do seu tão incensado sensismo as recaídas em Descartes são demasiado frequentes. Repare-se nesta passagem:

“Contudo, a alma é a mesma que era ao princípio; foi criada para conhecer a Verdade, e ficou-lhe sempre a propensão para ela; em modo que, quando a alma vê uma verdade clara, não pode deixar de conhecê-la e abraçá-la”<sup>1573</sup>. E continua “nenhum homem de juízo duvida se é homem; nenhum dúvida se fala ou está calado; se está em pé ou assentado. Por força há-de admitir uma destas coisas, porque são muito claras, e uma delas há-de ser verdade. Por isso nós pecamos, e, pecando, nos desviamos da verdade da lei divina, que é tão conforme à boa razão, porque não damos atenção à dita verdade; que, se a dêssemos, sem dúvida ficaríamos persuadidos que se devia praticar o que ela diz. Mas a rebeldia que experimentamos no nosso corpo, que com dificuldade se sujeita aos ditames da alma, é a causa deste mal. Ele nos inclina sempre para a parte contrária, com a isca de coisas agradáveis; e a alma, divertida com outras considerações, dificultosamente volta os olhos para a verdade. E por isso a não recebe; e por isso peca. Esta é a origem de todos os nossos enganos e de todos os nossos danos. Se a alma não fosse arrastada pelos tumultos da fantasia, que comumente a engana, conheceria mui bem toda a verdade, não só aquelas que conduzem para possuir um bem eterno, mas também estas verdades indiferentes das coisas naturais; e percorrendo, sem engano, em toda a matéria. Mas as causas dos enganos são tão frequentes nesta vida mortal, que não é maravilha se os homens ajuizam tão mal, e, ajuizando assim, obrem em tudo mal”<sup>1574</sup>.

Esta resignação final, pessimista na sua essência, possui um vago sabor pascaliano. Mas ao falar de erro e não apenas em pecado, e ao reconhecer implicitamente a impossibilidade de vencer as paixões Vernei coloca o problema nos mesmos termos em que o coloca Descartes no Tratado das Paixões da alma.

E sobretudo a injunção ajuizar bem obrar bem vai no sentido do argumento ontognoseológico e portanto na linha de orientação da lógica intelectualista.

Em resumo a propedêutica da teoria das ideias é cartesiana mas depois a teoria das ideias propriamente dita é completamente lockeana, até porque não é mais do que uma tradução da obra de Locke, concretamente do *Essay concerning human understanding*<sup>1575</sup>. Mas a fundamentação última ou primeira é de natureza agostiniana e releva de um pessimismo ontológico que o humanismo cartesiano e

---

<sup>1572</sup> Silva Dias 1953: 226.

<sup>1573</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 80. E lembra claramente a IV meditação de Descartes.

<sup>1574</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 80 e 81.

<sup>1575</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 79 a 83.

o semi-humanismo lockeano não podiam contemplar: o pecado do nosso primeiro pai. Aqui reside segundo Verney a propensão para o erro e portanto para o pecado. Quando lhe dá jeito Verney é intelectualista e funde no seu raciocínio a ontologia com a gnoseologia<sup>1576</sup>. Quando não lhe dá jeito transforma-se num voluntarista na linha da tradição agostiniana. É nestas alturas que o sensismo lockeano lhe covém.

Mas atenção, a posição de Locke relativamente às paixões nunca é tão dramática. Este dramatismo e este papel tão enganador das paixões, tão arrastador para o mal é de uma tradição mais antiga, Platão, Estoicismo e a primeira Patrística. Em Locke a alma não é arrastada pelos tumultos da fantasia. A alma tem a faculdade de suspender o juízo e de evitar esta vertigem.

Passando por cima do *Por isso nós pecamos*, que é um completo salto no escuro, (nada do que é dito antes pressupõe esta implicação que o *Por isso*, consagra), este texto, tal como se apresenta não é de influência cartesiana, apesar de começar pela consagração de algumas evidências, e muito menos lockeano porque Locke assinala de uma forma inequívoca que o homem não é escravo dos desejos e das inclinações (das paixões no fundo), uma vez que a mente (o espírito) possui:

“a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has; and from the not using of it right, comes all that variety of mistakes, errors, and faults which we run into the conduct of our lives, and our endeavours after happiness; whilst we precipitate the determination of our wills, and engage too soon before due examination. To prevent this, we have a power to suspend the prosecution of this or that desire, as everyone daily may experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in "free-will". For during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when upon due examination we have judged, we have done our duty, all that we can or ought to do in pursuit of our happiness; and it is not a fault but a perfection of our nature to desire, will and act, according to the last result of a fair examination”<sup>1577</sup>.

E a posição cartesiana não difere muito da posição de Locke neste ponto. Também Descartes sustenta a possibilidade e necessidade da suspensão do juízo e também Descartes declara que as paixões são em si mesmas boas. Na meditação sexta Descartes considera que sendo as paixões instituídas pela natureza, são em princípio boas. De facto através do seu uso incita-se a alma a consentir e a contribuir para as acções que podem servir para a conservação do corpo ou a torná-lo de qualquer modo mais perfeito. E portanto o papel da alma não é tanto o de as rejeitar liminarmente ou mesmo de as contrariar, mas antes utilizá-las e dominá-las.

Na quarta meditação conclui-se que por um lado o entendimento nunca nos engana. O erro vem da vontade isto é do uso (mau uso) do livre-arbítrio. E “isto porque só através do entendimento não certifico ou nego coisa alguma, apenas concebo as ideias das coisas, que posso certificar ou negar. Ora, ao

---

<sup>1576</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 79.

<sup>1577</sup> Locke 1995: 184 e 185 [1690].

considerá-lo assim com precisão, pode-se dizer que nele nunca há erro algum”<sup>1578</sup>. Ao certificar ou negar é que surge o erro porque sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento ela acaba muitas vezes por se estender às coisas que não entende e aí escolher o mal como se fosse o bem e o falso como se fosse verdadeiro<sup>1579</sup>. Descartes não se queixa de Deus “porque, com efeito, não é uma imperfeição de Deus o ter-me dado a liberdade de formular o meu julgamento, ou de não o formular, sobre determinadas coisas cujo conhecimento claro e distinto não colocou no meu entendimento; mas em mim é sem dúvida uma imperfeição, visto que não a uso correctamente e pronuncio temerariamente o meu julgamento sobre coisas que apenas concebo com obscuridade e confusão”<sup>1580</sup>. Descartes afirma mesmo que até se deve agradecer a Deus porque como ele diz “se por um lado não me concedeu a virtude de não falhar, pelo primeiro meio que mais acima referi, que depende de um conhecimento claro e óbvio de todas as coisas das quais posso deliberar, deixou-me pelo menos na capacidade o outro meio, que é o de firmemente *reter* a resolução de nunca dar o meu julgamento sobre coisas cuja verdade me não é claramente conhecida. Isto porque, embora note, na minha natureza, esta fraqueza de não conseguir ligar continuamente o meu espírito a uma mesma ideia, todavia, posso, através de uma meditação atenta e amiúde reiterada, fixá-lo tão fortemente na memória que nunca deixe de me recordar a cada vez que precisar dela e, destarte, adquirir o hábito de não falhar”<sup>1581</sup>. Reter não tem aqui o mesmo sabor que suspender, isto por um lado. Por outro lado o «nunca» pressupõe um ponto final na questão. Ora no processo deliberativo lockeano este «nunca» não faz sentido uma vez que está um processo de decisão em marcha. Penso que a diferença essencial entre Descartes e Locke nesta matéria é que em Locke a suspensão quer do juízo quer do desejo e da acção que lhe é correlata aparece ao serviço de uma sabedoria prática e assume assim os contornos de uma prudência calculista enquanto em Descartes não se saiu ainda do quadro de uma reflexão puramente teórica. (Aqui porque noutros pontos da obra cartesiana há suspensão e o objectivo é praticamente o mesmo que em Locke).

Daí que possa ser retida e não apenas suspensa daí que possa nunca dar-se o julgamento. É que ele não faz falta na economia das decisões práticas que essas sim são vitais. Em Locke, mais utilitarista, há decisões a tomar e por isso a suspensão do juízo tem a característica de uma *epoché*, momentânea e provisória. Urge continuar. Esta sabedoria prática, esta prudência, assemelha-se muito, aliás à *proairesis* aristotélica. É de um processo deliberativo que se trata. Não é uma questão teórica ou abstracta.

Pelo contrário em Descartes trata-se da procura da verdade e o modo como fecha a quarta meditação não deixa dúvidas a esse respeito: “De resto, não aprendi hoje só o que tenho de evitar para não voltar a falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade. Isto porque

---

<sup>1578</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 1953: 55.

<sup>1579</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 1953: 57.

<sup>1580</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 1953: 60.

<sup>1581</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 1953: 61.

decerto lá chegarei se detiver suficientemente a minha atenção em todas as coisas que concebo perfeitamente e se as separar das outras que somente compreendo confusa e obscuramente. Coisa com a qual terei, doravante, muito cuidado”<sup>1582</sup>. O fim da quarta meditação e o texto que citei acima sobre a retenção do juízo sofre desmentidos noutras partes mais práticas da obra de Descartes. Descartes chegará ao ponto de preferir a decisão insuficientemente fundamentada do que a inação.

Ainda na meditação quarta Descartes afirma que a uma grande luz que se fez no seu espírito se seguiu uma grande inclinação na sua vontade. Quer dizer que a vontade está subordinada às evidências, ao contrário do que diz Vernei que subordina a vontade às inclinações mas não subordina estas ao entendimento. Nem a uma razão teórica nem a uma razão prática. Para Descartes, no entanto, basta julgar bem para agir bem, «*omnis peccans est ignorans*» e para julgar bem é necessário dissipar a ignorância e portanto o problema do mal e do pecado é reconduzido à tese socrático-platônica de que ninguém é mau voluntariamente.

---

<sup>1582</sup> Descartes [*As meditações metafísicas*], in Emílio 2000: 1953: 62.



## VI. 1. 1. 1. Vernei e as paixões.

No que diz respeito propriamente às paixões e ao seu papel tanto no quadro cognitivo como no quadro deliberativo (ético-moral, portanto) também as posições de Descartes e de Locke sendo substancialmente diferentes apresentam alguns pontos em comum. Não apresentam, no entanto nenhum ponto em comum com o que diz Vernei.

Algumas referências curtas bastarão para mostrar a posição de Descartes sobre as paixões. Eu já disse e reitero que Descartes não foi muito sensível ao magistério estóico, mas antes ao pensamento moral epicurista. Assim no *Tratado das paixões da alma* Descartes diz que as paixões são em si mesmas boas, isto é boas pela sua própria natureza: “Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n’avions auparavant; car nous voyons qu’elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n’avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès”<sup>1583</sup>. Descartes não separa mesmo as paixões do sentido da sua utilidade — «tellement utiles à cette vie, que notre âme n’aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir»<sup>1584</sup> — na linha de um epicurismo ortodoxo, uma vez que o sábio de Samos nunca promoveu a apatia mas antes apenas a moderação das paixões. Asfixiar as paixões seria destituir a vida de uma dimensão que lhe é constitutiva. A mesma posição aparece por exemplo em Diderot. Elas estimulam a alma ao sentido da actividade: “l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté”<sup>1585</sup>.

Esta posição optimista relativamente às paixões enraiza-se numa gnoseologia optimista em si mesma uma vez que directamente ligada à vontade de Deus. Nada se encontra nas sensações, que faça aparecer o poder e a bondade de Deus que as produziu. Isso não impede, porém, que o autor reconheça que há coisas que parece que a natureza lhe ensinou, não directamente dela mas a partir do defeito que consiste em julgar inconsideradamente. Nesses casos e só nesses pode acontecer que se introduza a falsidade.

Muito curiosamente depois de inundar páginas e páginas com um optimismo que chega a ser excessivo Descartes deixa uma nota de algum pessimismo ao fechar a sexta meditação, quando diz que a necessidade “des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l’homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l’infirmité et la faiblesse de notre nature”<sup>1586</sup>. Todavia, mesmo neste ponto de cedência do optimismo cartesiano ficamos longe do claro pessimismo de Vernei

---

<sup>1583</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 793 e 794.

<sup>1584</sup> Descartes [*A moral*], in Grimaldi 1992: 118.

<sup>1585</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 723.

<sup>1586</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 334.

quando ele afirma que “o pecado de nosso primeiro pai nos trouxe por castigo sermos sujeitos ao engano”<sup>1587</sup>. A fundamentação é também completamente diferente quando Vernei responsabiliza o corpo, afirmando a dado passo, “mas a rebeldia que experimentamos no nosso corpo, que com dificuldade se sujeita aos ditames da alma, é a causa deste mal”<sup>1588</sup>. E reforçando este papel corruptor do corpo afirma categoricamente que ele nos inclina sempre para a parte contrária (...), e a alma, (...) “dificultosamente volta os olhos para a verdade. E por isso a não recebe; e por isso peca. Esta é a origem de todos os nossos enganos e de todos os nossos danos”<sup>1589</sup>. Enfim tudo discorda da gnoseologia cartesiana assim como da sua moral. Pressupõe-se em Vernei uma concepção ainda dualista da natureza humana (do corpo e da alma), mas de um dualismo com ressaibos da herança gnóstica que seguramente lhe terá chegado através da leitura dos primeiros padres que ele tanto refere e recomenda. Sabe-se como a Patrística temporã foi permeável a algumas das correntes helenísticas da filosofia pagã, ao próprio neoplatonismo que é por vezes ambíguo relativamente a este assunto, à gnose e ao maniqueísmo. E até porque não reconhecê-lo essa permeabilidade atingiu o próprio Santo Agostinho, que apesar de tanto ter combatido a heresia maniqueísta, que todavia professou, no fim de contas, nalguns textos sobre o bem e o mal e sobre o livre arbítrio deixa entrever aquilo que queria combater. Penso, mas é apenas uma nota, que esta persistência gnóstica no pensamento cristão se deve em larga medida ao facto de a Patrística se começar a definir a partir de tradições que não eram cristãs e que procuraram compatibilizar tradições diversas durante um largo período marcadamente eclético: o denominado medioplatonismo. Aí se cruzaram, numa sopa complexa a tradição órfico-pitagórica, o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo, mesmo o epicurismo, e claro os textos vetero testamentários e neotestamentários. E sabe-se como através da tradição órfico-pitagórica assim como do platonismo e do medioplatonismo, persistiram muitos elementos dualistas por vezes com um entono muito próximo das gnosés.

De qualquer modo, e relativamente ao que mais me interessa, é manifesto que o pensamento de Vernei aparece desfasado do pensamento de Descartes. Vernei usa Descartes sem consciência de todas as implicações do texto cartesiano. O texto de Vernei faz ao lado do texto cartesiano o papel de um texto pré-moderno. Talvez melhor um texto que se pretende moderno, mas que ainda aparece polvilhado de escórias pré-modernas.

Em substância Descartes segue uma posição naturalista e identifica as paixões com a própria natureza do homem. Sem complexos. Elas são naturais ao homem, tal como o próprio corpo. Recorde-se o que a propósito do corpo e da sua ligação à alma diz Descartes na sexta meditação. A metáfora do piloto e do seu navio é exemplar. A alma não habita o corpo como o piloto que ocupa um

---

<sup>1587</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 79.

<sup>1588</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 81.

<sup>1589</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 81.

lugar no seu navio. A alma confunde-se com o próprio corpo, está intrinsecamente misturada com ele. Daí que sejam ingênuas todas as estratégias que visam desfazer do corpo ou desfazer das paixões o que na circunstância é o mesmo. Esta separação artificial seria mais do que ilusória porque seria simplesmente e totalmente inútil. Inútil e prejudicial já que elas levam a alma a querer as coisas que a natureza nos diz serem úteis, e que portanto “l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté”<sup>1590</sup>.

Mesmo quando não resiste a colocar as paixões no quadro do seu papel tradicional, que é o de obstáculos, dotadas de um carácter enganador, uma vez que tudo leva a crer que, embora originadas nos sentidos, parece que se originam na alma, mesmo neste caso, Descartes reconhecendo que as paixões são uma fonte de perturbação do juízo, ainda assim elas possuem uma função positiva. É que se, por um lado, as paixões são uma fonte de perturbação do juízo, e se por outro lado, embora aparentemente radicadas na alma, elas têm a sua origem no corpo (o que coloca a questão de como fugir à influência do corpo); a verdade é que é justamente neste ponto que se cai na alçada humanista da quarta meditação, uma vez que é aí que se reconhece que é esse tipo de contradições que faz de nós humanos. E é aqui justamente que o "mal" que as paixões parecem significar se transforma numa forma de superioridade de tipo humanista. Sem paixões seríamos divinos. Uma vez divinos deixaríamos de falhar. Mas essa perfeição não seria um mérito nosso, não seria um privilégio do bom uso do nosso livre-arbítrio e portanto não teria propriamente valor.

É ainda no Artigo 211 do *Tratado das paixões da alma* que Descartes aconselha que “il faut s’abstenir d’en porter sur l’heure aucun jugement” e mais à frente chega a propor que a vontade seja levada a considerar “et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente”<sup>1591</sup>. As paixões são de tal modo boas que “en sorte que les hommes qu’elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu’ils y peuvent aussi trouver le plus d’amertume lorsqu’ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu’elle enseigne à s’en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d’adresse, que les maux qu’elles causent sont fort supportables, et même qu’on tire de la joie de tous”<sup>1592</sup>.

Relativamente à questão mais estritamente antropológica, isto é acerca da natureza do homem, também a posição de Descartes se afasta muito da concepção de Vernei. Desde logo porque Descartes afasta o problema de uma natureza mal feita afirmando a confiança na natureza do espírito. Desde logo porque Deus garante soberanamente o que o espírito concebe clara e distintamente. Deus não nos engana

---

<sup>1590</sup> Descartes: [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 723.

<sup>1591</sup> Descartes: [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 794 e 795.

<sup>1592</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 795.

desde que usemos bem as nossas faculdades. Simplesmente nem sempre nós as usamos bem donde que por vezes nos enganamos. Como Descartes afirma na quarta meditação.

Pelo entendimento nós nunca erramos, o erro aparece associado à vontade :

“me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (...), je trouve qu’elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d’élire, ou bien de mon libre arbitre: c’est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l’entendement seul je n’assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, qui je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu’il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu’on prenne le mot d’erreur en sa propre signification. (...) Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m’a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu’en effet je l’expérimente si vague et si étendue, qu’elle n’est renfermé dans aucunes bornes”<sup>1593</sup>.

Cá está o problema da ausência dos limites e o mal que daí deriva. De todas as nossas faculdades a única que é infinita é a vontade (ser infinita aqui devia ser muito negativo segundo a tradição grega, mas Descartes e é de algum modo um paradoxo atribui-lhe um carácter positivo. Mas é contraditório porque é a sua infinidade que a aproxima de Deus, embora se saiba que é pelo seu carácter infinito que ela nos leva a errar), isto é a liberdade, ou melhor ainda, o livre arbítrio: “Il n’y a que la seule volonté, que j’expérimente en moi être si grand, que je ne conçois point l’idée d’aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c’est elle principalement qui me fait connaître que je porte l’image et la ressemblance de Dieu”<sup>1594</sup>. E depois de concluir que esta faculdade é também irrepreensível, e que não é por si causa dos nossos erros, tal como não era a potência do entendimento, Descartes acaba por concluir como já anunciei pela interacção entre o entendimento e a vontade. Assim: “D’où est-ce donc que naissent mes erreurs? C’est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus étendue que l’entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l’étends aussi aux choses que je n’entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s’égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche”<sup>1595</sup>.

Em síntese só há «égarement», quando a infinidade da vontade e a sua falta de limites colide com o sentido da proporção e da medida do intelecto, do entendimento portanto. É muito curiosa esta crise do conceito de limite. Por um lado Descartes é levado a valorizar o limite e a enfatizar o papel negativo do infinito. Mas por outro lado, sendo a modernidade a época que institui o valor do infinito, Descartes é levado a atribuir-lhe um papel decisivo na sua metafísica da transcendência religiosa. E é nessa hesitação que reside o paradoxo. É um paradoxo estrutural, que assinala também a separação radical da religião e metafísica relativamente à moral. A modernidade nos seus desenvolvimentos não fará mais do que acentuar essa separação até às últimas consequências. Na desproporção pode produzir-se o

---

<sup>1593</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 304.

<sup>1594</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 305.

<sup>1595</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 304 a 306.

extravio e nessa situação ôntica posso escolher o mal em vez do bem. Eu não controlo a vontade porque ela não tem limites. E isto ainda é pré-moderno. Mas ao mesmo tempo como se sabe é ela através da sua infinitude que me aproxima de Deus.

Daqui se concluiria com facilidade que o erro seria afinal facilmente evitável. Bastaria para tanto suspender o juízo relativamente a todas as questões onde a vontade não fosse suficientemente bem informada pelo entendimento, uma vez que «la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté». O problema ficaria resolvido. Mas é aqui que o espiritualismo de Descartes dá lugar ao seu humanismo radical. De que modo?

A verdade é que se Deus nos tivesse criado de tal modo que possuíssemos um entendimento perfeito capaz de produzir sempre ideias claras e distintas como as evidências e uma vontade adequada estritamente ao entendimento, nós nunca erraríamos, mas em contrapartida seríamos apenas máquinas perfeitas, e não haveria na nossa perfeição nenhum mérito.

É neste ponto concreto que o intelectualismo cartesiano relativamente à questão do erro e do pecado se afasta do determinismo metafísico de base teleológica de São Tomás de Aquino para, doseado pelo papel da vontade se aproximar da tradição voluntarista que de Santo Anselmo até Duns Scoto trilhou um caminho próprio e original primeiro na filosofia inglesa e mais tarde na própria tradição ocidental no seu conjunto.

É que o facto de a vontade, ao exercer-se fora dos limites impostos pelo entendimento claro e distinto, poder conduzir ao erro, produz como consequência maior o facto de que essa possibilidade traduz a expressão da minha liberdade. A minha liberdade de afirmar ou negar, de assentir ou recusar, de agir num sentido ou noutro. E é no exercício desta liberdade que eu posso tropeçar no erro mas também é na procura da evitação do erro que eu expesso a minha vontade de perfectibilidade. E é porque eu sou responsável pelo erro que é a mim que compete evitá-lo.

O erro é apenas um mau uso da liberdade. Para um uso cada vez melhor da liberdade eu disponho de dois caminhos que de resto não se excluem, o progresso do conhecimento por um lado e a suspensão do juízo nos casos em que o conhecimento é insuficiente. A desproporção entre o entendimento e a vontade mobiliza assim tanto a sabedoria teórica como a sabedoria prática.

Se a liberdade no seu acto de escolha, isto é de exercício do livre arbítrio, tivesse como referência um entendimento perfeito e infinito, ela exercer-se-ia sempre nos limites do conhecimento claro e distinto e nunca erraria. Sendo assim o homem seria divino<sup>1596</sup>. A diferença entre Deus e o homem passa portanto por esta desproporção entre a finitude do nosso entendimento e o infinito da nossa vontade. Mas é nesta desproporção que se insinua a vontade de infinito e por aí a vontade de perfeição e de sublime. O infinito da vontade em Descartes tem assim os contornos da razão prática de Kant. É através dele que entra o

---

<sup>1596</sup> Meyer 1994: 177.

desejo. Ora o desejo não é nem podia ser condenado na economia do pensamento, uma vez que as suas virtualidades positivas estão implícitas na sua própria natureza. Daí que Descartes considere as paixões boas. Mas também porque através deste desejo que se insinua por detrás da vontade, está a perseguição da nossa perfeição, não de uma perfeição dada imediatamente na nossa natureza, mas de uma perfeição conquistada, excedendo os limites da nossa natureza, aprendendo a verdade e o bem através de um processo algumas vezes doloroso em que caímos no erro. Não me atrevo a dizer no mal, porque para Descartes mesmo o erro quando é o resultado da decisão livre da vontade é em si mesmo um bem. Não foi por acaso que ele escreveu : “Que la principale perfection de l’homme est d’avoir un libre arbitre, et que c’est ce qui rend digne de louange ou de blâme”<sup>1597</sup>.

Portanto é o exercício da vontade, que faz a nossa humanidade. Se ficarmos atidos ao entendimento ficaremos muitas vezes manietados na inacção uma vez que ele, pelo seu carácter finito e limitado, não nos informa sobre tudo. É necessário agir. Em carta a Isabel, Descartes não deixa de considerar positivas estas decisões da vontade mesmo quando insuficientemente informada, “touchant les actions importantes de la vie, lorsqu’elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu’on doit faire, il me semble qu’on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu’il est utile d’avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d’ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir”<sup>1598</sup>.

É evidente que isto contraria claramente algumas passagens em que Descartes recomenda muito categoricamente a retenção do juízo. Trata-se de uma moralidade da intenção muito próxima da moralidade de Duns Scoto<sup>1599</sup>.

Mas aqui entro especificamente na problemática da sexta meditação metafísica.

Uma vez que a alma não está alojada no corpo à semelhança do piloto em seu navio (“la nature m’enseigne aussi (...) que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui”<sup>1600</sup>, mas constitui uma união substancial numa estreita aliança, significa que as paixões sendo da alma mas simultaneamente do corpo, pelo menos na aparência, conferem ao universo da passividade e da afectividade uma razoável dose de obscuridade. Mas também aqui o homem, quer dizer a alma, não pode ficar paralisado mas antes tomar a iniciativa, não para destruir as paixões, o que de

---

<sup>1597</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 587.

<sup>1598</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 1244.

<sup>1599</sup> Descartes construiu o seu sistema filosófico moral de uma forma muito eclética. Ele não foi, tal como mais tarde Locke, completamente insensível ao neo-epicurismo do seu tempo. Para esse efeito basta reler o décimo e o décimo primeiro parágrafo da sexta meditação.

<sup>1600</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 326.

resto não é desejável, porque elas podem fazer as doçuras desta vida, mas adquirindo um poder sobre elas e dominando-as e assim delas tirar proveito.

A razão do engano situa-a Descartes não na nossa natureza corrupta nem no pecado do nosso primeiro pai, mas antes, como já se viu, na desproporção que existe entre o entendimento e a vontade. O entendimento ao contrário do entendimento de Deus que é infinito, é no nosso caso finito. Se ao entendimento finito correspondesse uma vontade finita o erro não surgiria mas em contrapartida ficaríamos paralisados na maior parte das situações da nossa vida tanto no plano cognitivo como no plano existencial, isto é prático, ou melhor ainda, ao nível da acção. Mas acontece que a vontade e portanto a nossa liberdade quer dizer o livre arbítrio é infinito.

Em carta a Hyperaspistes, Descartes sintetiza muito bem a natureza desta desproporção. “On confond ici les fonctions de la volonté et celles de l’entendement: en effet, il n’appartient pas à la volonté de concevoir, mais seulement de vouloir; et, bien que nous ne puissions jamais rien vouloir sans en avoir quelque conception, comme je l’ai déjà reconnu, l’expérience montre assez que nous pouvons vouloir plus de choses pour un même objet que nous n’en pouvons connaître”<sup>1601</sup>.

Isto sintetiza, de resto, o que é dito na quarta meditação.

Em Locke tudo se resume ao reconhecimento de que os nossos desejos....sempre estão ao serviço da procura da felicidade e que dispomos dessa notável faculdade de suspender o desejo e o juízo sobre uma acção até calcularmos todos os prós e os contras de modo a que....

Claro que Vernei não coloca a questão das paixões no mesmo plano nem nos mesmos termos em que o faz Locke por causa da questão da dor e do prazer. O preconceito cristão contra o prazer condiciona tudo.

No plano da felicidade, que é o que mais interessa, a posição de Vernei não tem nada que ver com a posição de Locke. Em primeiro lugar há em Locke um sensismo coerente. A moral de Locke não conflitua com a sua teoria das ideias, quer dizer com a sua lógica, quer dizer com a sua gnoseologia. O mundo chega-nos antes de mais através das sensações, portanto através dos sentidos que são sem margem para dúvidas a nossa porta e as nossas janelas para o mundo. E é por aí que se estabelece o primeiro contacto (E isto tanto no plano teórico, como no plano prático). E assim, coerentemente a felicidade tanto quanto o bem e o mal estão inevitavelmente ligados e relacionados com o desconforto e com a satisfação que esse contacto provoca. Em suma com a dor e com o prazer. O que provoca dor evita-se, o que provoca prazer procura-se.

Ora Vernei jamais coloca o problema nestes termos, o que é uma contradição manifesta com o seu sensismo, plagiado de Locke, no plano da sua teoria do conhecimento. É como se Vernei não compreendesse que o sensismo teórico o teria que conduzir a um sensismo moral. É como se Vernei não

---

<sup>1601</sup> Descartes [*Œuvres et lettres*], in Bridoux 1953: 1136.

percebesse que a recusa do inatismo no plano do conhecimento deveria implicar uma recusa do inatismo no plano da moralidade, porque como Locke muito bem diz; e passo não a citar mas a resumir o que sobre o assunto é dito no *Essay*, book I, chap. III, 6; não havendo princípios inatos universais auto-evidentes, mas recepções múltiplas e bem diferenciadas de homem para homem, daí decorre naturalmente uma grande variedade de opiniões, associadas bem entendido, às diferentes culturas e às diferenças mesmo relativamente às diferentes espécies de felicidade, as quais não fariam sentido se justamente houvesse princípios práticos inatos. Para os princípios inatos não há necessidade de nenhuma prova para verificar a sua verdade, nem carecem de razões para ganharem a sua aprovação. Ora é justamente o contrário disso que acontece com a moralidade, que requer sempre, e usando a própria expressão de Locke, «reasoning and discourse», assim como algum exercício mental para descobrir a certeza da sua verdade.

Por tudo o que já disse não é de estranhar que a posição de Locke relativamente à procura da felicidade não possa adequar-se de modo nenhum à procura de um Sumo Bem. O seu carácter relativo, personalizado, concreto e subjectivo impede que ele se possa relacionar com um valor absoluto e abstracto. O sensismo de Vernei deveria conduzi-lo ao mesmo termo, mas tal não acontece. Locke diz que o que determina a vontade relativamente às nossas acções, não é como geralmente se supõe, a perspectiva de um sumo bem mas antes o desconforto. O motivo que estimula a acção “is not the greater good in view (...) but some (and for the most part the most pressing) uneasiness a man is at present under”<sup>1602</sup>.

Vernei não o segue. Limita-se a apostrofar as nossas inclinações (isto é, paixões) e a acentuar a nossa natureza corrupta. Vernei não se esqueceu do sumo bem, pelo contrário, em todas as definições de felicidade de Vernei, pelo menos todas as que aparecem no Verdadeiro Método de Estudar, deixam perceber quando não explicitamente que está subjacente a procura desse tal sumo bem eminentemente abstracto e transcendente. Em boa verdade quando Vernei fala da felicidade a sua teoria sensista acerca das ideias desaparece por completo e recua-se a posições até mesmo pré-aristotélicas, dado que nem mesmo o relativismo e o empirismo aristotélico aí aparecem para mitigar o carácter eminentemente transcendente e abstracto.

Vernei não atribui o erro à incompetência do espírito mas antes ao poder da paixão que perturba o espírito”<sup>1603</sup>. A sua posição é inequivocamente pré-moderna. A posição de Vernei não se confunde assim nem com a posição de Descartes nem com a posição de Locke.

Calafate afirma que na perspectiva de Vernei a Criação é boa, tal como essa mesma criação foi formulada pela Patrística e aprofundada por Santo Agostinho. Mas Vernei na Carta undécima afirma justamente o contrário, ao estabelecer que a filosofia não é suficiente para mostrar a verdadeira felicidade

---

<sup>1602</sup> Locke 1995: 176 [1690].

<sup>1603</sup> Martins [*Vernei*], in Serrão 1971: 274.



porque não sugere meios bastantes para o conseguir porque somente considera o homem com as forças da natureza corrupta<sup>1604</sup>.

O próprio Calafate reconhece que Vernei assenta a sua problemática da felicidade em cima da fragilidade ontológica das criaturas, ao mesmo tempo que reclama pela noção de uma Providência ou governo permanente e imediato de Deus sobre o mundo<sup>1605</sup>: “Deus está sempre presente, sem essa presença constante e actuante a conservação das criaturas não seria possível. (...) O ser criado, por ser contingente, só persiste pela acção contínua e permanente de Deus no Mundo, garante da ordem e da finalidade do Universo”<sup>1606</sup>.

De facto é o que afirma Vernei ao referir-se à escassez de meios do saber laico, à natureza corrupta e às enfermidades do ânimo<sup>1607</sup>. A citação completa é uma verdadeira confusão: “A Filosofia mostra a verdadeira felicidade, mas não sugere meios bastantes para a conseguir, porque somente considera o Homem com as forças da natureza corrupta; nem chega a conhecer a verdadeira origem das enfermidades do ânimo; nem ensina outra coisa mais do que conformar-se com a Lei Natural. A Teologia, porém, reconhece a verdadeira origem da natureza corrupta; (...) Desta sorte serve a muito a ética ao Teólogo”<sup>1608</sup>. Tudo isto é muito confuso, incoerente e até contraditório. Vejamos.

Quando Vernei diz que a filosofia «nem ensina outra coisa mais do que conformar-se com a Lei Natural», insinua claramente a insuficiência deste conhecimento, ora na página anterior Vernei diz o que se segue: “Mas a verdade é que a Lei divina, a Natural, a das Gentes, são a mesma Lei; toda a diversidade está no modo da publicação. A divina foi publicada pela boca de Deus; a Natural é a mesma Lei divina proposta aos Homens pela faculdade que a alma tem de conhecer o bem”<sup>1609</sup>. Então a Lei Natural é absolutamente suficiente. Mas tudo isto está formalmente errado se tivermos em conta o raciocínio que mostro a partir de afirmações anteriores de Vernei: 1) A ética é parte da filosofia. 2) A ética ensina a felicidade e os meios. 3) Agora a conclusão é minha: A filosofia mostra a verdadeira felicidade. Assim como os meios. Sem mais e sem reservas. Mas agora para Vernei a filosofia não sugere meios bastantes para conseguir a felicidade porque somente considera o Homem com as forças da natureza corrupta. Então a ética não pode nunca lograr os seus objectivos e a sua importância sai diminuída porque ela já não pode ensinar a felicidade e os meios. Mas essa era toda a sua importância e a justificação do seu estudo. Logo quando Vernei afirma mais adiante que assim serve muito a ética ao teólogo, deveria dizer justamente o contrário, isto é serve muito a teologia ao ético. Por outro lado é muito contraditória a

---

<sup>1604</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 262.

<sup>1605</sup> Calafate 1994: 51.

<sup>1606</sup> Calafate 1994: 52.

<sup>1607</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1952: 262.

<sup>1608</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 262.

<sup>1609</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 261.

referência à lei natural. Na maior parte dos casos a lei natural é de origem divina e não tem propriamente nada de natural. É natural não no sentido de natureza e portanto imanente ao mundo, mas natural no sentido estoíco de conter em si o *logos* divino sob a forma de inseminação pelo *logos spermátikós*.

Vernei perturba-se claramente neste domínio complexo em que tem de pôr em concórdia o seu filosofismo com as convicções religiosas. Se seguisse Locke até às suas últimas consequências, e penso que não segue mais por incapacidade intelectual do que por receio ou inconveniência ideológica, teria muitos dos seus problemas resolvidos. Isso implicaria aderir sem reservas ao voluntarismo no plano moral e ao positivismo no plano jurídico. Se Vernei nunca manifestasse essa adesão eu deveria concluir que Vernei a rejeitava conscientemente para não ter de admitir as consequências dessa adesão. Ora isso não acontece:

Pelo menos uma vez e em contradição com o que diz noutros locais Vernei expende um pensamento puramente positivista: “E sendo que a bondade ou a malícia deles depende da Lei, deve entender que coisa é a Lei, e qual é a origem dela”<sup>1610</sup>. Se Vernei fosse um sensista consequente esta seria sempre a sua compreensão da lei, mas como não é cede muitas vezes a uma concepção que se pode incluir embora sem rigor no domínio do intuicionismo intelectual.

De facto esta definição do bem e do mal a partir da lei, ou o que vem a dar no mesmo estabelecendo que o problema do bem e do mal não pode colocar-se a partir da sua própria substância mas a partir da regra que os determina é genuinamente do foro das propedêuticas antropológicas voluntaristas e positivistas como se viu em Hobbes ou em Locke e até em Pufendorf. É a emergência de uma regra arbitrária que delimita no campo das acções possíveis as que são boas e as que são más. São boas as que se conformam com a Lei e são más as que à Lei desobedecem. Isto é de facto Locke. Por exemplo: “Where there is no law [there would be] no wrong, no guilt”<sup>1611</sup>. Já no Essay, Locke afirmava “of these moral rules or laws, to which men generally refer, and *by which they judge of the rectitude or pravity of their actions*”<sup>1612</sup>. E obviamente que este positivismo jurídico pressupõe aquilo a que Locke chama o legislador, *the law-giver*. E o legislador por excelência é Deus, claro. Por outro lado a lei só tem o poder que tem porque o legislador tem o poder de punir e castigar assim como de prender e recompensar.

Mas quando Vernei afirma que a “lei que não é deduzida da boa razão não merece o nome de lei”, tem ainda menos a ver com Locke, assim como não tem nada a ver com o que disse antes. Ou por outro lado ainda terá alguma coisa a ver se se considerar que afinal a boa razão é a razão divina, como é o caso na maior parte dos casos com Vernei.

---

<sup>1610</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 289.

<sup>1611</sup> Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 117.

<sup>1612</sup> Locke 1995: 279 [1690].

Se Vernei segue Locke no plano da Lógica é um facto que não o seguindo na ética também não o segue no plano do direito. A posição de Locke é sempre inequivocamente positivista, positivismo de resto consequente com o seu voluntarismo por um lado e com o seu empirismo sensista por outro.

Locke começa nas suas «*Questions concerning the law of nature*» por distinguir judiciosamente *Jus [right]* de *lex [law]* insistindo no ideia de que a lei é “that which either commands or forbids some action”<sup>1613</sup>, distinção que já vinha de Hobbes (*Leviathan*, pt. I, ch. XIV; *De Cive*, I, 7) e de Pufendorf (Def. XIII, sec 3). Depois fundamenta a lei natural não na razão (onde aproveita para criticar Grotius) mas afirmando que o papel da razão é apenas descobrir esta lei, acrescentando finalment que “Nor is the reason the maker of this law, but its interpreter (...) Nor can reason, since it is only a faculty of the mind and part of us, give us laws”<sup>1614</sup>, para, finalmente, depois de inúmeras considerações o pensamento de Locke acabar por culminar no que desde o princípio se adivinhava: no mais estrito positivismo jurídico associado inevitavelemnte à vontade do legislador:

“Now, in order to discover how sense and reason, when they mutually assist each other, can lead us to a knowledge of the law of nature, some premises must first be set forth, which are necessary to the knowledge of any law whatsoever: 1º, Thus, for anyone to know that he is bound by law, he must first know that there is a legislator, a superior; that is, some power to which he is rightfully subject. 2º, We must also know that tere is some will of that superior power as regards the things we must do; that is, that that legislator, whoever he may prove to be, wills us to do this, or to refrain from that, and demands of us that the conduct of our life be in agreement with this will”<sup>1615</sup>.

Portanto a origem da lei está não na razão mas na vontade do legislador e o que obriga à lei é a vontade do legislador também.

A expressão de Vernei é mais facilmente conotável com o pensamento de Burlamaqui ou, por exemplo, de Clarke, mas nunca com Locke. É o termo «deduzida» que trai Vernei. Simples *lapsus linguae*? Sinceramente não me parece. Vernei oscila muitas vezes entre o sensismo lockeano e o racionalismo cartesiano, dedutivo e ... A sua posição relativamente à lei é pelo menos aqui jusracionalista. Em Locke não só este tipo de dedução racional está ausente como para melhor fundamentar o carácter arbitrário da lei, uma vez que ela é um produto apenas da vontade do seu legislador, Locke lhe associa sempre a ideia de remuneração e de castigo: “For since it would be utterly in vain to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will, we must wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law”<sup>1616</sup>.

Esta concepção positivista da lei associada à vontade do legislador faz corpo com a própria noção do bem moral e do mal moral desenvolvido por Locke. É bem o que concorda com a lei e é mal aquilo

---

<sup>1613</sup> Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 101.

<sup>1614</sup> Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 101.

<sup>1615</sup> Locke [*Questions concerning the law of nature*], in Horwitz 1990: 159.

<sup>1616</sup> Locke 1995: 279 e 280 [1690].

que discorda da lei. A lei ditada pelo legislador é a medida da própria moralidade. Regra moral e lei confundem-se na Ética de Locke. Este tipo de posições converge ainda para um voluntarismo moral que já está sedimentado na cultura inglesa sobretudo a partir da obra de Duns Scoto, embora o precursor mais distante seja S. Anselmo e obviamente fora da tradição inglesa mas fonte de todas as tradições, Santo Agostinho. Se a lei possuísse um sólido fundamento racional ela atrairia naturalmente e o acto de conformidade à lei não seria um acto moral porque no fundo não era um acto livre. A lei não possui essa capacidade coerciva imanente, não possui esse carácter de necessidade. É necessário que a vontade, expressão da liberdade do agente se lhe conforme ou não. A adequação à lei tem assim os contornos de um acto de liberdade, de uma obediência. Vontade, obediência ou não, liberdade, moralidade. Só o acto determinado pela vontade livre é verdadeiramente moral. É este o tipo de argumentação que a Escolástica Franciscana opõe ao determinismo metafísico de fundo intelectual da corrente Tomista.

Como frisa Raymond Pollin:

“Ces règles se ramènent à la loi de nature, qu’elle soit notifiée à l’homme par la lumière naturelle, ou par révélation, et ce pouvoir supérieur est Dieu lui-même, source directe ou indirecte de toute obligation en nous. Ces règles sont proprement et vraiment les règles du bien et du mal, (...) La moralité dépend donc tout entière, non pas seulement de l’existence d’une loi naturelle, mais du fait que cette loi puisse être assortie de sanctions. Or, en dernière analyse, (...) Pour Locke, là où il n’y a pas de sanctions, il n’y a pas, à proprement parler, de problème moral. (...) la rectitude morale vient de la conformité à la règle invariable qui a été établie para la loi de Dieu”<sup>1617</sup>.

O bem e o mal são termos relativos que não exprimem uma realidade intrínseca à natureza do objecto, mas apenas uma relação com outra realidade que está antes e além.... As relações morais são relações de conveniência ou inconveniência entre as acções voluntárias dos homens e uma regra com a qual se relacionam e que tem o poder de as julgar, ou através da qual são julgadas. A lei antecede a moralidade. A lei é que determina o que é bom ou não, moralmente falando. Não há uma moralidade em si, evidente e racional. É a lei que recorta no domínio dos comportamentos uma zona de transgressão ou de cumprimento. É por aí que a moralidade começa. No fundo regressa-se sempre a S. Paulo, “Je n’ai connu le péché que par la Loi. (...) car sans la Loi le péché est mort”<sup>1618</sup>.

Relativamente ao voluntarismo, sabe-se como Vernei oscilou permanentemente entre posições intelectualistas e racionalistas por um lado e posições voluntaristas por outro, certamente oscilação essa determinada pela eficácia momentânea das sua leituras e da influência que elas determinavam alternadamente na economia do seu pensamento muito permeável e por isso muito sincrético também. Se me ativer a alguns autores vulgarmente citados pelos autores setecentistas portugueses e alguns até traduzidos para a língua portuguesa, como são os casos de Muratori que é completamente Intelectualista, Burlamaqui que é eclético e oscila entre o intelectualismo e o voluntarismo, Genovesi que é

---

<sup>1617</sup> Polin 1960: 55 e 56.

<sup>1618</sup> S. Paulo [Romanos 7: 7-9].

intelectualista e sensista ao mesmo tempo, e para o caso, sobretudo Thomasius que é predominantemente voluntarista, embora com muitas contradições, fica-se com uma ideia aproximada das fontes possíveis do eclectismo de Vernei. Algumas destas influências foram concretamente reconhecidas por Silva Dias<sup>1619</sup>, concretamente Genovesi, Thomasius e Locke.

Tão depressa Vernei pode dizer que a alma lhe parece a «sede da vontade e portanto da liberdade»<sup>1620</sup>, em que anda muito perto da argumentação de Santo Anselmo e de Duns Scoto, como afirma que a “ética, rigorosamente falando, deve servir de instrução aos homens em duas coisas principalmente: primeiro, deve ensinar em que consiste a suprema felicidade do homem; depois, explicar as virtudes, e o modo de as conseguir”<sup>1621</sup>, introduzindo já no domínio da ética uma dimensão cognoscitiva, que é sempre impensável num autor consequentemente voluntarista e positivista. Mas vai mais longe: “sem dúvida, é coisa vergonhosa que o filósofo conheça como deve regular o juízo para discorrer bem, saiba como pode alcançar o conhecimento da natureza, e somente ignore o fim para que foi criado, e qual é aquela felicidade que ele procura e a que todos aspiram. Este homem não pode fazer coisa alguma boa. Quem não sabe para onde vai, nem que estrada seguir, forçosamente cairá em infinitos precipícios. Pelo contrário, quem sabe o fim para onde deve ir, naturalmente descobre a estrada que o conduza para o dito fim, e reconhece as obrigações de quem quer encaminhar-se para ele”<sup>1622</sup>. Muratori diz rigorosamente o mesmo numa nota de rodapé.

Como se vê até parece que a procura da felicidade é central na antropologia de Vernei. Não tanto pela afirmação de que ela é o fim do homem (a finalidade por excelência), mas sobretudo porque o homem que não vai para ela não sabe para onde vai, e portanto não pode fazer coisa alguma boa. Vai e age às cegas. Mas há que reconhecer que o argumento sendo sobretudo intelectualista é também teleológico e finalista. É preciso saber para bem obrar. Mas é preciso saber com que finalidade se obra. Mas esta centralidade teleológica da felicidade nem é apanágio das luzes, como muitas vezes se pretende fazer crer<sup>1623</sup>. Ela é essencialmente aristotélica, agostiniana e tomista etc. Trata-se aí de uma felicidade ontológica, forma de realizar a perfeição do ser, inscrita na natureza humana. Nas luzes as formas de apologia da felicidade são um modo de ser. A felicidade torna-se ôntica e não ontológica e perde dramatismo, como não podia deixar de acontecer. Procura-se a felicidade aqui na terra, despojada de

---

<sup>1619</sup> Silva Dias 1953: 225. Mas eu penso que no domínio ético é a Muratori que Verney deve mais como ficou provado por Cabral de Moncada.

<sup>1620</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 239 a 241.

<sup>1621</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 225.

<sup>1622</sup> Verney [*Verdadeiro método de estudar*], in Júnior 1953: 226.

<sup>1623</sup> A simples promoção da felicidade não compromete nenhum autor com o ideário ilustrado ou iluminista. Zília Osório de Castro afirma isso, na sua tese sobre Borges Carneiro, a propósito de Burlamaqui e não me parece apropriado. É a articulação da procura da felicidade com a promoção de posições secularizantes que estimulem a autonomia e o humanismo do sujeito que é apanágio do espírito emancipador das luzes. A promoção da felicidade está em toda a tradição laica ou religiosa desde a antiguidade.

qualquer vocação para a transcendência, e portanto também da perfeição que lhe está associada. Transforma-se em satisfação terrena, e pode até degenerar em prazer, mas sempre coisa do mundo, da terra. A imanência ganha através da secularização dos valores existenciais uma dignidade que não possuía antes. O que não quer dizer que se tenha esquecido do céu. As esferas são simplesmente separadas.

Mas é manifesto que em Vernei a felicidade não é um desafio pequeno entre outros. Ela não é uma finalidade. Ela é a finalidade do homem: «o fim para que foi criado». A presença de fim e criação na mesma proposição não pode acalentar equívocos. A felicidade a que Vernei se refere tem muito a ver com a felicidade a que alude Santo Agostinho ou S. Tomás.

Também Cabral Moncada<sup>1624</sup> reconhece, tal como eu, que no plano ético triunfou em Vernei, provavelmente por via da influência de Muratori, a concepção intelectualista de sabor socrático-platónico: «conhecer o bem é o mesmo que ser bom». Vernei foi, sobre isso já não tenho grandes dúvidas, sensista no plano da lógica e intelectualista no plano ético. Simplesmente o seu intelectualismo mantém-se amarrado à tradição da patrística e da escolástica e não contempla formas de mundanização da vida moral e da promoção da felicidade.

A posição de Vernei (isto tem que ver com o que vinha dizendo de Vernei) não se conforma assim com o optimismo ainda agora propalado de que a criação é boa. Bem pelo contrário, estamos na presença de uma concepção que radica numa antropologia pessimista e não humanista e que nem sequer contempla a possibilidade das causas segundas. A fragilidade ontológica outra coisa não é senão a natural tendência da natureza humana para a queda no mal e no pecado, quer por culpa das paixões, quer por culpa de um mau uso do livre arbítrio. Vernei inclina-se para a primeira hipótese, o que o afasta das teses integristas do mal radical, mas não dissipa nem a fragilidade nem a estrutural tendência para a falibilidade. Foi contra este tipo de convicções que se rebelaram tanto o renascimento como as luzes. A falta desse optimismo ontológico afasta imediatamente Vernei de uma posição avançada no campo da Ilustração. Neste plano a sua posição é mesmo menos avançada e menos humanista que a posição por exemplo de S. Tomás de Aquino. É também menos avançada que a posição de Grotius por exemplo no que diz respeito à dependência da lei humana relativamente ao Decálogo. Ao considerar que os Dez Mandamentos ensinam os princípios de toda a Ética Vernei mostra-se mais conservador que Grotius por exemplo que rompe deliberadamente com a ligação tomista entre o Direito Natural e o Decálogo.

---

<sup>1624</sup> Moncada 1941: 28.

## VI. 1. 2. António Ribeiro Santos. Eclectismo e tradição.

O pensamento de António Ribeiro Santos é, tal como o pensamento de todos os outros intelectuais portugueses do século das luzes, um pensamento acentuadamente eclético. O facto de que todos esses autores possuem em comum esse pendor para o eclectismo não os situa no mesmo plano, nem no que diz respeito ao valor das respectivas obras nem no que diz respeito à orientação ideológica dominante. Ribeiro Santos não se confunde com Manuel do Cenáculo e Soares Barbosa não se confunde com Luís António Verney. Mas se há diferenças significativas nalguns pontos das respectivas ideologias a verdade é que no plano estritamente teológico as diferenças são mínimas. E é isso que não deixa de ser estranho. É por exemplo estranho que embora podendo trilhar caminhos intelectualistas em múltiplos domínios do conhecimento quando se chega à fundamentação da obrigação ética e moral, os autores portugueses convergem numa unanimidade voluntarista e por consequência positivista. Na *Verdade da religião cristã* é sempre a lei, é antes de mais a lei, o preceito, a obrigação. Assim para se alcançar a felicidade é mister que se sigam escrupulosamente as obrigações da religião<sup>1625</sup>.

Assim também em conformidade com a prevalência das obrigações vem primeiro a onipotência de Deus e só depois a sua perfeição e finalmente a sua bondade<sup>1626</sup>. Poder-se-ia dizer que no discurso de Ribeiro Santos, esse facto linguístico é accidental, só que acontece que esse tipo de acidentes ocorre com muita regularidade na cultura portuguesa setecentista e em contrapartida ocorre sempre o contrário por exemplo nos textos dos *Cambridge Platonists*. Ora o que acontece com muita regularidade perde o estatuto da presunção de accidentalidade. A verdade é que a cultura religiosa em Portugal no século XVIII é sempre muito dominada pelo voluntarismo teológico e quase nada pelo intelectualismo teológico. Como já disse, trata-se de uma cultura que deve mais, muito mais, a Santo Agostinho do que a S. Tomás de Aquino.

Um dado estrutural na nossa cultura, dita ilustrada, consiste na suspeita permanente no que diz respeito às faculdades humanas, tanto a razão quanto a vontade. Entretanto é a própria lógica argumentativa contra a pretensa auto-suficiência da Religião Natural e da correspondente suficiência e autonomia da razão natural que empurra progressivamente a apologética de Ribeiro Santos para terrenos mais extremistas, menos humanistas e mais integristas. Embora o objectivo seja a demonstração da necessidade da permanente assistência de Deus e da Religião Revelada, Ribeiro Santos começa por se referir à «fraqueza do entendimento», para acabar a discreditar sobre a insegurança constitutiva da condição humana, afirmando que o homem, entregue a si mesmo «vacilaria muitas vezes». Ao vacilar o homem será conduzido na maior parte dos casos a soçobrar às «paixões que o tiranizam», e assim

---

<sup>1625</sup> Santos 1787: III, IV, VIII e XIV.

<sup>1626</sup> Santos 1787: V e VI.

descambar para um mundo de desordens. Finalmente e contrariando de algum modo o que dissera antes acerca do carácter bondoso e amoroso de Deus chega sem esforço à concepção positivista da completa supremacia da lei e aos inerentes castigos e prémios:

“Na Religião revelada encontra o homem uma *sanção* penal, que o ameaça com castigos eternos, se for desobediente às ordens de Deus, e ainda assim quebranta muitas vezes os seus preceitos, e pode mais com ele o desejo de satisfazer o próprio apetite, do que o temor de penas tão severas. Quais seriam pois as suas desordens, se vivesse em uma Religião, aonde não tivesse ideias claras da vida futura, nem das penas e prémios, que nela estão destinados aos transgressores e observadores da Lei”<sup>1627</sup>.

Esta é, por exemplo, a concepção de Locke e já não tem nada a ver com a mensagem de um evangelho do amor e da bondade presente no ensinamento dos *Cambridge Platonists*.

Este mesmo desenlace aparece mais à frente onde o nosso jurista depois de elencar as deficiências da razão e sobretudo mostrar que a razão é pouco eficaz — «ainda que conheça as vantagens da virtude, as paixões a desviam do caminho da justiça» — tira a ilação, que as premissas não justificam, de que é necessário obrigar o homem a ser virtuoso, “propondo-lhe um motivo, que tivesse força, para o impelir, qual é o temor do castigo, e a presença do prémio”<sup>1628</sup>. Duma penada Ribeiro Santos passa de uma concepção racionalista para uma concepção voluntarista e portanto positivista da relação do homem com o problema do bem e do mal.

O papel mais importante da Revelação acaba por ser a criação do temor do homem pelos castigos que lhe podem ser infligidos se se afastar do caminho do bem. Ribeiro Santos chega a dizer que se o homem não teme os castigos ou não espera prémios noutra vida, orientar-se-à apenas segundo os seus interesses: “supondo nós que o homem não teme os castigos, nem espera os prémios da outra vida, é certo que ele não cuidará mais em procurar a sua felicidade neste mundo, sejam os meios quais forem. Terá pois o próprio cómodo por único objecto de todos os pensamentos, sacrificando sempre o bem, e interesse alheio aos seus desejos, e apetites”<sup>1629</sup>. Os dois apetites de que fala Santo Anselmo e que são mais tarde

---

<sup>1627</sup> Santos 1787: 72.

<sup>1628</sup> Santos 1787: 90.

<sup>1629</sup> Santos 1787: 113. Eu já tinha desconfiado que a escolástica franciscana tinha desempenhado um papel bem mais importante que a escolástica tomista na formação dos nossos padres do século XVIII. Esta referência aos *cómodos* é uma pista inequívoca. Scoto considera duas afecções na vontade, o amor próprio, *affectio commodi* que persegue o *bonum commodi* e o amor pela justiça, *affectio iustitiae* que persegue o *bonum honesti*. A separação é muito escrupulosa. Quando se fala de *cómodos* significa liminarmente que se está fora da instância moral. Vou sintetizar reduzindo esta conceptualização ao essencial: Scoto considera duas afecções na vontade, o amor próprio, *affectio commodi* que persegue o *bonum commodi* e o amor pela justiça, *affectio iustitiae* que persegue o *bonum honesti*. Não se trata de dois poderes da vontade um ligado à natureza, outro ligado à liberdade, simplesmente a vontade exprime através deles duas perfeições diferentes da única e mesma vontade livre, uma que pode designar-se de natural e a outra de moral. A primeira anda de resto muito próxima da *oikeosis* grega ou na cultura moderna do espinosista *conatus essendi*. A segunda pressupõe a liberdade e exige junto da vontade a recta razão. Estas duas perfeições, a vontade adquire-as seguindo livremente as inclinações naturais ou o modo de acção próprio do seu livre querer. O querer livre, no fim de contas desinteressado, na linguagem de Santo Anselmo, a que Scoto chama indiferença, é mesmo chamado muitas vezes a conter as inclinações naturais ou a segui-las apenas quando elas estão em conformidade com a ordem estabelecida por Deus. Portanto, o poder da vontade ligado à liberdade que é expressão do *affectio iustitiae*, desempenha um papel moderador. É o próprio Scoto quem o diz: “that affectio iustitiae, which is the first controller of the affectio commodi”, in Williams 1995: 428. E é por estes motivos que Duns Scoto explica o pecado do anjo conforme à solução de Santo Anselmo, através da concupiscência desordenada da felicidade, desordem essa



muito bem desenvolvidos por Duns Scoto estão claramente delineados mas só numa perspectiva formal, a moralidade que subentendem está adulterada pela introdução do elemento remunerador. E todo o longo excuro da página cento e quinze fica diminuído porque assenta em pressupostos positivistas e não em pressupostos estritamente morais. A conclusão de Ribeiro Santos a este capítulo de crítica ao deísmo é surpreendente: “Concluamos pois que os dogmas dos naturalistas são injuriosos a Deus, (...); e são perniciosos à sociedade humana, porque quebram, e destroem os laços sagrados, com que ela une os homens entre si, para bem, e felicidade comum de todos eles”<sup>1630</sup>. A conclusão é exemplarmente escolástica e da escolástica pré-occamista. É o regresso da metáfora do corpo com toda a organicidade do bem comum que regressa com este texto.

O nosso autor refere-se ao *commodum* e tudo leva a crer que conhece os textos onde Santo Anselmo primeiro e Duns Scoto depois teorizam esta questão. Com uma diferença, se a opção pelo *affectio Iustitiae* ou se se preferir pela subalternização do *affectio commodum* resulta do medo dos castigos ou da esperança dos prémios o esquema propriamente moral da escolha está desvirtuado, e o sentido da justiça e da rectidão morre à nascença. A obediência à lei moral não pode conter nenhum elemento coercivo e punitivo, senão torna-se meramente legal. O legalismo e a moralidade são duas instâncias diferentes. Provavelmente a obediência à lei situada no contexto dos prémios e das penas é obra do *affectio commodum*. Só a escolha desinteressada e indiferente é de natureza moral, e só essa escolha mostra a predominância do *affectio Iustitiae* sobre o *affectio commodum*, ou na linguagem de Santo Anselmo do apetite moral sobre o apetite de felicidade. Ribeiro Santos terá partido de Santo Anselmo ou de Duns Scoto mas caiu no mais estreito positivismo à maneira de Locke. E agora de qualquer modo estamos longe da linguagem do neoplatonismo de Cambridge. Em Whichcote, Smith, More ou Cudworth

---

precedida pelo desregramento do amor próprio. Esta questão é controversa. Thomas Williams sustenta que em Scoto, entre os dois tipos de amor ou amizade: o amor *amicitiae* e o amor *concupiscentiae*, amor altruísta e amor egoísta, é o primeiro que precede o segundo, “it is evidente that the willing of friendship preceedes the willing of desire”, in Williams 1995: 434. E cita Scoto na *Ordinatio* 2. 6. 2 / 4 onde Scoto diz que o primeiro pecado “was the devil's inordinate love of friendship for himself”, in Williams 1995:434. Sendo assim até o próprio amor *amicitiae* se pode tornar imoderado, e desse modo a própria *affectio iustitiae* não fica ao abrigo da imoderação e da intemperança. Logo abre-se o caminho para a inevitabilidade de outro poder acima dos poderes da vontade referidos, poder esse atribuído a Deus e esse sim detentor do poder de moderação que os outros não possuem. “A free appetite (...) is right (...) in virtue of the fact that it wills what God wills it to will. Hence, those two affections, the affectio commodi and the affectio iustitiae, are regulated by a superior rule, which is the Divine will, and neither of them is the rule for the other. And because the affectio commodi on its own is perhaps immoderate, the other (...) is bound to moderate it, because it is bound to be under a superior rule, and that rule (...) wills that the affectio commodi be moderated by the other” cf. (Rep. 2.6.2/10 (W. XXII: 622), in Williams 1995: 437). Quer dizer A vontade de Deus é a regra para ambos; e a vontade superior em questão é apenas e tão só a vontade de Deus. Neste contexto deve precisar-se com mais rigor a definição de *affectio iustitiae*. Parece que afinal ela é uma inclinação para observar a lei moral simplesmente tal como ela é. A ressonância do pensamento Paulino é por demais evidente. No essencial S. Paulo disse que a lei moral está escrita nos nossos corações, e por outro lado que é a lei que determina o aparecimento do pecado. Deus ordenou a lei moral, logo criou em nós a inclinação para seguir essa lei. O *affectio iustitiae* não nos diz o que é ordenado, mas provê em nós o que é ordenado. O *affectio iustitiae* só pode funcionar se entretanto já se reconhecem os objectos como estando já ordenados ou proibidos. E é aqui que entra o esquema da revelação. Sem a revelação de nada nos valeria a razão e a vontade e de nada nos serviria mesmo o elemento moral e livre da vontade.

<sup>1630</sup> Santos 1787: 117.

o temor relativamente ao cumprimento da lei jamais está presente. A expectativa de prémios e o medo de castigos adulteraria a relação amorosa entre Deus e as suas criaturas.

Os pressupostos filosóficos da orientação intelectual dos *Cambridge Platonists* são para além do platonismo sobretudo neoplatónico e sobretudo proveniente do neoplatonismo florentino, a herança racionalista cartesiana. É verdade que More por exemplo rejeitou desde o princípio o *approach* cartesiano no plano moral mas foi, em contrapartida muito sensível à «Descartes's natural philosophy». Esta aproximação à filosofia da natureza cartesiana foi mediada por um interesse prévio pelo «mathematical account of Nature». E é a partir daí que ele se sente predisposto “to applaude Descartes's endeavour to extend the scope of reasoning *more geometrico*”<sup>1631</sup>.

Como já salientei atrás, todo o Neoplatonismo de Cambridge e não apenas Henry More apresenta uma enorme dívida face a Descartes. Eu penso que essa ligação resulta óbvia se se tiver em conta a profunda afinidade que existe entre Platão e Descartes, tal como existe entre Platão e Galileu. Alexandre Koyré construiu de uma forma, a meu ver definitiva, essa linha genealógica intelectualista na sua obra *Metaphysics and measurements*, mas talvez ainda de uma forma mais expedita nos ensaios de 1948 e 1949 compilados sob a designação de *Galileu e Platão* e na sua clássica *Introdução à leitura de Platão* de 1963. O que motivou Koyré, já nos anos 40, 50 e 60 foi um esforço a meu ver notável de dissipação de um erro que, apesar do seu esforço, se manteve vivo no plano da reflexão sobre a *Aufklärung* e a modernidade daí decorrente, até aos nossos dias. Os equívocos eram os mesmos: a ideia de que o advento da ciência moderna estaria intimamente associado a uma mutação espiritual que consistiria em última análise na substituição de uma atitude teórico-contemplativa por uma atitude activa. Como se o homem do renascimento e mais tarde o homem das luzes procurasse dominar a natureza enquanto o homem medieval ou antigo procuraria apenas contemplá-lo. Isto volta a estar na ordem do dia a propósito das *Luzes*, quando se procurou determinar a sua especificidade a partir da incorporação de uma mentalidade empirista e prática oriunda da cultura filosófica anglo-saxónica. Nada de mais errado a meu ver e que Koyré já tinha sublinhado no contexto da sua reflexão sobre Galileu. E como facilmente se poderá compreender, Koyré já incorpora na sua reflexão ao lado de Galileu o nome de Descartes. Vale a pena construir uma citação que possa sintetizar o essencial do seu pensamento sobre este assunto:

“Deve, pois, explicar-se a tendência mecanista da física clássica — física de Galileu, de Descartes, de Hobbes, *scientia activa, operativa* —, (...) por este desejo de dominar e agir. Deve-se considerá-la como decorrente muito simplesmente desta atitude, como aplicação à natureza das categorias do pensamento do *Homo faber*. A ciência de Descartes — a fortiori, a de Galileu — não é mais (como já foi dito) do que a ciência do artesão ou do engenheiro. Esta explicação não me parece, devo confessá-lo, inteiramente satisfatória. (...) Contudo, a atitude que acabámos de descrever é muito mais a de Bacon — cujo papel na história das ciências não é da mesma ordem — que a de Galileu ou de

---

<sup>1631</sup> Hall 1990: 146.

Descartes. A ciência destes não é de engenheiros ou artesãos, mas de homens cuja obra raramente ultrapassou a ordem da teoria”<sup>1632</sup>.

O busílis da questão está na minha opinião em Bacon, como aliás já salientei reiteradamente. A dicotomia vida activa/prática e vida contemplativa volta a repetir-se como Cassirer viu na oposição insanável entre o voluntarismo positivista do puritanismo inglês de extracção luterocalvinista, sobretudo calvinista, e o intelectualismo do neoplatonismo de Cambridge. Francis Bacon anuncia esta oposição ao mesmo tempo que sintetiza a oposição anterior historicamente constituída<sup>1633</sup>.

O Neoplatonismo de Cambridge é um momento único na tradição da cultura inglesa, ou seja no seio da tradição que produziu Bacon assim como o empirismo e utilitarismo modernos. É por esse motivo, mas também pela sua inserção numa genealogia mais vasta, um fenómeno muito importante. E é muito importante, em particular, a sua figura tutelar, aquela que mais importância teve para a evolução de uma filosofia da autonomia: Ralph Cudworth.

Cudworth faz várias referências a Descartes sobretudo aos *Principia philosophiae*, como é o caso do exemplo do autómato e do relógio (Principia, I, 37, p. 155). No *Treatise of Freewill* faz referência à questão da conservação do movimento (Principia, II, 37-42 e III, 46).

Embora o protagonismo de Cudworth, no seio do círculo dos *Divinos de Cambridge*, seja indesmentível, interessa compreender o movimento intelectual no seu conjunto.

---

<sup>1632</sup> Koyré s/d: 11 e 12.

<sup>1633</sup> De facto a mim até me parece que esta posição contempla Bacon como momento determinante e mais esclarecido, mas releva de uma tradição na qual é justo evidenciar também Roger Bacon e em suma toda a tradição da escolástica franciscana assim como mais alargadamente toda a tradição voluntarista e positivista.

## VI. 1. 2. 1. O Neoplatonismo de Cambridge e a sua influência na cultura portuguesa. A problemática da autonomia.

Vou começar por Whichcote.

Os pressupostos segundo os quais Whichcote funda o seu pensamento moral e religioso não deixam margem para dúvidas acerca da sua posição racional, intelectualista e eu permito-me dizer, humanista no sentido amplo do termo. E esses pressupostos, os essenciais, consistem no seguinte: A razão e a religião são a mesma coisa. A moralidade é suficiente para que se possa merecer a salvação. A moralidade deve ser conhecida pela razão e não através do apelo à autoridade, incluindo a autoridade bíblica. As exigências morais não são devidas à vontade de Deus<sup>1634</sup>. Só vivendo de acordo com as leis morais necessárias podemos ser verdadeiros e felizes. A moralidade não é um meio para nada a não ser para a felicidade. Qualquer coisa é um meio para a moralidade. Para Whichcote como, de resto, para Smith e para Cudworth, podemos deificar-nos através de obras virtuosas<sup>1635</sup>.

Schneewind força o sentido das palavras de Whichcote por exemplo, num sentido excessivamente humanista. Whichcote exprimiu-se assim:

"The Moral Part of Religion is indispensably necessary; because every piece of It doth sanctifie by its Presence; As for instance, Humility, Modesty, Righteousness, Temperance, Reverence of Deity, and the like: These Things cannot be in any Man's Mind but they make him Holy: Whereas the Instrumental Part of Religion doth not sanctifie by Presence. For, you may pray, and hear the Word, and receive the Sacrament, and be wicked still: But every thing of the Moral Part of Religion, doth sanctifie by Presence, just as a Remedy, or Cordial, or Diet, doth do a Man good, by receiving it. (...) But to speak, now, of the great Nenefits that accrue to us, by our Saviour's being in our Nature. He doth acquire the Right of Redeeming us; and makes Satisfaction in that Nature that had transgressed: And, he doth repair the ruined Nature of Man; by dwelling in it, and by workin Righteousness in it: by which means he hath wrought out, all Malignity, and naughty Habits, by contrary Acts; the Acts of Sin and Vice, by Acts of Vertue and Goodness; the Acts of Intemperance, by Acts of Sobriety and Temperance. (...) Now, let us look for the Explication of this, in our selves; in our Nativity from above; in Mental Transformation, and **Deification**"<sup>1636</sup>.

Reconhecer e acentuar as possibilidades de aperfeiçoamento do homem até ao ponto de reconhecer a possibilidade de deificação, o que como se viu tem a ver com a forte presença da obra de Plotino nos platónicos de Cambridge, é já inflectir o discurso religioso do século XVII numa direcção intensamente humanista, mas dizer que só através das obras virtuosas pode o homem salvar-se seria inflectir numa direcção próxima do pelagianismo. A salvação dá-se através da mudança estrutural que se dá no coração do homem, mas essa mudança dá-se através da presença de Deus. Sem a assistência de

---

<sup>1634</sup> Patrides 1970: 68, 69 e 73.

<sup>1635</sup> Schneewind 1998: 196 e 197.

<sup>1636</sup> Patrides 1970: 69 e 70.

Deus tal mudança não ocorreria, e se essa mudança não ocorresse os actos bons e virtuosos não seriam possíveis.

Se se reconhecer, porém, que esta assistência permanente e gratuita de Deus, decorre da nossa própria natureza e da natureza própria de Deus, no sentido em que nós vivemos em Deus, «our mind's and god's are not really separate», e somos completamente dependentes dele, embora por um lado, se reconheça a presença em nós de uma autonomia que determina que “each of us has «a kind of sovereignty» over ourselves”. Então percebe-se onde reside o humanismo de Whichcote e o que nele sobressai, ainda que se trate de um humanismo divinizado e não o tipo de humanismo implícito no aforismo de Protágoras de que «o homem é a medida de todas as coisas». É o Deus que está presente sempre nas criaturas que é a medida de todas as coisas. Mesmo assim esta noção de soberania imanente ainda que mediatizada por Deus coloca o Platonismo de Cambridge fora de qualquer tradição voluntarista e autoritária e deste modo na rota da modernidade. Pela possibilidade da deificação, e através dela, passa-se sem esforço, e sem ruptura com a tradição religiosa, de uma moralidade transcendente para uma moralidade imanente. A moralidade imanente pressupõe um princípio regulador, «the sovereignty over ourselves», que irá sofrer múltiplas metamorfoses ao longo da modernidade.

É este princípio regulador que fará a transição pacífica do voluntarismo para a autonomia. As leis morais tornam-se leis, para si mesmas, em si mesmas, por si mesmas. A sua racionalidade encerra a sua própria autoridade, e a obediência deixa de ser essencialmente a obediência ao poder de um legislador, sempre transcendente, mas a conformidade com a racionalidade própria da lei. Nos *Cambridge Platonists*, bem entendido, a autoridade e a lei continuam a estar em Deus, mas Deus está no coração intelectual do homem. O que faltou em S. Tomás foi precisamente este princípio regulador que aparece tão bem desenhado em Cudworth. Princípio regulador que sendo racional é de ordem prática e pode assim regular a vida moral. Além de que, em São Tomás, na estrutura do seu pensamento ontológico e moral subordinado à concepção finalista da natureza, de orientação aristotélica, emerge sempre no plano antropológico uma espécie de determinismo metafísico e essencialista, já que obedecendo ao *telos* da sua própria natureza o homem tenderá naturalmente para a sua perfeição. Por isso em São Tomás este sentido da autonomia individual não se encontra, apesar das causas segundas e da importância da razão. O subterfúgio da “*regula*” é apenas uma semi-autonomia. Sem ela os homens escrevem, quer dizer agem, torto, isto é, errado<sup>1637</sup>.

Se um dos argumentos da apologética europeia dos séculos XVII e XVIII consiste em chamar a atenção sobre o mundo enquanto obra de Deus, valorizando simultaneamente a beleza e a ordem e se assim pretende passar do conhecimento da obra de Deus para o conhecimento do próprio Deus, não exalta

---

<sup>1637</sup> Pode ver-se melhor a questão da *regula* em Sentis 1992: 161 a 171. S. Tomás usa a expressão *regula et mensura* traduzindo à letra a expressão aristotélica *kanon kai métron* de Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, III, 4, 5].

muitas vezes, tanto quanto devia, as faculdades do homem que permitem este conhecimento e assim justificam ontologicamente o próprio argumento. Ora os neoplatónicos de Cambridge, muito coerentemente, reconhecendo que Deus nos fez para conhecermos ao mesmo tempo Deus e a sua obra, acentuam que para isso Deus dotou o nosso espírito de faculdades sólidas. Sobre este assunto a tese central em Whichcote é que “We are each able to know, by thinking for ourselves, how we are to live and behave, and that we each have «power to execute and perform» according to this knowledge”<sup>1638</sup>.

Se os homens usam de uma forma apropriada as faculdades que Deus lhes conferiu isso significa que agem no estrito acordo com a sua natureza mais profunda, enquanto em contrapartida a recusa por parte dos homens em procurar a verdade e pensar por si mesmos só pode significar um desajustamento com a sua própria natureza. E de tal ordem é assim que:

“all Acts of impiety are contrary to the Light of our Reason: And whosoever is impious in any Degree or Particular whatsoever, he doth hold the *Truth in Unrighteousness*; he confounds his Principles, acts contrary to his Nature, and contradicts the Principle of God within him. For this is Fundamental to all Religion; that Man in the Use of Reason, by Force of Mind and Understanding, may as well know, that there is a God that governs the World, as he may know, by the Use of his Eyes, there is a Sun. (...) And if there be not a Natural Knowledge, that God is; there is no Possibility of any Faith. Men know by the Use of their Reason, that there is a God: And then when a Man receives any Proposition from God’s Authority; *that*, is, *Faith*. Natural Knowledge, you see, is antecedent and Fundamental to Faith. (...) If Reason did not apprehend God; Religion could not be learn’d: (...) If God not *made* Man to know there is a God; there is nothing that God could have demanded of him; (...) the natural Use of Mind and Understanding, this is enough to satisfie any one concerning the Being of God, (...) whosoever is impious to God, whosoever is not subject to all his Commands, this Man doth certainly sin against his Conscience, and doth practise against his Light, and his guilty of holding the Truth in Unrighteousness”<sup>1639</sup>.

Esta ideia de que o correcto uso das nossas faculdades intelectuais nos coloca imediatamente sob o clarão da luz divina sendo uma ideia tipicamente neoplatónica, e em particular de todos os autores do neoplatonismo patrístico, faz corpo com uma ideia que é na sua essência aristotélico-tomista, e que é a ideia de que ao agir no sentido do bem, o homem age no sentido constitutivo da realização do ser que há em si, e que essa acção, — e todas as acções se subsumem na Acção Moral — é enformada pelo correcto usos das faculdades racionais. De algum modo Razão, Ser e Bem são intermutáveis.

É justamente no cruzamento íntimo desta intermutabilidade que se evidencia a natureza do argumento ontognoseológico. A ideia de que o mal se associa ao erro não é apenas uma questão epistémica ou gnoseológica, já que a escolha do erro pressupondo um desconhecimento ou ignorância arrasta consigo consequências maléficas, mas que esta malignidade não é apenas moral, já que ao afastar-se do bem, o homem afasta-se da realização da sua própria natureza, e sendo assim o erro e depois o mal aparecem como uma falha e então o problema adquire uma conotação propriamente trágica. Nada é mais trágico do que falhar a realização da sua própria natureza. Esse é o falhanço por excelência.

---

<sup>1638</sup> Cragg 1968: 414.

<sup>1639</sup> Whichcote [*The use of reason in matters of religion*], in Patrides 1970: 46 e 47.

Em Whichcote a questão aparece colocada de uma forma radical e com meridiana clareza: «all Acts of impiety are contrary to the Light of our Reason» — o mesmo argumento aparece igualmente em John Smith. — Para ele, tal como para Whichcote, a verdade anda de mãos dadas com a bondade: “They grow from the same root”<sup>1640</sup>, o que significa que a questão gnoseológica é inseparável da questão moral e até, no limite, da questão religiosa. Em Smith e não deixa de ser muito esclarecedor o homem não falha no plano do conhecimento mas no plano da vontade.

É preciso dizer que no plano da relação entre o conhecimento e a bondade ou mesmo a santidade, os neoplatónicos de Cambridge resvalam do âmbito do intelectualismo socrático-platónico para um intelectualismo de tipo cartesiano que se mostra e expõe através da própria linguagem. Há um inatismo de princípio reforçado pela certeza de princípios e verdades evidentes em si mesmas. Como, por exemplo, quando Smith afirma que “every Art & Science hath some certain Principles upon which the whole Frame and Body of it must depend; and he that will fully acquaint himself with the Mysteries thereof, must come furnish with some Præcognita or προληψεις”<sup>1641</sup>. E acrescenta que “there are some radical Principles of Knowledge that are so deeply sunk into the Souls of men”<sup>1642</sup>, e em particular que as nossas noções de natureza moral se prendem com a questão do bem e do mal porque estas em particular são “more clear and perspicuous than any else; and that if they have not more certainty, yet have they more *evidence*, and display themselves with less difficulty to our *Reflexive* Faculty than any Geometrical Demonstrations”<sup>1643</sup>.

Tudo isso é ainda mais claro em More. Os vinte e três axiomas ou noemas são auto-evidentes. Neles convergem a patrística, Santo Anselmo, Platão e Descartes. A presença de Descartes exprime-se sobretudo na posição de More relativamente às paixões. Ao contrário de Whichcote e Smith que seguramente por intermédio do dualismo residual que persiste tanto em Platão quanto em Plotino, se referem ao corpo e às paixões de uma forma muito crítica, More embora reconheça ao poder intelectual da alma o governo sobre as paixões considera que estas, enquanto anteriores à deliberação, são consonantes com a natureza e por conseguinte com Deus. E por isso são consequentemente boas. Elas estão de acordo com as leis da natureza, e não sendo estas leis mais do que murmúrios da lei divina, elas são necessariamente boas. São boas mas cegas e portanto deverão ser sempre dirigidas pela razão. Esta posição sobre as paixões irá desempenhar um papel importante em Locke, penso.

Penso, de facto, que através de Cudworth, Locke terá sido influenciado pelo neoplatonismo de Cambridge. O intelectualismo de More é o mais cartesiano, no sentido das evidências e do inatismo dos

---

<sup>1640</sup> John Smith [*The true way of attaining to divine knowledge*], in Patrides 1970: 130.

<sup>1641</sup> John Smith [*The true way of attaining to divine knowledge*], in Patrides 1970: 128.

<sup>1642</sup> John Smith [*The true way of attaining to divine knowledge*], in Patrides 1970: 137.

<sup>1643</sup> John Smith [*The true way of attaining to divine knowledge*], in Patrides 1970: 138.

primeiros princípios da escola de Cambridge, sendo simultaneamente racionalista e transcendental. É verdade que o elemento transcendental se irá refinar em Cudworth<sup>1644</sup>, fazendo deste autor um inequívoco precursor de Kant. More ao escrever os *Ethical Noemata* não tem outro objectivo senão tratar a ética à maneira da matemática, o que Whichcote anunciou («in morality we are as sure as in mathematics»<sup>1645</sup>), embora não o tenha feito. Tal como para a matemática, a ética sustenta-se em primeiros princípios e primeiras verdades auto-evidentes. Tal como Whichcote e Smith ele sustenta que o pecado emerge a partir da ignorância o que significa que não é voluntário. Assim a argumentação de More a propósito do bem e do mal e sobretudo do pecado é particularmente desculpabilizante.

É, todavia, curioso que apesar do seu intelectualismo defenda o livre arbítrio à maneira de Santo Anselmo, isto é como um poder de não fazer, de não escolher o mal. E é ainda mais importante que apesar do seu intelectualismo radical de base cartesiana, que muito influenciou a escola intelectualista anglo-saxónica do século XVIII, em particular Balguy e sobretudo Clarke etc., seja ele que através da *boniform faculty*, mais tenha também influenciado a escola sentimental e do moral sense, de um Shaftesbury, de um Hutcheson e até um Thomas Reid.

Esta *boniform faculty* exprime o amor pelo supremo bem, mas também a sua compreensão. Ela é bem uma qualidade à maneira do Neoplatonismo de Cambridge permanentemente oscilantes entre o puro entendimento e o coração, quer dizer o amor. Finalmente More que é um pensador muito eclético pensa que a perfeita felicidade está ligada à total virtuosidade. Isto é estóico, mas acredito que lhe tenha sido comunicado através de Cícero ou de qualquer autor do denominado medioplatonismo, ou mais provavelmente ainda através da patrística grega mais contaminada que a patrística latina de elementos estóicos. Grande parte dos noemas manda procurar o bem explicitamente e a felicidade implicitamente. Há um eudemonismo aristotélico - tomista. É aristotélico o elemento finalista, a ideia de que as leis, por

---

<sup>1644</sup>De facto Book III, §III e Book IV, §I, §IV e §VI. Assim; "For to know and understanding a thing is nothing else but by some inward anticipation of the mind, that is native and domestic, and so familiar to it, to take acquaintance with it", cf. Ralph Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 57. Ou ainda "the intellect and the thing known are really one and the same", cf. Ralph Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 60. (...) "but knowledge is a comprehension of a thing proleptically, and as it were, a priori", cf. Ralph Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996:60. E também "knowledge is an inward and active energy of the mind itself", cf. Ralph Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 73. Ou finalmente " And first of all that the soul is not a mere naked and passive thing, a *rasa tabula* which has no innate furniture or activity of its own", cf. Ralph Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 144. Serve esta expressão para mostrar como foi através de Descartes que Cudworth passou para o racionalismo de tipo transcendental. E penso que é suficiente para que o transcendentalismo de Ralph Cudworth fique sobejamente ilustrado. Não restam dúvidas acerca da revolução copernicana que Cudworth começa e que Kant virá a concretizar. É esta ideia que é sublinhada por Darwall, a ideia de que "Knowledge depends upon the 'conformity of objects to our mode of cognition rather than upon the conformity of our mode of cognition to objects'", in Darwall 1995: 124 e 125. Covém, para que não se acentue demasiado a novidade de Cudworth, realçar que o seu transcendentalismo encontra um sólido fundamento em Platão. Assim no Teeteto, um dos diálogos mais lidos pelo neoplatonismo de Cambridge, encontra-se esta pequena pérola: "Then knowledge does not consist in impressions of sense, but in reasoning about them, in that only, and not in the mere impression, truth and being can be attained", in Platão [*Theaetetus*, 186 p]. Neste pequeno texto insinua-se todo o carácter activo e não receptivo do conhecimento segundo Platão e como se sabe também para Cudworth.

<sup>1645</sup> Benjamin Whichcote [*Aphorisms in moral and in religion*], in Patrides 1970: 330.



exemplo tendem na sua própria natureza para a felicidade. É essencialmente tomista a ideia de que o supremo bem deve ser procurado mas com zelo. Este zelo é tomista. Procurar a nossa felicidade com zelo significa escolher sempre com a ajuda da *regula*. A *regula* é apenas no fundo uma boa metáfora. Ela é régua para escrever, quer dizer agir direito, ela é regra a que o comportamento se subordina, ela é ainda atenção, cuidado etc. Mas a fonte das nossas acções tem de ser a *boniform faculty* porque ela é o divino dentro de nós, o que significa a bondade e o amor dentro de nós.

É em Cudworth que culminam todas as tendências dos *Cambridge Platonists*: intelectualismo, racionalismo, transcendentalismo. Ele parte de Descartes para acabar por se aproximar de Kant. É ainda em Cudworth que culmina a posição anti-voluntarista sempre latente em todo o neoplatonismo. Cudworth começa por seguir Descartes na medida em que tal como Descartes concebe que «whatever is clearly conceived is an entity and is a truth» e que por outro lado «The immediate objects of intellection exist in the mind itself», embora neste ponto se comece a vislumbrar um certo transcendentalismo de tipo kantiano. Onde, no entanto, Cudworth se afasta radicalmente de Descartes é no plano do erro, já que para o nosso neoplatónico o erro não provém da vontade, como em Descartes, mas da obscuridade ou confusão, modo metafórico de se referir à ignorância, o que o coloca no âmbito do argumento socrático-platónico acerca da ligação entre a gnoseologia e a ética. Mas a posição de Cudworth vai no sentido de reconhecer que o homem é responsável pelos seus actos. Ele utiliza a metáfora do relógio em que toda a responsabilidade pelo bom ou mau funcionamento do relógio é imputada por inteiro ao relojoeiro. Tal não acontece com os homens. A responsabilidade dos nossos actos é nossa, não é de Deus. Neste plano Cudworth segue Descartes que, como já se mostrei mais de uma vez, afirma que a principal perfeição do homem consiste no facto de possuir a faculdade de uso de um livre arbítrio e que é essa autonomia e essa liberdade que o tornam um ser responsável assim como apreciável ou condenável <sup>1646</sup>. Para Descartes, essa prerrogativa é específica da condição humana e aquilo que estabelece a diferença entre o comportamento dos homens e o comportamento das máquinas. Estas são autómatos, aqueles são livres. Cudworth pretende dizer que o reino da necessidade não reina por toda a parte, e que há coisas *ephemera* (*in our own power*)<sup>1647</sup>, coisas que nos são atribuídas, ainda que dependentes de Deus em última instância.

Parece-me que Cudworth não visa com este tipo de considerações sobrevalorizar a vontade relativamente ao intelecto e passar assim através do livre arbítrio de uma posição intelectualista para uma posição voluntarista, com implicações no plano religioso. Para já há que distinguir entre a vontade das criaturas e a vontade de Deus. Relativamente a Deus a sobrevalorização da sua vontade traduz-se mesmo numa desvalorização da vontade dos indivíduos. A onipotência traduz-se na instauração de um reino de

---

<sup>1646</sup> Descartes [*Œuvres et lettres. Principes de la philosophie*, I, 37], in Bridoux 1953: 587.

<sup>1647</sup> Expressão estóica que exprime a responsabilidade moral.

pura necessidade. Os homens não têm nenhum tipo de poder. A sua própria salvação não depende nada deles. A Graça é um bem arbitrário atribuído quase podemos dizer ao acaso por um Deus caprichoso.

Nada que mais repugnasse aos neoplatônicos de Cambridge. Este *eph' hemin* outra coisa não é senão o reconhecimento de que o homem não vive num reino de absoluta necessidade, resultante da vontade de um Deus apenas onnipotente, e onde portanto os seus actos não tivessem qualquer significado no processo soteriológico, mas que antes pelo contrário sendo o homem um ser dotado de liberdade pode escolher, e as suas escolhas têm consequências morais. Citando Cícero, Cudworth reconhece implicitamente que de todos os males o pior é o chamado mal de culpa, ou seja o mal que aparece no mundo como reflexo das nossas próprias escolhas.

Há evidentemente uma posição humanista que espreita por detrás dos condicionalismos religiosos, ao considerar-se que os maiores males e os maiores bens são aqueles que resultam das nossas próprias acções livremente desejadas e que essas acções são portanto as tais coisas que estão no nosso próprio poder. E é justamente isto que determina que a necessidade absoluta não reine sobre todas as acções humanas<sup>1648</sup>. Mas Cudworth vai mais longe e conota a verdade do próprio Cristianismo com esta liberdade, quando diz que “we cannot possible maintain the truth of Christianity without a liberty from necessity”<sup>1649</sup>. Neste ponto (e paradoxalmente) Cudworth está muito próximo de Duns Scoto e da Escolástica Franciscana, que fundamenta na livre escolha a fonte da moralidade. Só há moralidade havendo liberdade e a liberdade é liberdade de escolha e é a vontade que determina essa escolha. Os actos humanos só são enformadas pela rectidão e justiça quando são queridos, desejados, quando são uma opção livre do agente de escolha. A escolha necessária do bem e do justo não confere nenhum valor moral a essa escolha, o que acontece necessariamente não tem valor moral. Só os actos que decorrem do exercício de algo que está no nosso poder deixam espaço «for praise and dispraise»<sup>1650</sup>, porque se assim não fosse, isto é “if there were nothing, in our own power, no αὐτεξουσίαν or sui potestas, no self - power, no contingent liberty of acting, but everything whatsoever acted necessarily”<sup>1651</sup>, nenhum valor encerrariam os nossos comportamentos.

Mas Cudworth é, no essencial do seu pensamento, mais tomista que franciscano. Ele procura, contudo, situar-se entre estas duas orientações. Por um lado ele rejeita implicitamente o determinismo metafísico aristotélico-tomista que pelo menos teoricamente diminui o alcance do papel moral da vontade, mas por outro lado rejeita igualmente o excesso de voluntarismo sobretudo quando esse voluntarismo passa do homem para Deus, porque instaurando um mundo de necessidade se diminui dramaticamente a

---

<sup>1648</sup> Cudworth 1838: 155 a 157.

<sup>1649</sup> Cudworth 1838: 157.

<sup>1650</sup> Cudworth 1838: 160.

<sup>1651</sup> Cudworth 1838: 160.

capacidade de intervenção dos homens tanto no âmbito da sua própria história quanto no âmbito da economia da sua própria salvação. O caminho torna-se por vezes muito estreito.

Mas quando Cudworth insiste no facto de que «men have something in their own power» e que essa faculdade «add something of their own», de tal modo que por esse facto os homens “can change themselves and determine themselves, and all things are not linked and tied in a fatal adamant chain of causes”<sup>1652</sup>; isso coloca ao mesmo tempo o nosso autor fora do determinismo metafísico do universo aristotélico-tomista e fora dos elementos integristas do Agostinianismo. A maior preocupação de Cudworth é de tipo humanista, e de um humanismo em sentido restrito, porque procura salvaguardar uma esfera do comportamento humano, através das suas acções, de modo a que por um lado a subordinação total à vontade de Deus não esmague as criaturas e ainda de modo a que as suas acções possuam alcance moral. Esta margem de manobra conforma-se com a natureza racional dos homens, de resto, em conformidade com a natureza intelectual de Deus, e devolve à vontade o seu papel mais genuíno, que é o de, no exercício da liberdade, conferir valor moral aos actos humanos.

Os homens não estão condenados à perfeição pela sua própria natureza, nem condenados ao capricho de uma divindade irracional. Sendo essencialmente seres racionais usam da sua vontade subordinando-a à *autonomous power*, de modo a que a vontade delibere com inteligência e prudência. Deste modo escapa Cudworth ao determinismo metafísico do aristotelo-tomismo e ao voluntarismo radical das leituras puritanas e fundamentalistas que os séculos XVI e XVII fizeram de Santo Agostinho.

Quando Cudworth diz que a contingente “liberty of the Deity is carried on much too far by those who extended it to the necessitating of all creaturely actions and volitions, by a Divine predetermination of everything, with a consequent irresistible influence; and to the reprobating of far the greater part of mankind, by absolute decrees from eternity, and without any respect to their own actions, also, the future execution thereof, by damning of them for what they were necessitated unavoidably to do by G[od] A[lmighty] himself”<sup>1653</sup>, o que Cudworth pretende dizer e salvaguardar é o papel determinante que os homens detêm no processo da sua própria salvação.

Cudworth não anda muito longe do pelagianismo tão condenado por Santo Agostinho e depois dele por todas as correntes que sustentam o processo salvífico a partir da Graça como dádiva e dom de deus, gratuita e arbitrária. A saída para este perigo herético, encontra-a Cudworth numa análise de tipo tomista. Assim ele acrescenta: “‘Tis, indeed, an absurd saying of some that *Deus tenetur ad optimum*, God is bound to do the best. For God hath but the perfection of his own nature. Nevertheless, it may be

---

<sup>1652</sup> Cudworth 1838: 163.

<sup>1653</sup> Cudworth 1838: 165 e 166.

well concluded, that God can act nothing contrary to the same law of his perfections, that is, can do nothing either foolishly or unjustly”<sup>1654</sup>.

A verdadeira posição de Cudworth relativamente à questão do livre arbítrio pretende situar-se entre a opção radicalmente intelectualista, na linha de pensamento de S. Tomás de Aquino e a opção radicalmente voluntarista, na linha de pensamento de Scoto e Ockham. Penso, no entanto, que neste esforço de procura de uma equidistância entre as posições intelectualistas e voluntaristas acaba-se sempre por cair num dos lados do problema. Cudworth caiu para o lado intelectualista, inevitavelmente, atendendo às suas concepções gnoseológicas, morais e religiosas. O que ele procurou de facto foi superar a clássica, e a seu ver, vulgar psicologia das duas faculdades da alma racional: o entendimento e a vontade. Psicologia, segundo a qual, “the understanding understandeth, and the will willeth”<sup>1655</sup>. Isto significaria, segundo esta ingénua psicologia, que o entendimento não seria dotado de vontade e a vontade falha de entendimento. Até porque se a vontade segue o entendimento, não há liberdade. Mas se não segue o entendimento e pelo contrário, lhe é completamente indiferente, o exercício da vontade redundaria em pura irracionalidade. É, no essencial, a posição tomista e daí o determinismo metafísico que lhe é intrínseco. Seria uma loucura que a vontade, concebida assim, determinasse as acções humanas. É este o entendimento de Cudworth.

Por outro lado se a vontade não intervém, as mesmas acções perdem agora qualquer tipo de valor na medida em que se tornam acções meramente fortuitas, acidentais ou no caso contrário marcadas pelo estigma da necessidade. Falta aqui a liberdade concebida como livre escolha. Como resolver o problema? Cudworth propõe uma psicologia que rompa com o esquema dualista clássico, avançando com a ideia de que a mesma alma entende e deseja, e assim “may it well be conceived that one and the same reasonable soul in us may both will understandingly, or knowingly of what it wills; and understand or think of this or that object willingly”<sup>1656</sup>. E de uma forma ao mesmo tempo elegante e coerente, embora aproximando-se do finalismo metafísico de Aristóteles, reconhece que «the principle of all actions, and therefore intellection itself is ends and good», porque «every thing acting for the sake of some end and good», e ainda que no que diz respeito a este universo dos fins há alguns que não estão disponíveis para escolha já que pertencem à própria natureza. No que nos diz respeito Cudworth adianta que aquilo que conclui que “which first moveth in us, and is the spring and principle of all deliberative action, can be no other than a constant, restless, uninterrupted desire, or love of good as such, and happiness”<sup>1657</sup>.

A solução ao identificar o bem com a felicidade e ambos com a finalidade por excelência do homem, redundaria num puro eudemonismo, que também jamais se encontra na cultura portuguesa do

---

<sup>1654</sup> Cudworth 1838: 166.

<sup>1655</sup> Cudworth 1838: 167.

<sup>1656</sup> Cudworth 1838: 171.

<sup>1657</sup> Cudworth 1838: 173.

século XVIII. Mais à frente Cudworth afirma que existe na alma humana uma espécie de pressentimento do que seja este *summum bonum* sem o qual será sempre incompleta a nossa felicidade, ainda que todos os outros bens estejam presentes e possam alcançar-se. Este «*highest good*», transcende todos os outros, e é de uma importância tão grande que uma vez obtido funciona como “a certain philosopher’s stone that can turn all into gold”<sup>1658</sup>.

O autor fala de um amor e desejo, que permanentemente atravessa a alma, e que diferente de uma paixão, constitui a fonte e centro da vida, princípio activo por excelência. Esse amor, esse desejo do bem e da felicidade, por consequência, é imutável, necessário e eterno e constitui a essência da nossa própria natureza. Assim depois de algumas voltas Cudworth regressa ao determinismo metafísico e ético do universo aristotélico e tomista. O vocábulo novo e que é propriamente neo-platónico, é o amor. Mas, no essencial, não muda nada. O vir a ser em Aristóteles significa a realização da própria natureza, que é por isso um dever-ser. A realização da felicidade é no homem a realização da sua natureza. Essa felicidade acaba no cap. X da *Ética a Nicómaco* por se fixar em torno da vida contemplativa, isto é na *theoria* (θεωρία). O amor do bem, sob a forma de um desejo jamais saciado, outra coisa não é senão a insaciabilidade teórica e contemplativa do transcendente que há em nós, e que para Cudworth é simplesmente Deus, como mais adiante se verá. É através do amor pelo bem que se faz a confluência do platonismo com o aristotelismo que enforma a posição de Cudworth<sup>1659</sup>.

O que, contudo, ficou adiado, foi o problema de saber como gerir essa faculdade que entende e deseja ao mesmo tempo. Se é constitutivo da nossa própria natureza desejar e amar o bem por si mesmo, não é menos verdade que no plano concreto é permanentemente necessário fazer escolhas, porque a realização da natureza através do bem, implica a realização permanente do ser através do dever ser. Mas o dever ser mais não é que a actualização prática permanente do bem através dos bens, ou, dito de outro modo, que a expressão de uma ontologia do bem, pressupõe uma fenomenologia das práticas que, tendo um suporte existencial, se realiza através de escolhas morais sucessivas. E mais uma vez a questão da escolha moral prática coloca o problema ainda não resolvido por Cudworth da relação do entendimento com a vontade.

E é neste ponto que surge a questão do princípio hegemónico da alma: “τὸ ἡγεμονικόν, the ruling, governing, commanding, determining principle in us”<sup>1660</sup>. Para Cudworth é este princípio de governo da alma que contém como coisa sua a *autonomous power*, ou *sui potestas*, na qual Cudworth depõe o poder de escolha, daquelas coisas que estão no nosso poder. Parece tautológico, mas o que, penso, o nosso autor quer dizer, é que há coisas que não dependem do nosso poder, e há outras que

---

<sup>1658</sup> Cudworth 1838: 174.

<sup>1659</sup> Ver Gadamer 1994.

<sup>1660</sup> Cudworth 1838: 175.

dependem do nosso poder. Acerca destas deve o homem tomar decisões e fazer escolhas. Mas não deve fazer escolhas ou tomar decisões que atentem contra o princípio director de todo o seu ser, e que é o amor e desejo do bem enquanto bem.

Para não fazer escolhas precipitadas ou contraproducentes, o homem dispõe na alma de um princípio hegemónico ao qual pertence justamente a faculdade de escolher. A faculdade de escolher deve obedecer no exercício das suas funções ao princípio regulador. E é quando procura definir ou melhor caracterizar o princípio hegemónico que Cudworth acaba por regressar a posições intelectualistas das quais em boa verdade nunca se afastou completamente. Diz ele assim: “it cannot be supposed that the hegemonic, or ruling principle in a man is utterly devoid of all light, and perception, or understanding”<sup>1661</sup>. Por outro lado sendo certo que os homens não estão isentos de errar e pecar mesmo dispondo desta faculdade da alma, é certo que ela não pode ser puramente racional e intelectual, já que se assim fosse não poderia o homem errar ou fazer o mal através do seu uso.

Este ponto é crucial para que se perceba a diferença profunda entre Cudworth e os pensadores portugueses do século XVIII. Para Cudworth «reason, as such, can never act unreasonably, understanding, as such, and clear perceptions, can never err». Quando me lembro do que acerca da razão disseram homens como Vernei, Cenáculo ou mesmo Ribeiro Santos, percebe-se a enorme distância que separa as duas posições. Para Cudworth «There is no such thing as false knowledge, nor erroneous understanding», o que dispensa comentários de tal modo se evidencia aqui uma crença inquestionável nos poderes da razão, os que lhe são próprios, bem entendido. Nos nossos intelectuais de setecentos esta crença não só não existe como pelo contrário a razão aparece permanentemente acompanhada de desconfiança ou até de desprezo. A razão é frágil, incerta, etc. Mas o autor prossegue na mesma linha inflectindo do domínio gnoseológico para o domínio moral dizendo isto que é de grande alcance: “nor can sin ever be the result of reason, understanding, clear perceptions, and knowledge, any more than error”<sup>1662</sup>. Percebe-se que o sub texto faz apelo de uma simpatia não dissimulada pelo mundo das ideias claras e distintas, assim como também se percebe que a razão não é essa grande rameira como dizia Lutero, ou fonte de depravação como pretendia Calvino.

Simplesmente no homem a razão não existe em estado puro. O que o homem possui é o princípio hegemónico, e é através dele que *regula* e ordena as suas decisões práticas. É através do princípio hegemónico que o homem, enquanto ser falível, governa a sua vida moral e prática. E “the hegemonic of created souls may err, and judge falsely, and sin”<sup>1663</sup>.

---

<sup>1661</sup> Cudworth 1838: 177.

<sup>1662</sup> Cudworth 1838: 177.

<sup>1663</sup> Cudworth 1838: 178.

É porque por um lado é o poder humano de agir, isto é o seu livre arbítrio que, podendo, por um lado, escolher o melhor ou o pior o torna alvo de «commendation or blame, praise or dispraise» (também isto é puramente cartesiano e já o considerei acima) e que, por outro lado, este poder depende de um princípio onde estão misturados a perfeição e a imperfeição, que o seu uso deve ser feito no sentido para que foi criado isto é no sentido da auto-promoção do bem e da sua auto-conservação. Para tal deve agir como qualquer faculdade intelectual prática, promovendo a análise detalhada das situações e suspender a acção até encontrar a melhor solução. Cudworth segue de perto um raciocínio caro a Descartes e que consiste no facto de o homem agir mesmo fora das situações em que a verdade se apresenta como clara e distinta. Este salto da sabedoria prática para fora do que é evidente, por óbvias necessidades práticas, conduz o homem a soluções de tipo estocástico ou probabilístico, ou ainda mais claramente de carácter aproximado. É neste momento que surge o erro, o erro moral, entenda-se.

Descartes exprimiu este problema dizendo que algumas vezes não é o entendimento que julga mas a vontade. Os juízos feitos pela vontade, não são feitos pela faculdade apropriada. Em Descartes isso resultava, como se viu atrás, do facto de que “la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l’entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l’étends aussi aux choses que je n’entends pas”<sup>1664</sup>. Como já disse acima é nesta desproporção entre a vontade e o entendimento que aparece a possibilidade de errar e a possibilidade de pecar. E tal como para Descartes mesmo isso não é negativo em Cudworth, uma vez que é nesta possibilidade que reside a liberdade de escolha e com ela a possibilidade de *praise and dispraise*.

Os actos humanos só têm valor moral porque se pode acertar ou errar. Se se acerta necessariamente pela natureza da nossa natureza cair-se-ia no domínio do determinismo metafísico, se se errasse inevitavelmente também pela nossa natureza (corrupta, etc.) cair-se-ia no domínio do pessimismo antropológico do puritanismo calvinista, determinista também em última instância. É o princípio hegemónico da alma que através do *autexousious power* salva Cudworth dos dois extremos em que ele não queria cair.

Finalmente o que Cudworth pretendeu evitar foi uma concepção da indiferença de Deus relativamente às suas criaturas. Ao acentuar a perfeição de Deus relativamente à imperfeição do princípio hegemónico da alma humana poderia permitir essa leitura cavando um fosso entre as duas realidades, mas ao associar o homem a Deus através do amor e desejo do bem demonstrou que a sua posição faz corpo com o conjunto do neoplatonismo de Cambridge. Mas sobretudo a sua íntima e profunda ligação à 3ª meditação de Descartes, afasta qualquer possibilidade de interpretar a divindade numa perspectiva da indiferença. A indiferença de Deus relativamente aos homens, a arbitrariedade de um voluntarismo divino radical, a onipotência e o fatalismo arbitrário no processo salvífico, foram os aspectos que mais

---

<sup>1664</sup> Descartes [*Œuvres et lettres. Méditations métaphysiques*], in Bridoux 1953: 306.

preocuparam o platonismo dos divinos de Cambridge, porque viram nisso uma caricatura de Deus em que as suas perfeições eram engolidas pela vontade. Cudworth chega a provar no § XXIII a completa irracionalidade de um universo reduzido a um só actor. À faculdade da vontade os neoplatónicos de Cambridge preferem a sabedoria, a bondade, a verdade e o amor<sup>1665</sup>.

Mas em Cudworth, e na linha de todo o neoplatonismo de Cambridge, a vontade e, através dela, a onnipotência divina, tão cara às correntes puritanas, é desvalorizada ao ponto de dizer que «omnipotence itself cannot make a non-entity to be an entity». Isto é absolutamente inaceitável por uma teologia mais marcada pelas teses agostinianas. Isto é mesmo inaceitável por correntes mais moderadas como a dos nossos pensadores setecentistas. Jamais encontrei no século XVIII português uma tão profunda desvalorização da vontade relativamente ao intelecto e à razão. A posição de Cudworth tem óbvias consequências morais. Ao bem e ao mal correspondem verdadeiras naturezas, as quais não podem ser alteradas pela vontade ou pela opinião. Os princípios morais existem na mente eterna e infinitamente. Para Cudworth todas as coisas incluindo, eu diria sobretudo, a moralidade são o que são não pela vontade mas por natureza, nada é moralmente bom ou mau, justo ou injusto pela vontade sem o concurso da sua natureza. Pelo contrário as propriedades morais dependem necessariamente da natureza das coisas, neste ponto tal como para Aristóteles e S. Tomás de Aquino; e as naturezas são eternas e imutáveis. Pode-se mudar o nome das coisas mas não se muda a sua essência. As essências são imutáveis. São elas que fazem com que as coisas sejam o que são. Depois, e era inevitável, e na linha tanto da Escolástica Peninsular, como por exemplo de Grócio, o próprio Deus fica como que amarrado a esta lógica intelectualista transcendental e essencialista segundo a qual ele - próprio age em conformidade com ideias morais

---

<sup>1665</sup> Devo deixar aqui uma nota pessoal, que resulta de uma convicção que se foi forjando à medida que os textos provocavam uma impressão nítida: Quando se estuda um autor anglo-saxónico, independentemente da sua filiação genealógica global, encontram-se sempre sinais vivos da presença da própria tradição anglo-saxónica e, muito em particular, de Santo Anselmo. Em quase toda a filosofia de língua inglesa se encontra a sombra tutelar do Doutor da Cantuária, o pai da escolástica. Mas também, e numa linha de continuidade, a presença de duns Scoto. O modo muito particular como a rectidão moral e o livre arbítrio são entendidos, vai mergulhar nestas duas grandes figuras da especulação medieval. É verdade que em muitos autores ingleses há depois um esforço intelectual para não cair nas consequências a que este património pode conduzir, ou seja no voluntarismo positivista, mas mesmo assim, até nesses casos e o Neoplatonismo de Cambridge é seguramente o mais emblemático, ficou residualmente uma forma de pensar a moralidade que deve muito a esses dois autores. É, por exemplo, evidente a dívida de Cudworth relativamente a Santo Anselmo no capítulo XVII do tratado sobre o livre arbítrio, onde claramente se define a liberdade não como a possibilidade de escolher entre o bem e o mal mas antes (como) quando “is habitually fixed in moral good, (...) and easily comply with the law of the Divine life, taking pleasure in complacency thereunto; and aversion to the contrary; or when the law of the spirit of life hath made him free from the law of sin, which is the death of soul”, in Cudworth: 1838: 196 e 197. Lembra bem a definição de liberdade de Santo Anselmo, como uma liberdade de não querer o mal, ou ainda a definição de rectidão como sendo o fruto de se querer aquilo que se deve querer e não querer o que não se deve querer. É verdade que fórmulas aproximadas estão dispersas por todo o pensamento cristão, e portanto na própria tradição mais especificamente intelectualista. Estou por exemplo a pensar em Boécio quando na *Consolação da filosofia* diz: “Tout être en possession de sa raison naturelle est doué de jugement; par le jugement il distingue et démêle ce qu'il faut éviter ou rechercher; il tend à ce qui lui semble désirable, et il fuit ce qu'il croit qu'on doit fuir. Donc, les êtres pourvus de raison ont aussi la liberté de vouloir et de ne pas vouloir. (...) Quant aux âmes humaines, elles sont d'autant plus libres nécessairement, qu'elles se maintiennent de plus près dans la contemplation de l'intelligence divine; (...) les passions mauvaises les troublent, et quand elles s'y livrent sans réserve, elles aggravent encore l'esclavage auquel elles se sont volontairement soumises. **Ainsi, elles trouvent en quelque sorte leur servitude dans leur liberté même** (et sunque quodam modo propria libertate captivae)”. (sublinhado meu), cf. Boécio [*Consolação da filosofia*, Livro V, & III], in Mirandol 1981: 284.



existentes na sua própria mente. Em resumo Deus pode fazer com que as coisas existam ou não, mas não pode fazê-las diferentes da sua essência ou natureza.

Mas atenção que isto não significa que as coisas sejam, segundo Cudworth, independentes de Deus. Significa que as coisas dependem da sabedoria de Deus e não da sua vontade. Todo o pensamento de Cudworth e de todo o Neoplatonismo de Cambridge vai no sentido da recusa total e radical do voluntarismo e do positivismo jurídico. De qualquer modo, esta conformação de Deus que faz com que Deus não possa fazer um triângulo que não possua a triangularidade constitutiva, ou fazer uma coisa boa sem a essência da bondade, e muitos mais exemplos poderiam ser dados, coloca Cudworth numa posição de radical anti-voluntarismo, que jamais se encontra no pensamento português. Jamais se encontra também, no Setecentismo português, uma posição convergente com a clara supremacia da bondade. Cudworth chega ao ponto de hesitar na possibilidade de que se possam atribuir dois atributos morais a Deus, que a si parecem contraditórios: a bondade e a justiça. Na sua perspectiva, o exercício da justiça, que teria que ser punitiva, entraria em conflito com o atributo moral que é constitutivo de Deus, e através dele dos homens, e que é a bondade. De facto para Cudworth, bondade, moralidade e amor são do ponto de vista prático a mesma coisa.

Se nalgum ponto Cudworth influenciou o nosso Setecentismo foi através do *autexousious power*, capacidade muito parecida, de resto, com a suspensão do juízo, ou mesmo da acção, e que, do meu ponto de vista, na modernidade culmina no pensamento de Locke, mas que encontra a primeira pré-figuração na *proairesis aristotélica* e em toda a cultura antiga de cada vez que a decisão, o juízo e a acção se submetem à avaliação prudencial de uma espécie de sabedoria prática consubstanciada no conceito de *phronesis*. Sabedoria esta, que também aparece, embora desfigurada, no pensamento estóico, através do conceito de *hegemonikon* (Princípio hegemónico). Trata-se, em síntese, de um poder de autodeterminação. Um auto-poder, um princípio de governo, mas cuja função é de tipo regulador. E aí sim encontra-se algum eco na cultura portuguesa do século XVIII, tanto na literatura como no pensamento, filosófico, moral e jurídico.

É que, tal como Kant, Cudworth sustenta que a ética deve ser fundada na Razão Pura Prática, o que aliás permite situá-lo numa linha intelectual diferente daquela que mais tarde se configurou nas obras de John Balguy, Samuel Clarke e Richard Price. No entanto a aproximação ao pensamento de Kant esgota-se aí, já que em Cudworth a razão prática não se sustenta numa pura formalidade mas numa dinâmica motivacional. E é por causa disso que surge o *autexousious power*, sendo a fonte da motivação o amor, e onde aquele poder aparece como um poder de regulação autónomo<sup>1666</sup>. Entregue à força motivacional o homem correria o risco de agir em função estrita dos desejos correntes.

---

<sup>1666</sup> Neste ponto o pensamento de Cudworth aproxima-se mais do internalismo autonomista de Locke, do que do transcendentalismo formal de Kant, na medida em que por um lado a motivação não é como em Kant formal mas afectiva, o

É um facto de que Cudworth abre a porta ainda que dissimulada à vontade e ao seu papel: é porque o homem pode agir segundo o instinto imediato, segundo o desejo irreflectido, segundo a vontade em última instância que ele reconhece a necessidade de um poder de moderação que é de natureza intelectual, uma vez que ele passa em revista todos os motivos, antecipa cenários e desenvolvimentos possíveis e aponta para um juízo motivado, mas de maneira a que esta motivação salvguarde o bem no seu conjunto e não os bens isolados que muitas vezes não conduzem a bom porto.

Está claro em Cudworth que a motivação amorosa é uma verdadeira lei imanente que condiciona a liberdade, mas Cudworth define a liberdade muito à maneira de Santo Anselmo, como um poder de não fazer, como um poder de não fazer certas escolhas. São os que podendo seguir o caminho do amor próprio ou o caminho do amor pelo bem, se interditam a seguir uma das possibilidades que fazem a escolha acertada. E ao reconhecerem que a liberdade é seguir o caminho do bem, porque nesta obediência, embora se possa ver uma necessidade constrangente, não há servidão nem ausência de liberdade, fazem a escolha através da qual se tornam a lei para si próprios. Dito por outras palavras: quando reconhecem que a liberdade consiste na escolha do bem eles tornam-se a fonte da sua própria lei, mas não uma fonte libertina que os conduziria ao mal. A lei estando inscrita na sua própria mente ou no seu próprio coração, pressupõe, e neste ponto obviamente que Cudworth faz mais uma vez eco do património platónico e até mesmo aristotélico, que obedecer-lhe vai no sentido da sua própria realização e esse é o sentido da liberdade, uma vez que a escolha contrária significaria a destruição e a morte<sup>1667</sup>. Em Deus tudo isto é tão evidente e perfeito que Deus não necessita do *autexousious power* mas os homens precisam, porque são seres racionais imperfeitos, não são regulados, como Deus, por uma razão prática pura, pelo amor puro.

Também na cultura portuguesa jamais se encontra uma posição tão desculpabilizante relativamente ao problema do bem e do mal, e portanto também do pecado. Para Cudworth só nos casos

---

amor, e na medida também em que esta *autexousious power* se aproxima muito da faculdade de suspender o juízo e a acção presente em Locke, faculdade que é ao mesmo tempo um poder de auto-regulação e de autodeterminação e que consiste na possibilidade do agente motivado fazer marcha atrás relativamente aos desejos correntes, passar em revista servindo-se dos motivos firmes, como por exemplo o motivo do amor universal que o intelecto puro inclui e avançando através deles lograr uma decisão autónoma que é um produto dessa auto-regulação e autodeterminação.

<sup>1667</sup> Quando somos imorais entramos em contradição com os nossos próprios princípios constitutivos, com a nossa própria razão. Eu diria mesmo com a nossa própria natureza. O erro resultante da ignorância, que por sua vez é a não realização da natural vocação da nossa razão, ou o seu mau uso, abre o caminho ao mal. Esta abertura ao mal mais do que um episódio conjuntural e da natureza moral no sentido estrito simboliza o princípio de um falhanço, de uma não realização. A não realização do *telos* da nossa natureza fecha completamente o caminho da perfeição e da luz. E sendo assim fecha também o caminho da salvação. O ser privado da luz que conduz à salvação é um ser eternamente perdido e à deriva. Daí que o argumento gnoseológico seja ontológico na cultura pagã mas se transmute em argumento soteriológico na filosofia cristã, mas em particular naquela que mais expressamente recebeu o património socrático-platónico e também aristotélico. Pelo contrário ser salvo significa viver de acordo com aquilo que nós próprios vemos como sendo certo, uma vez que viver dentro deste acordo gnoseológico também significa viver de acordo com a finalidade da nossa própria existência. Ou seja conhecimento, bem e ser são peças do mesmo xadrez. O conhecimento intelectual através do bom uso da razão coloca-nos inevitavelmente no caminho do bem, por que ele é praticamente homólogo da própria essência do ser. Ir na direcção do mal é além do mais ir no caminho contraditório é ir na direcção contrária à realização de nós-próprios, é ir no caminho estruturalmente errado o mais radical que se possa conceber porque é ir no sentido da auto-destruição, e não no sentido da realização. É até um caminho não natural. Eu diria mesmo contranatura.

em que os homens escolhem a alternativa que é evidente e obviamente a pior alternativa é que se colocam sob o império do mal e assim do pecado<sup>1668</sup>.

Como fui entrevendo há outra diferença de vulto entre o Neoplatonismo de Cambridge e as posições do pensamento português do século XVIII. Os instintos e as paixões aparecem pouco no universo semântico do neoplatonismo de Cambridge. Ora ele nunca deixa de estar presente no nosso pensamento setecentista. Percerber-se-à seguramente melhor esta diferença se se tiver em conta que alguns autores de capital importância na história do pensamento cristão desempenham papéis bem diferentes nos dois casos. E o exemplo mais paradigmático é Santo Agostinho. Ele está sempre presente em quase toda a nossa reflexão, e é muito menosprezado pela círculo de Cambridge. Reaparecerá no entanto em força na reflexão Jansenista o que não será por acaso. É a patrística que desempenha o papel predominante na reflexão dos *Cambridge Platonists*, e sobretudo a patrística grega, aquela onde o património platónico e neoplatónico mais se fazia sentir.

Em síntese:

A posição de Cudworth relativamente ao problema da natureza do bem e do mal e portanto relativamente ao problema da importância da vontade e do intelecto na clarificação desse problema, assim como finalmente a sua posição relativamente ao problema da origem e importância das leis, não oferece nunca qualquer tipo de contradição ou ambiguidade. O seu pensamento é um dos mais paradigmáticos pela coerência e sistematicidade com que rejeita o modelo voluntarista/positivista. O *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* é desde o princípio ao fim um esforço para combater toda e qualquer posição relativista ou positiva no que diz respeito à natureza da moralidade.

Ao inventariar as múltiplas posições intelectuais que pretende combater e rejeitar conclui deste modo: “But whatsoever was the true meaning of these philosophers, that affirm justice and injustice to be only by law, and not by nature (...) that there is nothing absolutely, intrinsically, and naturally good and evil, just and unjust, antecedently to any positive command or prohibition of God; but that the arbitrary will and pleasure of God (...), by its commands and prohibitions, is the first and only rule and measure thereof”<sup>1669</sup>. Cudworth refere-se a uma imensa multidão de pensadores, filósofos e teólogos desde a antiguidade até ao seu próprio tempo. O alvo mais próximo é como sabemos o puritanismo de matriz calvinista e os alvos mais antigos, são sem sombra de dúvida S. Paulo e Santo Agostinho que, no entanto, o autor não refere, preferindo inventariar os nomes das personagens que nos diálogos platónicos defenderam tais posições, tais como Polo, Cálicles, Trasímaco, Glauco ou ainda figuras menores e maiores do helenismo como, Demócrito, Aristipo, Pirro, Epicuro, Carneades e finalmente Hobbes. Hobbes tornou-se com o tempo um alvo fácil.

---

<sup>1668</sup> Cudworth 1838: 19.

<sup>1669</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 14. [1731]

E embora não arrole para este processo testemunhas importantes, que seriam comprometedoras, não deixou Cudworth de referir os dois maiores autores da Escolástica Franciscana inglesa; Duns Scoto e sobretudo Guilherme de Ockham, que em sua opinião foi dos primeiros “that maintained nullum actum malum esse nisi quatenus a Deo prohibitum, et qui non possit fieri bonus, si a Deo praecipiat; et e converso, ‘that there is no act evil but as it is prohibited by God, and which cannot be made good if it be commanded by God. And so on the other hand as to good’”<sup>1670</sup>. (U)

O objectivo de todo o § 2 desta sua obra é demonstrar a inconsistência de tais posições voluntaristas e positivistas, o que em boa verdade é o objectivo de todas as suas obras assim como de todo o neoplatonismo de Cambridge. Para isso o autor começa por afirmar que existem coisas que o são por natureza e não por qualquer arbitrária vontade por mais nobre que seja o autor dessa vontade e por mais poderosa que ela seja. Se uns dizem que o bem e o mal existem pela lei e não por natureza, Cudworth empenhar-se-á a mostrar que muitas coisas existem por natureza e não pela lei. Se uns dizem que nada é intrinsecamente bom ou mau, justo ou injusto, antes que uma ordem ou proibição positiva de Deus, determinada pela sua vontade arbitrária, venha instituir sob a forma de mandamentos o que é certo ou errado, virtude ou pecado, instaurando assim uma ordem moral puramente artificial sem qualquer relação com a natureza das coisas, Cudworth bater-se-á com denodo para nos convencer que no limite até a própria natureza de Deus se conforma consigo mesmo e assim inibe a possibilidade de imperativos arbitrários ditadas pelo capricho da vontade. E isso categoricamente e sem ambiguidades

Assim:

“(...) cannot possibly be arbitrary things made by will without nature, because it is universally true that things are what they are, not by will but by nature. As for example, things are white by whiteness, (...) Neither can the Omnipotence itself (to speak with reverence) by mere will make a thing white or black without whiteness or blackness; (...) or (...) make a body triangular without having the nature and properties of a triangle (...) as morally good and evil, just and unjust, honest and dishonest (debita and illicita), by mere will, without any nature of goodness, justice, honesty”<sup>1671</sup>,

e para que fique como demonstrativo, porque

“though the will of God be the supreme efficient cause of all things, and can produce into being or existence, or reduce into nothing what it pleaseth, yet it is not the formal cause of anything besides itself, as the schoolmen have determined, in these words, ‘That God himself cannot supply the place of a formal cause’ (*Deum ipsum non posse locum causae formalis*); and therefore it cannot supply the formal cause, or nature of justice or injustice, honesty or dishonesty. Now all that we have hitherto said amounts to no more than this, that it is impossible any thing should be by will only, that is without a nature or entity, or that the nature and essence of any thing should be arbitrary”<sup>1672</sup>.

E a finalizar acrescenta este raciocínio:

---

<sup>1670</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 14. [1731].

<sup>1671</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 16. [1731].

<sup>1672</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 17. [1731].

“And since a thing cannot be made any thing by mere will without a being or nature, every thing must be necessarily and immutably determined by its own nature, and the nature of things be that which it is, and nothing else. For though the will and power of God have an absolute, infinite, and unlimited command upon the existences of all created things to make them to be, or not to be at pleasure; yet when things exist, they are what they are, this or that, absolutely or relatively, not by will or arbitrary command, but by the necessity of their own nature. (...) For an arbitrary essence is a being without a nature, a contradiction, and therefore a nonentity”<sup>1673</sup>.

Depois de desvalorizar as leis positivas relativamente às leis naturais, embora reconhecendo que “in positive laws and commands it is not mere will that obligeth, but the natures of good and evil, just and unjust, really existing in the world”<sup>1674</sup>, Cudworth procede à inversão do sentido e significado das leis de tal modo que conclui que as leis não determinam o que é justo ou injusto, mas pelo contrário é o que é justo ou injusto segundo a sua natureza que determina a existência da lei. As coisas não são boas porque são ordenadas, mas antes que as coisas são ordenadas porque são boas. Ao mesmo tempo que procede a uma inversão das prioridades entre a natureza da vontade e a natureza intelectual, concluindo que “it is not the mere will and pleasure of him that commandeth that obligeth to do positive things commanded, but the intellectual nature of him that is commanded. (...) there are some things which the intellectual nature of him obligeth to of itself (per se) and directly, absolutely, and perpetually, and these things are called naturally good and evil”<sup>1675</sup>. Porque há coisas que são naturalmente boas, intrinsecamente boas e essa bondade faz parte da sua própria natureza, pelo que devem ser ordenadas, e pelo contrário há coisa naturalmente más que por isso devem ser proibidas. E é lógico que assim seja uma vez que as criaturas devem fazer o que concorre para a realização das suas próprias naturezas e evitar aquilo que as corrompe. Ora a natureza das criaturas criadas à semelhança de Deus é, à boa maneira aristotélica e platónica, o bem, logo só o que é por natureza bom lhes convém. Deus ele mesmo não escapa a esta lógica, uma vez que nele a bondade é total e imediata, tudo o que nele obra obra no sentido do bem, necessariamente, se assim não fosse Deus agiria mesmo que através da sua vontade e onipotência contra a sua própria natureza o que seria impossível. Deus não age contra Deus, melhor dizendo contra a divindade que há nele, sabendo-se que a sua divindade contempla a bondade, a sabedoria, a inteligência e a vontade. Se Deus ao agir de acordo com uma vontade arbitrária agisse contra a sua bondade, amor, sabedoria e razão então teríamos que concluir ser Deus um ser deficiente uma vez que uma das suas faculdades agiria contra as outras. O exercício de uma faculdade da sua natureza agiria no sentido de contrariar a sua natureza. Tudo se subsumiria na vontade e Deus ficaria um ser infinitamente mais pobre. Seria contraditório e paradoxal que a onipotência de Deus no seu exercício destruísse a natureza complexa de

---

<sup>1673</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 17. [1731].

<sup>1674</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 19. [1731].

<sup>1675</sup> Cudworth [*A treatise concerning eternal and immutable morality*], in Hutton 1996: 19. [1731].

Deus. Que o exercício de um poder insultasse a infinita bondade de Deus, a sua infinita sabedoria, o seu amor infinito pelas suas criaturas.

Ribeiro Santos chega a dizer para rebater Rousseau, ou reforçando o que Rousseau diz: "Filósofo, as tuas Leis morais são excelentes, mas mostrai-me qual é a sua sanção; deixai de gastar o tempo em, vãos discursos, e dizei-nos sem rebuço, que cousa pondeis em lugar do fogo eterno?"<sup>1676</sup>. Ribeiro Santos está, neste domínio no limiar do puritanismo mais radical. Este tipo de considerações jamais aparece na obra dos *Cambridge Platonists* e em particular na de Ralph Cudworth.

A posição de Ribeiro Santos pode articular-se com as posições de Culverwell e Locke, mas não com a posição de Cudworth. De facto o internalismo autonomista de Locke, é externalista ao nível das obrigações, uma vez que a obrigação subsiste numa relação de autoridade jurídica, enquanto que em Cudworth a obrigação é motivacional e sempre coerentemente anti-voluntarista. A motivação está nele sempre associada ao exercício autónomo de uma razão prática motivada. Só um ser capaz de governo moral autónomo (o *autonomous power*) pode ser sujeito de obrigação. Cudworth começa por ser racionalista e até transcendental, para depois ser um racionalista motivado, o que significa que entende que na esfera da moralidade manda a praticabilidade da razão pura. E é este aspecto do seu pensamento que permite não confundir o seu internalismo com o intuicionismo moral racionalista de autores como Balguy, Clarke ou Price. Quando se lê Cudworth, percebe-se que o autor neoplatónico se afasta de modo claro e convincente de um racionalismo puramente teórico para, através do reconhecimento de que a obrigação moral requer uma fonte de motivação, fazer entrar em cena a razão prática. É o amor que estabelece o nó entre o teórico e o prático. O amor é a motivação ética fundamental. E o amor terreno é apenas homólogo do amor divino. É pelo amor que o homem se aproxima de Deus. Amor este consagrado no mundo e nas relações entre os seres. Mas tal como no intuicionismo moral racionalista é a natureza intelectual do agente que o obriga, e o amor é apenas, neste caso, a expressão prática do intelecto. E só depois, *last but not least*, é que entra a vontade livre, isto é o livre arbítrio, que é a capacidade de determinação do agente por uma conduta através de um juízo prático construído livremente.

---

<sup>1676</sup> Santos 1787: 139.

### VI. 1. 3. António Soares Barbosa

Um autor que corrobora inteiramente a ideia de que o pensamento português do século XVIII é essencialmente eclético é António Soares Barbosa. Repare-se que eu disse eclético e não sincrético como faço habitualmente. De facto a minha leitura do *Tratado Elementar de Filosofia Moral* confirma o que sobre o autor e a obra disseram nomeadamente Cabral Moncada e Lopes Praça. O segundo confessava atónito a estranheza pelo desleixo a que foi vocacionada esta obra, excelente segundo ele e excelente em minha opinião se se descontar o eclectismo de que dá provas, sobejas provas. E Lopes Praça diz assim: “A nosso ver a Filosofia Moral de Soares Barbosa excede quanto sobre Filosofia Moral se tinha escrito no nosso país”<sup>1677</sup>. A verdade é que também não se tinha escrito grande coisa, e o pouco que se escreveu é de muito reduzido valor. E acrescenta: “É inexplicável, como tão pouco tem merecido das nossas escolas um livro de tanto valor”<sup>1678</sup>. De facto é inexplicável se se tiver em conta que obras de muito menor originalidade e valor intelectual têm merecido ampla atenção, universitária e não só. Posso estar enganado mas tanto as *Recreações filosóficas* de Teodoro de Almeida<sup>1679</sup> como o *Verdadeiro Método de Estudar* de Vernei, perdem claramente na comparação com esta obra que, sendo de divulgação, assenta numa ossatura original e toca com conhecimento de causa quase todas as correntes, tanto do jusnaturalismo moderno, quanto da filosofia moral do seu século. E fã-lo logrando uma peça que vale como um todo orgânico e não como um somatório de informações ou influências. A obra não é original mas também não é uma mistura sem princípios como é o caso do *Verdadeiro Método de Estudar*. E nem vale muito a pena insistir sobre esse tema. Luís Salgado Matos e António Coimbra Martins proferiram sobre o assunto veredicto honrado e a meu ver definitivo. As *Recreações* são obra de divulgação mas apenas isso e o *Verdadeiro método* pretendendo ser mais do que isso acaba por nem esse estatuto alcançar. Comparado com estas duas obras o *Tratado* sai claramente a ganhar. É assim estranho o “desleixamento em que os homens da Ciência o deixam esquecer nas estantes das Bibliotecas”<sup>1680</sup>. Também Luís Cabral de Moncada foi sensível à qualidade da obra e exprimiu-o de forma muito clara quando disse: “Apesar de Barbosa não ser professor de jurisprudência, pode dizer-se que o seu *Tratado* foi, sem dúvida, a obra mais notável que em Portugal se publicou sobre Filosofia do direito, no final do século XVIII, e até cerca de meados do XIX”<sup>1681</sup>. Colocando o limite na quase metade do século XIX,

---

<sup>1677</sup> Praça 1974: 243.

<sup>1678</sup> Praça 1974: 243.

<sup>1679</sup> o *Feliz independente do Mundo e da Fortuna* é uma obra distinta, porque me parece que está mais ao serviço de uma perspectiva de apologética do que propriamente do pensamento filosófico, ético ou jurídico. E se por um lado se pode considerar que não é mais do que um *remake* do *Telémaco* de Fénelon, a verdade é que se trata de uma obra suficientemente bem lograda para merecer menção honrosa.

<sup>1680</sup> Praça 1974: 244.

<sup>1681</sup> Moncada 1938: 22.

tem Cabral de Moncada em mente o aparecimento de outro autor e outra obra de inegável valor sobre o direito natural e de indelével originalidade para o nosso meio que foi o Curso de Direito Natural de Vicente Ferrer Neto Paiva<sup>1682</sup>.

Toda a reflexão de Cabral de Moncada apesar da sua importância, nalguns casos entre nós absolutamente inovadora, está, no entanto para esta questão, inquinada por um erro de fundo e, para mais, grave. O erro fica logo expresso no título do capítulo em que Moncada vem a abordar a obra de Soares Barbosa: Período do jusnaturalismo wolfiano e escolástico. Não interessa agora deter-me em pormenor nas elocubrações de Moncada, bastará para o efeito inventariar as contradições. Há porém um ponto prévio que interessa ter em conta e que consiste no facto de que Cabral de Moncada estabelece um nexo entre a escolástica e a ideia de felicidade associada à ideia aristotélica de perfeição teleológica e de bem comum. Assim sem mais. Como se a ideia de perfeição associada à ideia de felicidade assim como a ideia de bem comum tivessem necessariamente que ser escolásticas independentemente do contexto em que aparecem promovidas. Por isso o nosso autor fala de escolástica a propósito do pensamento de Wolf, de Burlamaqui e de Martini. Acontece que a ideologia inventariada só é escolástica quando aplicada a um universo social holista, hierarquizado e heteronómico. O que não acontece nos autores em questão. Pelo modo como Moncada se exprime conclui-se que sempre que a razão triunfa sobre o domínio voluntarista da experiência e do sensismo estar-se-ia no âmbito da escolástica. A propósito de Martini, diz Cabral Moncada:

“A ciência do direito deve deduzir os seus princípios do estudo da natureza humana. O juízo sobre a distinção entre o justo e o injusto deve fundar-se na conformidade ou não conformidade das nossas acções com essa natureza. (Posit. C. III, § 132) O conhecimento desta, derivado do fim e destino do homem neste mundo, é que constitui a verdadeira base do estudo do direito natural. Esses fins e destino do homem, consentâneos com essa natureza, resumem-se, porém, na ideia de «perfeição». Martini, como Wolf, faz, consequentemente, desta ideia o critério de distinção do justo e do injusto, arvorando-a em base metafísica de todo o seu sistema de direito: tudo o que contribui para o aperfeiçoamento do homem é justo; tudo aquilo que o impede ou contraria é injusto. (Pos. Cap. II, § 60) Todavia esta natureza do homem não é concebida por ele como pura realidade empírica, física ou psicológica, como em muitos jusnaturalistas

---

<sup>1682</sup> Dado à estampa em 1856 pela Imprensa da Universidade de Coimbra corresponde aos cursos de 1842-1843. Mas o seu primeiro livro, *Os Elementos de direito das gentes*, foi publicado em 1839 e a 1ª edição do *Curso* data de 1843. Os *Elementos de direito natural* apareceram em 1844, portanto um ano depois do *Curso* e é no essencial uma revisão desse curso uma vez que o autor considerou que a celeridade da elaboração do *Curso* e a obrigatoriedade de seguir e explicar o compêndio de Martini o levaram a menos rigor e omissões que justificaram o novo, não só diferente na designação mas também no conteúdo. A partir de 1850 o manual passará a designar-se genericamente *Filosofia de Direito*, agora sim mera cosmética através da mudança do título, uma vez que o título anterior persistirá no interior. A ascensão de Vicente Ferrer Neto Paiva marca o fim da influência de Martini na Universidade portuguesa, aliás o *Curso de Direito Natural* segue ainda o manual de Martini, *Positiones de Lege naturali* ou o Comentário a esta obra que o próprio Martini elaborou com a designação de *De Lege Naturali Exercitationes*. Mas para as refutar ponto por ponto. Vicente Ferrer Neto Paiva ocupou a cátedra de Direito Natural a partir de 1834 sucedendo a Álvares Fortuna, o último utilizador do manual de Martini. Em boa verdade Fortuna já não é um utilizador pacífico de Martini, opera alterações muito significativas e verdadeiramente propõe um outro manual tão distinto do de Martini, que é já outro e outra a orientação. Mas não ganhou muito a cultura portuguesa com o facto uma vez que sob a capa de uma inflexão no sentido do sensismo, o que verdadeiramente se dá é uma inflexão dogmática no sentido da fundamentação metafísico-religiosa e da mais radical heteronomia. Um passo atrás sem a menor dúvida. Mas com Ferrer dá-se finalmente o passo em frente, aliás os dois passos em frente que se justificavam, pelo atraso e pelo retrocesso implementado por Fortuna. A adaptação de Martini feita por Fortuna é sintomática do carácter reactivo do sensismo português e um sinal mais de que o sensismo se adapta melhor que o racionalismo ao dispositivo metafísico-religioso transcendente e heterónimo.



anteriores. Neste ponto também Martini, como o seu mestre, aproxima-se mais da Escolástica, quanto à sua maneira mais racionalista e menos empírica de conceber a natureza humana”<sup>1683</sup>.

Esta ideia de que o mais empírico é mais conforme ao espírito das luzes e o mais racional é mais escolástico mergulha no equívoco mais profundo de que a filosofia das luzes não teria atingido a sua plena maturidade se não fora a intervenção da filosofia empirista e sensista anglo-saxónica. Ora é justamente isso, que me parece falso. Só que essa falsidade alimentou um equívoco com consequências funestas para todo o desenvolvimento do pensamento da modernidade.

Mas as contradições estão no próprio Cabral de Moncada quando por exemplo diz numa obra de introdução ao liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva o seguinte: “Não vamos aqui, certamente, expor as ideias de Martini, de que já no nosso referido estudo anterior nos ocupámos. Recordaremos somente que essas ideias eram, na essência, as do chamado Despostismo inteligente, no modelo de Wolf, com fortes preocupações de um culturalismo regalista e galicano, de uma ética eivada de laicismo e humanamente tolerante”<sup>1684</sup>. Parece-me muito mais justa agora a valorização do pensamento dito escolástico de Martini, sob a égide de um não menos escolástico que teria sido Wolf. A análise do filósofo português do direito só é possível porque ele centrou a sua abordagem com utensilagens demasiado formais senão mesmo estritamente semântico-lexicais. Nem a razão, nem a perfeição, nem o bem comum são necessariamente escolásticos, nem o contrário, isto é a vontade, a experiência, o sensismo e o individualismo de tipo hobbesiano são mais iluministas. Eu atrever-me-ia a dizer que bem pelo contrário. E o mais curioso é que neste atrevimento sou mesmo estimulado e apoiado pelo próprio Luís Cabral de Moncada. Cabral de Moncada diz, a propósito do sensismo sentimental de António Soares Barbosa, que “não era a primeira vez que na história do pensamento filosófico se via o sensualismo provocar uma revivescência da ortodoxia religiosa e do sobrenaturalismo na base das concepções da lei e do direito natural. De facto como diz Windelband, quanto mais humilde pela sua origem, quanto mais dependente dos sentidos e mais frágil vem a julgar-se a razão humana, tanto mais imperiosa se torna também a necessidade de ver afinal na revelação a chave para a solução de todos os problemas morais”<sup>1685</sup>.

E a notável intuição residiria no facto do autor ter percebido alguns anos antes da obra de Cassirer, por exemplo, a conexão do sensismo com posições acentuadamente sobrenaturalistas ou metafísico-religiosas. Eu escrevi no condicional porque o conjunto das articulações de Cabral de Moncada sobre o assunto desmente a possibilidade de que ele tenha entrevisto o que de profundamente revolucionário estava subentendido nas considerações do próprio Windelband, que também não terá explorado devidamente o assunto. Mas ainda assim, a verdade é que o texto de Moncada é a este título de

---

<sup>1683</sup> Moncada 1938: 13.

<sup>1684</sup> Moncada 1947: 23.

<sup>1685</sup> Moncada 1938: 25.

um valor inestimável mesmo se ancorado na posição de Windelband. Por um lado, porque estabelece o nexo de interdependência entre o sensismo e sua vocação para a heteronomia, mas sobretudo porque através da paráfrase de Windelband nos coloca no caminho de uma interpretação que nem mesmo Cassirer formalizou conseqüentemente e a que a mim me parece de inequívoca rectidão, além de que assenta como uma luva em todo o pensamento português do século XVIII.

O expediente sensista faz corpo com uma desvalorização exasperada da razão no que por vezes aproxima os padres portugueses da tradição luterocalvinista, e afasta-os assim de modo inapelável de qualquer injunção de tipo iluminista. E que o iluminismo tem essa natural relação com a razão e com a autonomia, só possível através da laicização e secularização ético-morais, é o próprio Cabral de Moncada que o salienta e mais uma vez tendo por horizonte a obra de Soares Barbosa que, como se irá ver, conjugará justamente o sensismo com uma reacção anti-iluminista. Mas Cabral de Moncada viu e por isso quando analisa a recusa de fundo de Barbosa a qualquer tipo de contratualismo e de pacto de sujeição ou outro diz:

“Com estas e outras ideias começa pois a manifestar-se em Portugal uma certa reacção contra o racionalismo iluminista do século XVIII, tal como este se exprimira até aí, embora só parcialmente, nos Estatutos da Universidade e na obra de Martini no que se refere às conclusões fundamentais do direito filosófico. A absoluta independência da razão; a existência de um princípio racional único exactamente determinável como fonte primária de todo o direito; a afirmação de certos direitos absolutos do indivíduo; a dum estado de natureza anterior ao de sociedade no qual todos os homens são iguais e livres; enfim, a ideia contratualista à cerca da existência, histórica ou racional, dum ou mais pactos da base da sociedade, tudo isso são ideias que no ultimo final do século, vão sendo entre nós gradualmente abandonadas ou, pelo menos, cuidadosa e prudentemente limitadas no interesse duma mais vigorosa ortodoxia católica nas doutrinas dos nossos filósofos juristas. Para isso concorriam, não só o natural receio em face de certas conseqüências políticas, a que lá fora essas ideias tinham entretanto conduzido, como, inclusivamente, talvez também o próprio desenvolvimento lógico dos princípios sensualistas que do mesmo modo se tinham introduzido entre nós desde meados do século e a que não escapavam muitos jusnaturalistas racionalistas, como o próprio Barbosa”<sup>1686</sup>.

Há que considerar esta página notável a todos os títulos. Antes de mais porque reconhece a existência de um jusnaturalismo iluminista ao qual a razão não só não produz massa mas até lhe é inerente, depois porque reconhece que os caboucos desse iluminismo em Portugal estavam na obra de Martini e aparecem de modo incipiente nos Estatutos da Universidade de 1772. Mas ainda porque mostra em que vectores assentava o ideário iluminista: independência da razão, princípio autónomo de fundamentação, de que a ideia de contrato é apenas uma expressão, artificialidade da vida em sociedade determinada pelo interesse, nada escolástico portanto.

Por outro lado explicita ainda como é que tudo isso ruiu e morreu à nascença. Ruiu voluntariamente pela determinação que tiveram em lhe pôr fim os padres da, assim considerada, ilustração católica portuguesa. E ruiu porque houve a percepção, e nesse ponto os nossos padres foram

---

<sup>1686</sup> Moncada 1938: 24 e 25.

sobretudo bem avisados, de que era necessário sápar e desacreditar o único instrumento intelectual que verdadeiramente promove a autonomia e o espírito emancipador e secularizante das Luzes, a saber, a razão iluminista.

Depois e finalmente o texto mostra, e exemplarmente, qual a ideologia de que se serviram aqueles que quiseram dar-lhe um fim no plano ideológico, digamos assim. E essa ideologia radica na mobilização do sensismo e na erradicação do racionalismo. É tão simples como isto: o sensismo adaptava-se às mil maravilhas à reação anti-iluminista que Barbosa apenas exemplifica modelarmente. Por isso Barbosa é na economia da minha tese de uma importância enorme, porque ele mostra ao vivo e sem outros alibis e ainda por cima com elegância e originalidade, numa obra que é um notável exercício de cultura e equilíbrio teórico aquilo que Teodoro de Almeida, Luís António Vernei ou Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas e até António Ribeiro Santos, com muito menos génio, usaram e abusaram ‘dissimuladamente’: o dispositivo (expediente) sensista, voluntarista e positivista, ancorado sempre na valorização da experiência e do pragmatismo técnico-científico e concomitantemente material. É que nenhum destes valores possuía a capacidade corrosiva da razão, o seu poder de fundamentação autónoma e assim o consequente desgaste da fundamentação heterónoma. A razão é o emblema do *sapere aude* das luzes, o sensismo é o emblema da reconversão externalista, o instrumento que permite a assunção de uma fundamentação sobrenaturalista, para usar a expressão de Moncada, ou seja transcendente e religiosa, sem litígio com a assunção de saberes laicos e materiais. É que estes saberes não configuram um Saber. São isso mesmo, simples saberes dispersos, empíricos, despojados de uma capacidade de confronto com o saber da Revelação. Com estes saberes podia a Igreja bem.

José Esteves Pereira mostra sensibilidade relativamente ao que está em jogo nesta oposição indesmentível entre uma corrente que se reivindica do naturalismo empirista e uma outra de fundamentação mais cartesiana ao citar José Marinho<sup>1687</sup> para reforçar a sua intuição de que “perante o escolasticismo em nome de Deus e do céu, ou em nome do homem e da terra, acabaria por perdurar uma suspeita contra a autêntica liberdade do espírito e do pensamento”<sup>1688</sup>. Sublinho que estou inteiramente de acordo com a expressão *autêntica liberdade do espírito e do pensamento* e é evidente que o que suporta esta liberdade do pensamento tem a racionalidade no horizonte. Como logo se confirma ao referir José Marinho de novo e ao afirmar “que a reforma do marquês de Pombal, postergando a metafísica aristotélica ou aristotélico-tomista, postergava, ao mesmo tempo, o ensino essencial da filosofia e o cultivo

---

<sup>1687</sup> José Esteves Pereira refere-se concretamente à página 145 da obra de José Marinho, *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*.

<sup>1688</sup> Esteves Pereira 2004: 54.

dos seus autênticos problemas substituídos pela ciência considerada na sua forma mais empírica e utilitária”<sup>1689</sup>.

Esteves Pereira prefere centrar o problema através do estabelecimento de uma dicotomia entre a problematização gnoseológica em detrimento dos problemas ontológicos, eu preferiria dizer ontológico-metafísicos, que, fica subentendido, permitiria retardar a procura da legitimação teórica. Ou seja, havia, conscientemente ou não, acrescento eu, a convicção de que a fundamentação fora da problematização meramente gnoseológica conduziria inevitavelmente a uma desfundamentação ontológico-metafísica e a uma nova fundamentação, em rota de colisão com as bases dogmáticas e teológicas. Mas o que na citação de José Marinho feita por José Esteves Pereira imediatamente produz um efeito que é aqui incontornável é a exploração dos elementos mais empíricos e utilitários da ciência e portanto os menos teóricos, quer dizer os aspectos que, pela sua natureza, não possuem nenhuma capacidade de desfundamentação e refundamentação subsequente.

Ao domínio problemático da razão teórica preferem os autores portugueses o domínio de uma gnoseologia empirista que valoriza a dispersão através de conhecimentos neutros e mais pacíficos do ponto de vista ideológico. Andam aqui, José Marinho e Esteves Pereira muito próximos da intuição de Cabral de Moncada, baseada por seu turno em Windelband, de que a valorização do empirismo e como consequência do sensismo, não é uma opção positiva mas resulta da necessidade de evitar todos os aspectos da modernidade que possam minar as bases ideológicas tradicionais. É uma atitude defensiva, que nem seria grave se através dela pudessem os nossos autores propor uma alternativa coerente à velha ordem escolástica tradicional. O resultado foi como se sabe um eclectismo muitas vezes sincrético agravado pelo facto de que a hostilidade face aos crescentes poderes da razão estimulou um endurecimento religioso de tipo positivista e voluntarista que colocou os nossos autores por vezes próximos de formas de integrismo religioso. Subscribo com Esteves Pereira a ideia de que para o fim do século se encontrou uma nova forma de fundacionismo através do triunfo de um neoutonianismo moral em última instância na linha da apologética que associava dogmática e *harmonia mundi*, homologia entre o criador *versus* obra criada, mas não subscribo totalmente a eventual solicitação dos “*Cambridge Platonists*”. A fundamentação excessivamente intelectual e mesmo racional de Benjamin Whichcote, de John Smith, de Henry More e de Ralph Cudworth, entre outros, não pode ter deixado de provocar alguma relutância<sup>1690</sup>. A reacção de que fala Cabral de Moncada contra a razão e que ele em nota de rodapé não deixa de protagonizar em José Agostinho de Macedo, mas também em Teodoro de Almeida, e eu diria que é extensiva a Ribeiro Santos e sobretudo a Cenáculo Vilas-Boas, mas também a Vernei e ao próprio

---

<sup>1689</sup> Esteves Pereira 2004: 54.

<sup>1690</sup> Tudo o que disse acima serviu justamente para mostrar as diferenças profundas entre as posições dos *Cambridge Platonists* e dos setecentistas portugueses.

António Soares Barbosa, como se irá ver sobretudo a propósito do Tratado, diz-me que a antropologia que por via da necessidade de condenação e crítica cerrada da razão se torna pessimista não é susceptível de comparação com a antropologia neoplatónica, que ainda por cima bebida sobretudo no neoplatonismo da renascença é de um optimismo luminoso onde as faculdades intelectuais do homem não só não são criticadas como são sobretudo valorizadas e valorizadas sem reservas, como já mostrei. Há em Teodoro de Almeida por vezes um optimismo, um deleite, uma atmosfera de reconciliação intelectual entre Deus e as suas criaturas que me diz que ele não foi alheio ao magistério filosófico dos “*Cambridge Platonists*”, mas logo acorrem ao texto tintas mais obscuras e o balanço global é ainda assim pessimista e não autoriza a ideia de uma filiação neoplatonizante até às últimas consequências.

Mas o que em Teodoro de Almeida oferece a possibilidade de alguma discussão não o permitem os textos de Frei Manuel do Cenáculo ou de António Soares Barbosa.

No *Discurso sobre o bom e o verdadeiro gosto na filosofia*, texto propriamente apologético, o que mais se evidencia desde logo é a obsessão pela utilidade. Como já o disse, por outras palavras, esta utilidade não tem nada a ver com qualquer inclinação para o utilitarismo naturalista, no sentido hedonista por exemplo, nem para um sentido materialista da concepção existencial da vida humana. É apenas essencialmente uma forma de corresponder ao apelo da modernidade das ideias do tempo e de fugir ao mesmo tempo das implicações que uma perspectiva teórica pudesse engendrar.

“Não tem a Filosofia outro fim mais, que conhecer o verdadeiro, e o bem útil, e necessário para fazer feliz o homem, aplicando para isso um entendimento bem regulado a fim de inquirir, e procurar aqueles dois objectos. Se discorrermos pela história da Filosofia desde o seu nascimento até à sua restauração, conheceremos que a causa dos desvarios dos Filósofos foi o não terem uma verdadeira ideia desta ciência. O seu mesmo restabelecimento não teve outro princípio mais, que conhecer-se o seu verdadeiro fim. Ao imortal chanceler de Inglaterra Francisco Bacon, a quem não só as mais ciências, mas principalmente a Filosofia deve o princípio da sua restauração, não foi necessário outra cousa para a reformar, mais que olhá-la como aquela parte dos nossos conhecimentos, que era destinada a fazer-nos melhores, ou mais felizes, restringindo-a ao estudo do útil, e necessário”<sup>1691</sup>.

Não me admirei nada pelo facto de Francis Bacon aparecer aqui em lugar de destaque. Vai ao encontro do que já disse acerca desta ligação congénita entre experiência, utilidade, sensismo, promoção dos saberes práticos e ortodoxia religiosa, etc. E a utilização do verbo restringir aplicado ao útil e necessário permite-nos vislumbrar o que a filosofia não deve ser e também nos permite perceber porque é que ela restringida a estas tarefas não é perigosa, antes pelo contrário. Uma outra palavra que é também obsessiva em Barbosa é a ociosidade. É muito interessante como a apologia de uma vida activa e prática e de uma actividade “intelectual” orientada pela promoção do útil e pela rejeição do ócio se enquadra numa ideologia que, ao mesmo tempo que promove os saberes úteis, isto é, noutra acepção, os saberes que não comprometem nem fazem descambar por maus caminhos, se estabelece um nexos muito curioso entre a

---

<sup>1691</sup> Barbosa 1766: 5.

razão e a ociosidade. A razão e o pensamento teórico são equiparados ao ócio. São inúteis por um lado e perigosos por outro. A autenticidade deste pensamento não pode deixar de sugerir o poder encantatório das ideologias.

A posição de cuidado perante o trabalho intelectual teórico e especulativo fica ainda melhor esclarecida quando mais à frente e depois de múltiplas contradições ditadas pelo eclectismo o autor afirmar que:

“se os homens reduzissem a indagação da natureza a tirarem dela o que lhes era proveitoso para a sua conservação, seria mais breve o seu trabalho, e mais bem recompensado. Porém o querer entendê-la toda, e correr repentinamente o véu com que ela se nos encobre, misturando com a curiosidade a impaciência, foi em todo o tempo a causa das Físicas fantásticas, com que os Filósofos, com prejuízo da verdade, lisonjearam o seu amor próprio. Parece se envergonhavam de ignorar, ou, para melhor dizer, confessar a ignorância, em que se achavam, da natureza das cousas, crendo que a profissão de Filósofos os constituía no direito de se lhes patentear os mistérios naturais do Universo, ou de fabricarem um à sua moda, para cumprirem o ministério, que julgavam ter, de explicar tudo. Esta monstruosa preocupação retardou sempre o progresso”<sup>1692</sup>.

A transparência ideológica deste texto é de tal ordem que me devia escusar de qualquer comentário, mesmo assim acrescento que esta suspeita diante do conhecimento teórico e do uso da razão para conhecer é essencialmente visto como exercício de *ubris*, de presunção, de excesso, no caso, de excesso de amor próprio. A humildade recomenda que o homem assuma a sua ignorância e a sua impotência cognoscitiva logo que ela procure ultrapassar os limites da sua sobrevivência. O homem é um ser vivo e como tal pode e deve lutar pela sua sobrevivência, sendo mais dotado que os restantes animais é legítimo que coloque o engenho adicional de que dispõe na melhoria das condições da sua subsistência, mas jamais ir além disso. Esta redução do homem à sua sobrevivência, à sua subsistência, etc, mais do que confissão de impotência intelectual chega a apresentar os contornos de um filisteísmo materialista, que empobrece a própria dignidade do homem. Como se está longe das posições neoplatônicas, ou das posições intelectuais que sofreram a influência do seu magistério. Mas também como se está longe da *Dignidade do homem* e de toda a tradição humanista.

António Soares Barbosa chega mesmo a cultivar o sarcasmo desdenhoso por todos aqueles que tiveram e têm a ousadia de procurar conhecer, de encontrar uma explicação, quando apenas deviam confessar a sua ignorância e impotência.

“Na realidade este Universo é um enigma. (...) Nesta obscuridade apenas conhecemos algumas propriedades vagas, sem percebermos a conexão, que tem com as mais partes do Universo (...) Não obstante porém esta noite tenebrosa, em que só conhecemos algumas cousas a favor de uns relâmpagos fugitivos, é para admirar quão esclarecidos comumente se mostram os escritores de Física. Nos seus elementos se explica todo este Universo, e os fenómenos dele mais complicados, com tanto arrojo, facilidade, e segurança, como se eles tivessem assistido à sua factura”<sup>1693</sup>.

---

<sup>1692</sup> Barbosa 1766: 47.

<sup>1693</sup> Barbosa 1766: 48.

De facto, e agora é a minha vez de introduzir uma nota de ironia, que pretensiosismo o destas pobres criaturas em conhecer o que afinal é um mistério incognoscível. Porque não se atêm eles à sua ignorância, porque procuram dar sinais de autonomia, de ousadia, de coragem intelectual, porque atiram deliberadamente para o lado as muletas religiosas e metafísicas e pretendem avançar através dos seus próprios meios. É nesta ousadia que está o mal, esta ousadia é um excesso, de amor próprio e consequentemente um débito de humildade. Estes homens que no lugar de confessarem a humildade e a ignorância se abalançam a verdadeiros trabalhos de Hércules não serão eles mais uma vez a expressão reiterada da revolta, da insubmissão pecaminosa? E onde fica, nesta atitude intelectual, o sentido revolucionário do *sapere aude*?

A posição de fundo de António Soares Barbosa é naturalmente enformada por um pessimismo antropológico, não muito radical, verdade se diga, mas pessimismo, ôntico-ontológico: “a natureza limitada do homem, e por si mesma defeituosa, e por isso incapaz de regular, e emendar as suas potências em todas as acções, no que consiste a sua felicidade, o guia necessariamente a conhecer dentro de si a origem da sua miséria”<sup>1694</sup>. Esta assunção de miséria é sempre propedêutica para a rejeição liminar de qualquer perigo pelagianista e para a fundamentação voluntarista da condição humana. A fragilidade está associada à queda como o autor evidencia noutro passo: “o nosso entendimento não só herda pela culpa do primeiro homem, mas também por sua natureza, a ignorância. A primeira ciência do homem consiste em conhecer aquela”<sup>1695</sup>. O «também por sua natureza» é puramente tautológico, uma vez que se depreende que a natureza do homem é justamente a sua condição decaída.

É o contrário que abre caminho ao humanismo, ao optimismo ôntico, e ao excesso da presunção, arrogância que é sempre também desobediência e insubmissão. Por isso o autor diz: “quaisquer pois que sejam os princípios promulgados pelo irrefragável dictame da razão natural, sempre devem reconhecer por primeira causa legisladora a imutável vontade do Primeiro Ser”<sup>1696</sup>. Preferiria o autor que a voz da natureza se manifestasse intacta no homem, mas a natureza do homem encontra-se desfigurada (sic) e em boa verdade não existe. Preferiria o autor para que o homem pudesse, no seu estado actual de ser decaído, ouvir “a pura, e simples voz da natureza participada do Supremo, e Eterno Ser”<sup>1697</sup>, que ela é produtora da legislação, segundo a qual devem os homens orientar as suas acções e comportamentos. A alocação tem um vago sabor estóico-cristão.

O que norteia o autor é a crítica a qualquer sistema jusnaturalista construído artificialmente a partir da razão, aqui identificada com o engenho: “o verdadeiro preço de qualquer Sistema das Leis Naturais, só lho deve dar a voz da natureza, e não a indústria arbitrária, e engenho, com que se acha

---

<sup>1694</sup> Barbosa 1766: 35.

<sup>1695</sup> Barbosa 1766: 9.

<sup>1696</sup> Barbosa 1766: 34 e 35.

<sup>1697</sup> Barbosa 1766: 33.

composto, e ideado. Aqui o verdadeiro critério é, não uma possibilidade realizada com a aparência de uma utilidade, que dependeria ainda da aceitação dos homens; mas uma tal conformidade com a natureza humana, que fale esta pela boca do Filósofo como intérprete dela, porém não como legislado”<sup>1698</sup>. A lei vem de Deus, o homem limita-se a interpretá-la. O que se condena mais uma vez é a presunção dos filósofos que pretendem legislar, isto é construir o sistema através da autonomia intelectual de que julgam dispor. O que desde o princípio incomoda e preocupa António Soares Barbosa é a possibilidade da ruína da heteronomia e a possibilidade do aparecimento de um outro centro emissor de normas e de regras. Esse seria o escândalo. Como o instrumento que pode ter a veleidade de o levar a cabo é a razão, ou seja o engenho, ou seja a indústria arbitrária, a ela se prefere o domínio sem centro dos sentidos, das sensações, do empírico e prático, ainda por cima útil. Este domínio é destituído de possibilidade autonómica, é um corpo sem cabeça, sem engenho.

Confrontado com os múltiplos sistemas jusnaturalistas e, assinale-se, com orientações opostas, Grócio, Pufendorf, Cumberland, Heinício, Wolf e Wollaston<sup>1699</sup>, aproveitou o autor para fundamentar de uma forma coerente o seu eclectismo. Se em todos eles falou a voz da natureza, e o Supremo Ser através dela, então “é pois obrigação de um Filósofo combinar todos os Sistemas, e ver aquilo em que a natureza sempre uniforme os concordou”. O eclectismo tem aqui uma fundamentação transcendente, pelo menos no que diz respeito ao domínio, moral e ético-jurídico.

O efeito conjunto da vontade imperante do Primeiro Ser e a assunção da miséria constitutiva do homem, a sua impotência cognoscitiva, que obviamente determina uma impotência no plano da escolha do comportamento, empurra a felicidade para o domínio da heteronomia. A felicidade não é coisa própria que o homem deva perseguir também na terra e através das suas próprias faculdades mas é pelo contrário expressão do desígnio divino. Assim “reflectindo porém na sua existência, e na sua dependência, esta o eleva a conhecer a existência de um supremo, e indefectível soberano, cuja providência, junta essencialmente a um sumo poder, sabedoria, e bondade, não pode deixar de querer”<sup>1700</sup> a felicidade das suas criaturas, e por consequência comunicar-lhes uma Lei, que as aparte da própria miséria, e as dirija com um verdadeiro império, sem constrangimento da liberdade, ao seu fim, e felicidade própria”<sup>1701</sup>.

É claro que não nos encontramos no quadro de posições absolutamente integristas que hipotecam a própria possibilidade da felicidade no altar da arbitrariedade da Graça, mas estamos no limiar da

---

<sup>1698</sup> Barbosa 1766: 33 e 34.

<sup>1699</sup> mesmo assim, curiosamente a maior parte são provenientes do filão intelectualista como é o caso de Grócio, Cumberland, que alguns autores até conotam com o neoplatonismo de Cambridge, Wolf e sobretudo William Wollaston, um autor fundamental juntamente com John Balguy e Samuel Clarke, na construção do modelo do intuicionismo racional e intelectualista como aliás já analisei na introdução a este capítulo.

<sup>1700</sup> O autor não se apercebe que este «não pode deixar de querer», é extravagante relativamente ao resto da sua locução, uma vez que este condicionamento volitivo, mas também intelectual, atenta contra a natureza do Sumo Poder.

<sup>1701</sup> Barbosa 1766: 35.



tradição intelectual que conduziu até aí. A posição de António Soares Barbosa acerca da relação entre a vontade e a liberdade é semelhante à de Santo Anselmo, onde tudo começou. Mas quando ele fala de um verdadeiro império sem constrangimento da liberdade, o que insinua é tão somente a ideia de que o que é próprio da liberdade é a coadenação à determinação da vontade do império, e que *mutatis mutandis* escolher a alternativa que se opõe à vontade é já colocar-se à margem da liberdade porque tal escolha significa a opção pela servidão ao mal<sup>1702</sup>.

Só a escolha do bem é livre. E a escolha do bem é a escolha do que a lei determina. O voluntarismo moderno portanto pós-paulino e pós agostiniano, começa a desenhar-se em Santo Anselmo nesta dupla limitação da liberdade. Por um lado porque a escolha já está consignada na lei, quer dizer a lei já inscreveu o bem e o mal no seu conteúdo normativo e por outro lado porque só essa escolha se conforma com a liberdade. Portanto só está do lado do bem a escolha que se conforma à determinação imperiosa da vontade divina. Esta interpretação muito particular do livre arbítrio coloca-nos no caminho do voluntarismo radical das escolásticas franciscanas. Em Portugal, talvez porque a rejeição do aristotelismo e da escolástica, intimamente ligados à guerra contra os jesuítas, arrastasse por si mesma uma rejeição do intelectualismo tomista, a verdade é que as opções dos nossos padres setecentistas foram sempre no sentido das posições voluntaristas. Essa opção colocou-os inevitavelmente no caminho do sensismo e no caminho também de uma clara desconfiança relativamente à razão. O voluntarismo de António Soares Barbosa ficou aqui muito claro, mas é justo que se diga que noutros pontos deste texto faz o autor inúmeras cedências a posições bem distintas.

“Dir-se-ia que éramos nascidos para o erro, Se não nos fossem também dados os meios para o evitar”<sup>1703</sup>. Ao dizer isto António Soares Barbosa coloca-se no enquadramento do argumento ontognoseológico de matriz clássica, na medida em que reconhece que o bom uso do entendimento pode lograr os objectivos, sobretudo quando reconhece à Filosofia o papel determinante na prossecução do bem que é necessário para fazer feliz o homem, desde que, na prossecução desse objectivo, se aplique “um entendimento bem regulado”<sup>1704</sup>. A ideia de um entendimento bem regulado permite duas interpretações muito distintas. Ou a sua regulação reside na imediata submissão à lei e à vontade imperante do Primeiro ser, ou na linha do argumento ontognoseológico o perigo da desregulação reside naquilo que pode obnibular o entendimento, a saber as paixões. Ora é para aí que se inclina Barbosa quando reconhece que as paixões “continuamente perturbam a economia da nossa alma”<sup>1705</sup>. Esta inclinação consciente para o

---

<sup>1702</sup> Mas como se vê a opção pela liberdade é idêntica em Barbosa e Cudworth, mas a fundamentação da liberdade é diferente. Intelectualista em Cudworth e voluntarista em Soares Barbosa. Soares Barbosa está mais perto de Santo Anselmo, do que estava Cudworth.

<sup>1703</sup> Barbosa 1766: 9.

<sup>1704</sup> Barbosa 1766: 5.

<sup>1705</sup> Barbosa 1766: 9.

papel obnubilador das paixões inclina o autor para a aceção de um entendimento que o coloca na senda de uma compreensão cartesiana da lógica, e o autor não deixa de enfatizar o papel das evidências, da dedução dos princípios a partir de outros princípios, e como se não bastasse chega mesmo a recomendar para o exercício da lógica que se sigam “os mesmos meios, e ensinar as regras invariáveis, e metódicas que se veem praticadas na Geometria para se inquirir a verdade”<sup>1706</sup>. E esta posição assume o seu ponto culminante quando o autor afirma que “Seria para desejar que em tudo procurássemos a evidência por meio de demonstrações exactas; e que quando nos não raiasse a evidência, suspendêssemos os juízos, e raciocínios, reservando-os só para a averiguação, até conseguirmos a verdade descoberta”<sup>1707</sup>. Não deixa de ser curioso que o autor coloque na mesma proposição o culto da evidência e o culto da suspensão do juízo, situando-se numa posição puramente cartesiana, uma vez que esta suspensão apresenta um carácter estritamente teórico e não tem nada a ver com a posição de Locke, da suspensão do juízo e da acção na perspectiva de uma *practical agency*.

Contudo, e apesar de tudo o que eu já disse, confirmado na obra de António Soares Barbosa, em contradição explícita portanto consigo mesmo, a verdade é que o nosso autor tinha, a propósito da moral, reconhecido a necessidade e a vantagem da existência de uma moral assim como de regras de comportamento, que embora inferior e inferiores à do Evangelho, tivessem como função “alumiar o entendimento com as luzes da razão”<sup>1708</sup>, uma Moral enfim “cujo objecto principal fosse o ensinar-nos a ser felizes neste mundo, assim como o intento essencial do Evangelho é o fazer-nos bem-aventurados no outro”<sup>1709</sup>.

Mas, como quem dá o dito por não dito, logo esvazia o conteúdo desta ciência moral, só na aparência laica e secularizada nos seus pressupostos, para a enfeudar à moral evangélica, uma vez que eu não tenho dúvidas de que as obrigações a que Soares Barbosa se refere são as obrigações religiosas: “Os meios, que nos deve propor esta ciência da Moral do homem para adquirirmos a presente felicidade, não consistem noutra coisa mais, que em nos mostrar com evidência que os nossos verdadeiros interesses estão inseparavelmente conexos com o cumprimento das nossas obrigações”<sup>1710</sup>.

Mas, mesmo assim, quando inventaria as obrigações seguindo a ordem tradicional de todos os manuais de direito natural, ao considerar as obrigações para consigo mesmo, as obrigações para com os outros e as obrigações para com Deus, deixa que a linguagem se incline para a lexicologia do intelectualismo aristotélico-tomista. Desse modo aparece a identificação da perfeição com a felicidade e esta como resultado do exercício do amor por nós bem regulado. Nas obrigações para com os outros

---

<sup>1706</sup> Barbosa 1766: 13.

<sup>1707</sup> Barbosa 1766: 20.

<sup>1708</sup> Barbosa 1766: 29.

<sup>1709</sup> Barbosa 1766: 29.

<sup>1710</sup> Barbosa 1766: 29.

introduzirá uma ideia de apetite social ou inclinação para a sociabilidade ainda aristotélica ou eventualmente grociana ou pufendorfiana. Há todavia um ponto relativamente ao qual António Soares Barbosa se manterá coerentemente hostil à modernidade. Estou a referir-me à ideia de pacto ou contrato social, pois que, tal como virá a reforçar no Tratado, isso colocaria a sociabilidade no âmbito de uma determinação da vontade esclarecida pela razão, ditada esta pelo sentido da conveniência, o que lhe conferiria uma conotação clara com a artificialidade da autonomia. Ora a sociabilidade radica na determinação da Providência que não quis «que o homem vivesse solitário», o que significa que «foi feito para a sociedade».

E a filiação religiosa, por um lado, adicionada ao holismo aristotélico-tomista, por outro lado, conduz naturalmente à desvalorização do indivíduo perante a comunidade de que faz parte, bem patente quando afirma que o indivíduo deve cultivar a sociabilidade que está inscrita em si pela Providência e que para tal dispõe do sentimento de benevolência e de amor “com que está obrigado a querer bem, e ser útil aos seus semelhantes, conciliando, quanto puder ser, a sua felicidade com a dos outros, e antepondo sempre a utilidade pública ao seu particular interesse”<sup>1711</sup>.

Sente-se que esta utilidade pública ainda não é a moderna utilidade pública, mas anda próxima do escolástico bem comum, e isso infere-se porque nada na teorização de António Soares Barbosa autoriza a ideia de uma sociedade construída pela vontade e determinação dos seus indivíduos. Não havendo pacto, não há reconhecimento de uma sociedade construída pela deliberação dos seus membros e quando tal não ocorre, esse facto confere à sociedade um estatuto naturalizado, assente numa propensão social de tipo escolástico ou o que vai dar no mesmo determinada pela Providência e portanto como parte do reino de necessidade o que reconduz a organização social à metáfora do corpo, que logicamente esvazia o papel do indivíduo.

Não deixa de ser interessante que a modernidade portuguesa esteja do lado da Escolástica Franciscana quando se trata de enfatizar a onipotência da vontade divina e o voluntarismo que se lhe associa com inevitáveis consequências no plano moral e jurídico, mas já não acompanha a Escolástica Franciscana na sua vertente nominalista e no modo como trata a questão dos universais e aí prefere a perspectiva mais tradicional uma vez que ela se coaduna melhor justamente com uma ideia de sociabilidade não artificial, determinada, desde logo, pela ideia de comunidade que a própria ecclésia consubstancia. Mesmo se mais à frente o autor é capaz de discreter no sentido da legitimidade do pacto de sujeição, facilmente se percebe que este pacto nada tem a ver com o pacto que resulta por exemplo da teorização hobbesiana, uma vez que ele aparece automaticamente configurado, como se não fosse um produto histórico ou o resultado de uma antropologia prévia de tipo individualista. É a moral do cidadão que irrompe sem mais nem menos e que possui em si uma capacidade coerciva que não se sabe donde lhe

---

<sup>1711</sup> Barbosa 1766: 37.

vem, mas onde se diz como deve o cidadão portar-se a respeito da sociedade “já contribuindo à felicidade particular de cada um, já à do público, a cuja utilidade, quando esta o pede, deve sacrificar a sua vida, bens, e talentos”<sup>1712</sup>.

Mas como nada nos garante que esse seria o comportamento das pessoas particulares, se bem que não devesse haver dúvidas sobre isso uma vez que a Providência os dotou dos sentimentos apropriados, ou seja da benevolência e do instinto de sociabilidade, o sistema exige o aparecimento inopinado da figura do Príncipe que cuidará dos quesitos para que a felicidade se realize e «a quem para esse fim se sujeitarão como vassalos» todos sem excepção<sup>1713</sup>.

António Soares Barbosa comporta-se e isso tornar-se-à evidente quando passar em revista as ideias mais importantes do Tratado, como o jogador que, à cautela, aposta em todas as possibilidades, incapaz que é de escolher uma ou percebendo que a escolha faz aumentar a possibilidade do erro. Também é verdade que este expediente faz com que seja maior a despesa do que o lucro que está em jogo.

No mesmo capítulo António Soares Barbosa opta por dotar os homens, através da Providência, de uma sociabilidade natural. Isso seria suficiente, dotados de sociabilidade, de benevolência e como e há-de ver de um verdadeiro senso moral, tudo estaria justificado. Mas como não aceita a ideia de contrato é naturalmente seduzido pelo holismo e pela organicidade do modelo corporativo que tão bons frutos produziu no âmbito da República Cristiana. Simplesmente este modelo está estigmatizado pela escolástica e é da escolástica que se pretende descolar. A contradição não tem fim e a resolução da charada não é nada fácil. Por exemplo: a opção pelo modelo social impregnado pelo sensismo conduziria ao individualismo e à inevitabilidade de uma sociabilidade construída, quer dizer artificial, além de que implicaria também a adesão a um modelo de felicidade tendencialmente hedonista. Neste imbricado de contradições o autor opta pelo modelo eclético. O eclectismo, e eu afirmo-o desde o princípio, não é uma opção positiva na cultura portuguesa de setecentos, é uma escapatória, embora fruste, para as contradições insanáveis de um pensamento que quer ser moderno não podendo ser moderno, ou talvez melhor, que coloca a hipótese da modernidade, mas ao qual falta a coragem para ser moderno. A coragem e a profundidade intelectual.

A opção pelo voluntarismo de matriz positivista (e é sensível a influência de Locke) colocaria mais tarde ou mais cedo o nosso autor no âmbito da problemática das recompensas e dos castigos. Ao rejeitar o modelo internalista do intuicionismo moral e ao fundamentar as obrigações numa perspectiva puramente externalista, nenhuma alternativa sobrava. Quando António Soares Barbosa escreve que a ideia de uma vida futura decorre da imperfeição da distribuição dos castigos e das remunerações durante esta

---

<sup>1712</sup> Barbosa 1766: 37 e 38.

<sup>1713</sup> Barbosa 1766: 38.

vida<sup>1714</sup>, sem se dar conta, e justamente porque segue Locke neste particular, deixa-se resvalar para uma quase fundamentação instrumental da religião.

Atrever-me-ia a dizer que quando se passa do *Discurso* para o *Tratado* muda-se como da noite para o dia e isto em todos os itens através dos quais se procurem julgar os dois textos. O *Tratado* é de uma elegância e de uma organização interna que roça a perfeição e as contradições que aí se possam inventariar resultam de facto da vocação eclética do texto e do autor mas tudo se subordina a uma ideia de fundo que está sempre presente. Está este texto desde logo muito enriquecido pela utilização de um conceito que não estando nunca presente no *Discurso* o deixa organicamente à deriva. Trata-se de uma aquisição, a meu ver, determinante, uma vez que é ela que confere ao texto uma lógica interna e uma consistência arquitectural que jamais se encontra no *Discurso*. Refiro-me ao conceito malebranchista de ordem. Fiquei com essa convicção muito entranhada, a de que o conceito de ordem usado por Soares Barbosa tinha a sua origem em Malebranche, mas não tinha como prová-la, todavia ao regressar ao *Discurso* ela reforçou-se uma vez que aí e apenas uma vez, mas o bastante, o autor denuncia a sua profunda dívida para com o filósofo francês. Ele diz apenas que “mais nos ensinou um Malebranche em inquirir por uma séria reflexão a causa, e origem dos nossos erros, descobrindo com tanta exactidão as faltas, e fraquezas do nosso entendimento, como se ele fosse superior a elas, do que Aristóteles em todos os livros do Seu Órgão”<sup>1715</sup>.

António Soares Barbosa fundamenta as suas posições usando como grandes referentes intelectuais, Malebranche, Locke e eu sei que é um enorme risco, mas não posso deixar de considerar essa possibilidade, Kant, como irei mostrar em breve. Eu sei que não há sinais de uma entrada tão prematura de Kant na cultura portuguesa e seria a todos os títulos excepcional se pudessem ter tido influência no nosso filósofo obras que acabavam de ser publicadas. A *Crítica do Juízo* data de 1790, apenas dois anos antes deste *Tratado*, a *Crítica da Razão Prática* é de 1788, portanto mais exequível, ainda assim muito difícil. Contudo a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que é a obra em que eu pressinto uma maior possibilidade de influência é de 1785, portanto a sete anos de distância da publicação do *Tratado*. E é verdade ainda que esta obra conheceu uma versão francesa temporã, e sendo assim é admissível que tenha entrado em Portugal através da versão francesa, relativamente cedo. Por outro lado é verdade que

---

<sup>1714</sup> “Daqui se vê, que o homem não pode ser verdadeiramente *virtuoso*, ou observante da lei da *ordem*, sem o motivo sólido e imutável da sanção futura”, in Barbosa 1792: 119 e 120. [1º volume]. Em António Soares Barbosa o argumento é reversível. Só a sanção futura pressiona os homens no sentido do bem e da virtude, mas as regras distributivas não funcionam de todo o modo e como tal as sanções futuras são necessárias. As sanções futuras são condição para a virtude e a virtude exige pela sua própria noção de moralidade distributiva que as sanções futuras venham repor um princípio de justiça, pois sem elas a justiça não se realizaria. Se a justiça fosse injusta, também não faria sentido a virtude. Há um instrumentalismo moral de tipo consequencialista que está no mínimo latente. De resto está sempre latente em todos os corpos ético-jurídicos que se baseiam numa lógica das remunerações e das penas (ou dos castigos e dos prémios como diz António Soares Barbosa).

<sup>1715</sup> Barbosa 1766: 7.

utiliza a noção de senso moral e mesmo de sentimento moral, pelo que deve ter tido contacto com a produção moral anglo-saxónica.

A referência no Discurso a William Wollaston e a Richard Cumberland estimula a ideia de que através do segundo possa ter contactado com os neoplatónicos de Cambridge e mesmo com Shaftesbury, uma vez que algumas das suas formalizações do sentimento moral possuem um sabor platonizante. Mas o que eu penso e seguramente contra o que de uma maneira geral é dito, e é sempre muito pouco, sobre António Soares Barbosa, é que ele não é no *tratado* um sensista nem mesmo um defensor, na linha de orientação da filosofia moral escocesa, do senso moral.

O senso moral aparece ao lado do racionalismo moral e ao lado da consciência moral, quem sabe se por influência de alguma aproximação à obra de Joseph Butler, eventualmente, mas não há uma determinação unilateral por nenhuma destas orientações, em sentido estrito. O facto de que essa decisão nunca foi tomada, poderia comprometer a reflexão de Barbosa com um eclectismo sem princípios na linha, de resto, de muitos autores portugueses do século XVIII. Tal não acontece justamente porque o conceito de ordem estabelece logo uma proeminência que determina uma total subalternização de todos os outros conceitos. Uma vez subalternizados eles ocupam um lugar coerente e não conflituante entre si.

O filósofo hierarquiza muito bem as faculdades, define muito bem as esferas de influência possíveis e o resultado é uma agradabilíssima surpresa. O texto de Barbosa deixa-se ler sem conflitos, porque a harmonia global superintende todas as partes. Razão, sentimento, vontade, fundamentação metafísico-religiosa, autonomia relativa de esferas laicas e seculares coexistem com a subordinação ao princípio supremo, mas tudo isso sem artificialismos, de uma forma inteligente proporcionada, bem regulada. Tem-se a sensação de uma poderosa arquitectura em que as partes são consistentes em si mesmas e coerentes por si, podendo mesmo imaginar-se uma separação dessas partes, mas que no entanto ganham uma beleza reforçada e uma força probatória enquanto poder intelectual na articulação com as outras partes e sobretudo com a submissão à totalidade da obra, ao projecto global onde tudo se subsume pacificamente.

Já o disse, é para mim a mais inteligente e melhor construída obra intelectual do nosso século XVIII, deixando a grande distância obras como o *Verdadeiro Método* e a *Recreação filosófica*, se bem que não me é difícil admitir que são projectos muito diferentes tanto nos objectivos como nos pressupostos, o que implica diferenças significativas ao nível da construção e do estilo. Mas se há uma obra de filosofia no nosso século XVIII, original e bem construída e com alguns elementos onde se sente mesmo um verdadeiro fulgor intelectual, essa obra é o *Tratado Elementar de Filosofia Moral*. Finalmente e para que não pareça que me contradigo, trata-se mesmo assim de uma obra que não considero devedora (atinente ao) do ideário das luzes. É uma obra defensiva e apologética simultaneamente, mas é a melhor defesa da causa teológica, com elegância e sem dramatismos desnecessários. E a relativa superioridade

que na economia global, acaba por ser atribuída à experiência, às sensações, ao progresso prático em desfavor da razão que permanece acantonada numa área restrita, que a seu tempo mostrarei, confirma que a obra não tinha nenhuma vocação iluminista mas antes como já disse defensiva relativamente aos avanços do filosofismo, da secularização e da autonomia de sabor humanista. Enquanto obra apologética ecléctica mas ao mesmo tempo sistemática é de um rigor notável. Sem o recurso ao conceito de ordem e sem o *élan* newtoniano de harmonia global, a obra seria um *pastiche* de colagens e contradições formais e materiais como o são em minha opinião as outras obras que me foi dado estudar e interpretar.

Para mais, esta obra aborda a problemática da felicidade sem ambiguidades, chamando tudo pelos seus nomes, correndo riscos como se verá, de que só se salva pelo princípio de subordinação à ordem. Anda na sua obra Locke mas também Gassendi, ou Gassendi através de Locke, anda ainda na sua obra alguma sedução por um intelectualismo de tipo neoclássico, que por vezes mergulha arqueologicamente nas suas fontes apolíneas e vai até à raiz do classicismo socrático-platónico, sem pudores e sempre saindo das dificuldades de uma forma airosa e limpa, quer dizer sem o recurso a um fraseado que dramatiza e endurece para mostrar serviço.

### **VI. 1. 3. 1. António Soares Barbosa e a ideia de felicidade no quadro do sensismo.**

António Soares Barbosa aborda a problemática da felicidade, que é central no seu texto, a dois níveis bem diferenciados. E o mais curioso é que estes dois níveis de abordagem são tradicionalmente opostos e mesmos contraditórios na tradição de colocação deste problema. Uma vez o autor coloca o problema no quadro de uma orientação sensista com o inevitável desenlace positivista. Depois coloca o problema numa perspectiva puramente intelectualista com recurso mesmo à linguagem neoclássica.

As duas linhas de abordagem só não se anulam na estrutura do texto porque o autor produz uma interpretação segundo momentos distintos, como se tivesse levado a cabo previamente uma decomposição das faculdades e das suas áreas de intervenção, pelo que não há conflito e depois ainda porque subordina todas as interpretações a um princípio ao qual tudo se subordina, e que é o princípio geral de ordem. Este princípio geral de ordem é um princípio transcendente que se actualiza em todas as manifestações imanes.

O recurso à ideia de ordem e sobretudo a sua instrumentalização enquanto princípio cósmico coloca imediatamente a obra de António Soares Barbosa na linha da tradição apologética, de um Derham, de um Bergier, de um Bonnet, de um Pluche, de um Abbadie, etc. entre muitos outros. Por muito sensista que seja a obra de Barbosa, relativamente às mais variadas questões, e em minha opinião nunca o é completamente, como espero mostrar, este recurso a um princípio de ordem construído a partir de uma ideologia racional onde se evidenciam as ideias de conexão, relação, interdependência, causalidade, relativiza o seu sensismo e intelectualiza-o sem dúvida. A ideia que está subjacente é a ideia de uma harmonia cósmica onde impera a sistematicidade e a coerência interna, como claramente se depreende da referência que o nosso filósofo faz a Bonnet: “veja-se como Bonnet, na sua *Contemplanção da Natureza*, p. I. c. 7., mostra a ordem e harmonia geral do Universo pelas observações particulares. Eis-aqui a sua tese: Tudo é sistemático no Universo; tudo nele é combinação, relação, nexos, encadeamento. Nada há que não seja efeito imediato do que procedeu, e que não determine a existência de alguma coisa, que se há-de seguir”<sup>1716</sup>.

Esta referência acrescentada ao que até aqui Barbosa dissera sobre a ordem, evidencia que o nosso filósofo não foi ainda muito original, de facto tudo o que escreveu não passa de uma longa paráfrase sobre o texto de Bonnet. Mas é bom que se diga que esta concepção do universo releva de uma longa tradição intelectualista que mergulha as suas raízes na harmonia cósmica do Timeu. Quando o autor afirma que

“O homem não pode existir, e usar dos seus sentidos, sem sentir e perceber continuamente que cada um dos corpos grandes ocupa neste mundo o seu lugar determinado. Ele não pode gozar do aspecto dos Astros, nem sentir a terra, que habita, sem ver que cada coisa destas conserva no espaço deste Universo um sítio.

---

<sup>1716</sup> Barbosa 1792: 88 [nota de rodapé (a)]. [Tomo I]



Além disto observa que os mesmos movimentos não confundem, nem misturam estes grandes corpos; ou fronteiras se oponham, ou uns aos outros se sigam: que entre eles há uma oculta conexão, a qual se manifesta pela dependência de certos efeitos, que nunca aparecem sem a precedência, ou concurso de algum deles”<sup>1717</sup>.

Evidencia-se aqui uma fundamentação em que os aspectos parcelares estão ao alcance dos sentidos mas a ideia de uma arquitectura global, coerente, sistemática e harmoniosa, só pode ser o resultado de uma construção do espírito. Na gênese do seu sistema e mais uma vez através da introdução do princípio geral de ordem, António Soares Barbosa insere-se na linha de orientação racional e intelectualista que é comum à tradição apologética, em particular a apologética relacionada com o círculo newtoniano de Clarke e Derham.

A constatação da ordem é acompanhada pela ideia de um pressentimento natural da uniformidade das leis que subjaz a uma espécie de princípio de indução, sem o qual o princípio de ordem se tornaria de pouca utilidade. Uma vez que o universo é constituído por realidades dinâmicas interessa tanto a constatação da regularidade e uniformidade, eu diria geométrica, da realidade, quanto a possibilidade de inferência, isto é a possibilidade de “tirar consequências do que se faz, para o que se há-de obrar”<sup>1718</sup>. É a prova evidente de que em Soares Barbosa, apesar da importância que atribui ao papel dos sentidos e da experiência, o que o leva a dizer que “as impressões dos sentidos precedem as ideias”<sup>1719</sup>, não se inibe de afirmar também que:

“a experiência por si só, sem esta propriedade primordial da nossa alma, não poderia ter aquela autoridade, que comumente se lhe atribui, de decidir sobre o que há-de ser confiante, ou não na natureza. Porque respeitando ela inteiramente o passado, não encerra, princípio algum de analogia ou de ligação, que mostre há-de haver estabilidade de leis na natureza: Logo a certeza, com que deduzimos da experiência o que há-de ser supõe necessariamente em nós um conhecimento destas analogias e estabilidade. Quero dizer, que a segurança, com que sentimos, que uma causa, há-de continuar a produzir um efeito, não pode vir senão desta íntima persuasão; que há na natureza um curso permanente e estável. A este princípio pois, e a este instinto natural, anterior a todo o raciocínio e reflexão, é que se deve a verosimilhança do testemunho humano sobre o passado, e a certeza que atribuímos à experiência de nunca já mais nos enganar”<sup>1720</sup>.

Se há ordem no geral há também ordem nas “partes mínimas”, e por esse motivo é possível deduzir a ordem do todo pelo que se passa nas suas partes e vice-versa. Logo, pode concluir-se que na ordem se encerram todas as leis.

Só há unidade e coerência na ordem a partir da multiplicidade, se não fosse assim não faria sentido falar de uma ordem feita de conexão, interdependência, regularidade, porque esta linguagem pressupõe a ideia justamente de partes, de séries distintas etc. etc. E se há multiplicidade há diferenciação, pois se assim não fosse cair-se-ia na unidade e na unidade não haveria como ainda agora se viu a figura da

---

<sup>1717</sup> Barbosa 1792: 81. [Tomo I]

<sup>1718</sup> Barbosa 1792: 85. [Tomo I]

<sup>1719</sup> Barbosa 1792: 82. [Tomo I]

<sup>1720</sup> Barbosa 1792: 85. [Tomo I]

ordem. Mas se há multiplicidade e diferenciação há distinção clara entre todas as partes que na sua organicidade entram na ordem, e se há distinção clara há limites que separam os entes de uma forma que não permite ambiguidades, o que significa que as coisas possuem cada uma, uma essência real e própria. E isso justamente pelo princípio de ordem. Sendo assim, e percebe-se que seja, quais são os elementos constitutivos da ordem? ordenação, coordenação e subordinação.

Se não houvesse ordenação, coordenação e subordinação não faria sentido a ideia de séries de entes ordenados na perspectiva da obtenção de determinados efeitos estáveis, tendendo para certos fins expectáveis aos quais no seu conjunto se chama leis. Se não houvesse diferenciação a partir de essências próprias não só não haveria a possibilidade do estabelecimento de cadeias mas ainda menos a ideia de subordinação com vista à produção de fins esperados. E é nisto que consistem as leis. Através delas conhece-se

“que suposto os entes tenham propriedades, que os separam; elas também os ligam uns com os outros. E assim aquelas propriedades não se podem bem entender, sem se contemplarem pela relação de dependência que têm, não só com os fins imediatos, mas com o fim geral de cada série, na qual entram, como partes. Esta harmonia dos fins particulares com os fins gerais de cada série, é que determina a natureza das propriedades e actividades de cada ente em toda a sua extensão. De outra sorte, nem os entes seriam dispostos em ordem, nem seriam partes de um todo ordenado”<sup>1721</sup>.

Num dado momento, e em larga medida pelos mesmos motivos que aparecem no *Filebo* de Platão e na *Metafísica* de Aristóteles, repugna ao autor este permanente reenvio de umas séries para as outras num jogo que iria pela ordenação, coordenação e subordinação, ou seja, pela infinita interdependência das partes, até ao infinito. E sendo assim ir-se-ia parar ao reconhecimento de uma sucessão infinita de séries.

Para obviar a esse absurdo ontológico o autor lança mão da ideia de um ente eterno, activo, inteligente e poderoso como, desde logo, o autor dessa ordem. O ente aqui promovido à origem da sucessão das séries que se tornaria insensata se não fosse estancada, representa o papel ontológico que o limitante representa na ontologia platónica e no estabelecimento da medida em Aristóteles. A origem estanca a vertigem insensata do infinito, do ilimitado. Por outro lado, pelo modo como este ente é definido avança-se com uma outra ideia central na apologética cristã, a ideia de assitência ontológica tão vital quanto a ideia de criação. Assim a dois tempos temos:

1. “Logo, pela ordem deste Universo, somos conduzidos a conhecer um ente eterno, activo, inteligente e poderoso, autor dela. E assim as leis particulares, que encerra a ordem geral, tem a sua origem na razão, e vontade eterna deste Ente eterno. Ao que chamaremos a lei fundamental de toda a ordem. E como as leis particulares se manifestam pela afinação das propriedades, que competem a cada ente, e pelas, relações de subordinação das mesmas propriedades a certos fins, já particulares , já gerais; segue-se

---

<sup>1721</sup> Barbosa 1792: 92. [Tomo I]

também que na lei fundamental, ou na razão e vontade do Criador, se encerra toda aquela distribuição e relações”<sup>1722</sup>.

E agora a assistência permanente e eterna pela vontade,

2. “Sendo pois a razão divina a que criou, desde a eternidade, inteligentemente esta ordem do Universo, e a sua vontade a que a fez existir no tempo; segue-se que esta suprema razão e vontade é a origem de todas as leis, porque se rege este todo, e cada uma das suas partes. Entre estas se acha o homem, o qual é governado já pelas leis físicas, já pelas que lhe são próprias, como ente inteligente, a que chamamos leis morais”<sup>1723</sup>.

Está portanto claramente enunciada a dupla ideia da criação e constante assistência que o supremo ser concede ao Universo. Criou-o e permanentemente o assiste. É através da vontade que o faz existir no tempo, ou seja persistir, continuar a ser. Sem essa actividade da vontade do Supremo ser o Universo deixaria de ser.

Primeiro, o autor foi do diverso até à unidade, quer dizer das séries inumeráveis de entes interconexos no seio de cada série, ao mesmo tempo que as séries eram conexas umas com as outras, numa teia de conexões, interdependências e relações de causa e efeito em si complicadíssimas, como o próprio autor reconhece, até à ideia de um ente único depositário de toda a ordem, porque depositário da lei eterna dessa ordem. Agora, uma vez chegado aqui Soares Barbosa parte para uma análise de um princípio de dispensação geral, uma vez que é através da lei eterna que o “supremo ser distribui, e guarda a cada ente as suas propriedades, e as subordina. E por isso será também a lei das propriedades dos entes, e da subordinação delas”<sup>1724</sup>.

A ordem afinal não é mais que a lei eterna. A ordem é a Ordem. No carácter concentrado da lei eterna está toda a diversidade empírica contida. A ideia de subordinação é muito importante no esquema global da obra de António Soares Barbosa. Sendo que ela é uma ideia que está contida na lei eterna e que por dispensação alastra a toda a realidade empírica e polimórfica eu acrescentaria ironicamente que ela invadiu a própria construção teórica do *Tratado*, uma vez que é a pervivência deste princípio de subordinação que confere não só coerência ao texto, mas que ainda salva o autor da possibilidade de um eclectismo sincrético.

Agora estamos na cúpula do edifício apologético. Existe um ser supremo detentor da ordem, do princípio de ordem, através da lei eterna com a qual procedeu à origem do Universo. E se o supremo ser concebeu um ser dotado de inteligência e moralidade capaz de conhecer as suas propriedades, seguramente que esse mesmo ser pode e deve ser capaz de demonstrar o dogma de uma providência ordenadora, uma

---

<sup>1722</sup> Barbosa 1792: 93. [Tomo I]

<sup>1723</sup> Barbosa 1792: 93. [Tomo I]

<sup>1724</sup> Barbosa 1792: 94. [Tomo I]

vez que a própria autocompreensão coloca o ser na clareira da compreensão da lei de ordem eterna, já que ela está presente na sua própria constituição. A lei que rege a totalidade rege todas as partes e o conhecimento das partes permite o acesso à totalidade. Aliás foi por este motivo que os românticos foram tão sensíveis à organicidade cósmica do Timeu. Ele permite a articulação entre o microcosmos e o macrocosmos e assim a santificação da natureza. Mas o que subjaz a esta harmonia é a vontade do criador que dotou os seres com as propriedades próprias subordinadas aos fins que ele próprio já lhe destinou. Para a realização própria dos seus fins foram os homens dotados de moralidade e enquanto ente moral o homem “deve cumprir e respeitar esta ordem, como um direito devido ao Criador”<sup>1725</sup>.

Mais tarde ou mais cedo o dispositivo conduzirá ao positivismo, que aqui já está insinuado. Simplesmente aqui a obediência é ainda intelectual porque como o autor refere “o homem moral será aquele, que entender esta *ordem*, e julgar e obrar conforme a ela, isto é, cumprir os deveres, em que o põem as conexões, em que se funda a sua natureza moral. E assim quanto mais entender estas conexões ou relações, será tanto mais *inteligente*: e quanto for mais exacto em se conformar a elas, será tanto mais moral. Por esta *razão* o seu *estado moral* abraça todos os entes. Obrará pois a respeito de cada um, segundo a natureza própria, e relações que encerram”<sup>1726</sup>.

E neste quadro de figura a felicidade será toda ela também uma consequência intelectual da racionalidade do sistema. Aqui não entram como se verá mais à frente propensões e outras marcas da fisicalidade sensista. Voltarei já a esta questão, antes é necessário introduzir uma outra coordenada do problema: o finalismo.

Desde o princípio que também, paralelamente ao esquema platónico, se cruza subtilmente o pressuposto por excelência da filosofia aristotélica, o seu teleologismo ontológico. Toda a linguagem do *Tratado* quando se enreda nas virtualidades da ordem é imediatamente finalista. Pela própria definição da ordem, os entes encontram-se organizados em séries para produzirem «certos efeitos» tendendo para «certos fins», acontecendo que há sempre uma múltipla finalidade, a dos entes encadeados nas séries e o das próprias séries em si mesmas, a que o autor chama «harmonia dos fins particulares com os fins gerais de cada série». Em boa verdade há que reconhecer que este finalismo é congénito com a ideia de ordem, ou seja de ordenação. Perdoe-se o carácter um pouco pleonástico do que vou dizer, mas, as coisas estão ordenadas justamente porque o estão em ordem a qualquer coisa. O sentido de ordenação é finalístico tanto quanto a proposição ‘para’ que aparece acima. O esquema é tautológico, já se tinha percebido. Diz o autor: “De outra sorte, nem os entes seriam dispostos em ordem, nem seriam partes de um todo ordenado”<sup>1727</sup>. É evidente, a ideia de ordem é uma ideia finalística em si mesma. A mesma observação

---

<sup>1725</sup> Barbosa 1792: 100. [Tomo I]

<sup>1726</sup> Barbosa 1792: 100 e 101. [Tomo I]

<sup>1727</sup> Barbosa 1792: 92. [Tomo I]

que atesta a sucessão ordenada das séries manifesta os fins particulares assim como a sua subordinação a fins gerais. É constitutivo do modelo que ele seja omnicomprensivo e omniorientado. O supremo ser não criaria se não houvesse uma orientação pré-determinada. É académico dizer que o Universo exprime uma inteligência pela finalidade que transporta consigo ou que pelo contrário é pelo facto de ser uma obra inteligente que deve inevitavelmente possuir uma finalidade. Todo o particular se subsume compreensivamente no geral, as leis particulares estão encerradas na lei geral, e tudo está em potência na lei geral, que como já se percebeu não é mais que a expressão da razão e vontade do criador. Aí está encerrada toda a ordem e portanto todos os fins particulares e gerais, assim como todas as distribuições e relações. E, desde logo, as relações de subordinação.

Portanto, inapelavelmente, cada ente tem as suas propriedades e o modo como se subordinam determinados pela lei eterna. Mas o homem pelo facto de ser um ente físico e moral é duplamente determinado pela lei eterna. E por isso o autor mostrará as consequências desta dupla natureza e desta dupla determinação. É curioso que irá encontrar estruturas compreensivas diferenciadas consoante o campo de abordagem, mas irei mostrar que o faz com coerência. É ainda corente o esforço do autor para encontrar um ponto de charneira para a ligação entre a dimensão física do homem e a sua dimensão moral. Mas o nexó encontrado extravasa o limiar da imanência e só através de uma subordinação transcendente à Providência, se encontra o elo entre o físico e o moral. Como diz o autor: “não pode pois o homem, como ente inteligente e moral, sentir e conhecer as suas propriedades, sem que ao mesmo tempo seja conduzido pela sua inteligência, a poder demonstrar o dogma de uma providência ordenadora, que lhas apropriou e garantiu”<sup>1728</sup>.

Agora sim posso regressar à questão da felicidade. Relembro que se está na cúpula do sistema apologético de Soares Barbosa. Dele eu irei regressar à base do seu sistema. E o seu sistema é completamente orgânico, na perspectiva da articulação entre a felicidade individual e a felicidade colectiva, o bem comum. E é na ideia de ordem que se encerra o individual e o geral, um pouco à imagem e semelhança da mónada leibniziana.

“E na verdade como os fins são inseparáveis da ordem; quem não vê que esta subordinação tende ao fim da sociedade, para o qual a sensibilidade moral antecipadamente nos inclina? Porém como o fim geral do homem conhecido pela observação da sensibilidade física, é o da sua felicidade, ou o de trabalhar em diminuir a soma dos males, para aumentar a soma dos prazeres; é sem dúvida que este fim também se há-de encerrar na lei da ordem. Esta pois encerrará o fim de cada indivíduo, e o fim do todo. E como um não pode ser contrário ao outro: porque então não haveria subordinação, nem ordem: segue-se que a felicidade das partes é inseparável da felicidade do todo. E assim a felicidade de sentimento deve ser regulada pela da ordem, na qual se há-de fundar a felicidade racional do homem moral”<sup>1729</sup>.

Portanto, e é um elemento decisivo a reter, a felicidade associada ao senso moral está subordinada

---

<sup>1728</sup> Barbosa 1792: 97. [Tomo I]

<sup>1729</sup> Barbosa 1792: 107. [Tomo I]

à felicidade racional. E isso desde logo porque as propensões físicas deverão estar subordinadas à ordem. A ordem é legisladora e a sua legislação é mais racional que a “legislação” dos sentidos. Esta dicotomia que o autor estabelece entre a propensão para a felicidade determinada no homem pela sensibilidade física, ou do sentimento, e a ordem lembra a dicotomia em Kant entre a felicidade *tout court* e a lei moral. De facto a comparação estaria perfeita uma vez que a ordem é a lei, no caso a lei eterna, se não fosse o facto de que associada a essa ordem continua António Soares Barbosa a falar de felicidade. Agora de uma felicidade racional do homem moral. O que sobressai em Barbosa é o seu eudemonismo e este é filiado no finalismo que a ideia de ordem encerra. É o que ele diz:

“Estando a felicidade conexas com a ordem, como ainda agora dissemos, então será o homem verdadeiramente feliz, quando a observar inteiramente: observá-la-há, quando procurar que as suas propriedades e faculdades, ou actividades correspondam aos fins, a que devem tender, ou a que se acham subordinadas pela mesma essência da ordem, em que entram: conseguirá isto, melhorando e aperfeiçoando as suas faculdades, quanto lhe for possível: porque assim tirará o melhor uso possível delas, segundo a situação e circunstâncias, em que se achar. A isto chamamos caminhar o homem para o seu fim, ou segundo a ordem; ou por outro modo, ser virtuoso. Desde agora se irá entendendo, como a virtude é o único instrumento da nossa felicidade”<sup>1730</sup>.

Através do uso da virtude caminha o homem para a realização da sua finalidade, e esta é a felicidade. Enfim regressa-se a Aristóteles. Mas o autor percebe que secularizou momentaneamente em excesso a sua posição, que ela a tornou eudemonista, finalista e até laica, uma vez que está centrada na virtude. Então opera a reconversão necessária, e ela nem é difícil uma vez que a teorização metafísico-religiosa da ideia de ordem permite a reconversão automática. De facto a felicidade é a finalidade do homem, mas esta finalidade está encerrada como já se viu na lei da ordem, logo, sendo que é através da virtude que o homem é feliz, ela, a virtude, não pode ser outra coisa senão “a observância da lei da ordem, ou da vontade do Criador”, porque é na vontade do Criador que reside “originalmente aquela lei”<sup>1731</sup>.

E num ápice António Soares Barbosa estabeleceu um nexos inviolável entre o intelectualismo da ordem e o positivismo da lei. Não disse ele acima que “o homem moral será aquele, que entender esta ordem, e julgar e obrar conforme a ela, isto é, cumprir os deveres, em que o põem as conexões, em que se funda a sua natureza moral. E assim quanto mais entender estas conexões ou relações, será tanto mais inteligente: e quanto for mais exacto em se conformar a elas, será tanto mais moral”<sup>1732</sup>.

Compreender por um lado e conformar-se por outro. Onde acaba a compreensão e começa a obediência, ou vice-versa? não se sabe, mas também não interessa, uma vez que esta compreensão não é uma verdadeira compreensão. O acto de entender a ordem é já uma conformação a ela. Eu atrevo-me a dizer mais: o homem está determinado pela lei da ordem a entender e a obedecer à lei. Faz parte da sua

---

<sup>1730</sup> Barbosa 1792: 107 e 108. [Tomo I]

<sup>1731</sup> Barbosa 1792: 108. [Tomo I]

<sup>1732</sup> Barbosa 1792: 100 e 101. [Tomo I]

natureza o simultâneo entendimento e conformação. Por isso mesmo quando é positivista António Soares Barbosa dilui o positivismo no seio de um dispositivo que configura uma variante do determinismo metafísico aristotélico-tomista. O recurso ao malebranchista conceito de ordem reconduzi-lo-ia ao intelectualismo clássico. Mas a verdade é que também quando é intelectualista, o seu intelectualismo está diluído na obediência à vontade do legislador e à positividade estrita da lei.

A nota de rodapé da página cento e nove em que António Soares Barbosa esclarece o alcance etimológico da virtude e do seu uso e portanto a sua acepção própria, dissipa qualquer dúvida que ainda pudesse existir da sua filiação no teleologismo antigo. Quando procede à crítica do conceito de virtude e a razão pela qual o identificou com a ideia de força o que o autor consagra é uma torsão metonímica do conceito, fazendo-o sair do seu reino próprio, isto é do reino em que ele cristalizou semanticamente, ou seja o reino ético-moral. Tanto a partir de *ethos* como de *mores*, pressupõem-se comportamentos. Tendencialmente entendem-se estes comportamentos em função de si próprios mas também em função de finalidades para as quais eles obrariam bem ou mal. Mas a dimensão estritamente teleológica de virtudes ao serviço da realização de fins foi-se perdendo, o que quer dizer que, curiosamente, ao mesmo tempo que iam ganhando uma dimensão pragmática, imediatamente operativa, iam perdendo uma pragmaticidade global e constitutiva. É que esses fins ao serviço dos quais se colocavam as virtudes na perspectiva da realização da vida como um todo, já não essencialmente morais ou éticos segundo o convencionalismo actual ou seja em sentido estrito, mas ontológicos no sentido em que o que está em causa é a realização do ente enquanto ser, na perspectiva da realização da sua própria natureza. E aqui natureza é *telos*, *skopós*, vocação, enfim finalidade. Essas virtudes que se compreendem enquanto comportamentos que estão ao serviço da realização global e intencional dos indivíduos, possuem uma valência física, quase natural, e assim do ponto de vista das nossas modernas concepções de eticidade e de moralidade, nada éticas ou morais. António Soares Barbosa recupera esta perspectiva teleológica de uma forma clara que não alimenta equívocos. E para isso ele recupera etimologicamente as acepções de força e fortaleza conotada com o radical *vis* e *vir* de *virtus*<sup>1733</sup>, assim como a acepção de força e de fortaleza implícito na *areté* grega através do radical *ares* ou Marte, deus da guerra, mas também da força e da coragem.

Por esta via comparativa e etimológica as virtudes expressam certas forças e actividades, para produzirem certos efeitos e acções:

“E nós dizemos ordinariamente a virtude das plantas, do fogo, e de todas as mais coisas, quando queremos expressar que elas têm certas forças e actividades, para produzirem certos efeitos e acções. E na realidade a virtude humana não consiste também em outra coisa. Porque quando dizemos um homem virtuoso, queremos indicar uma relação essencial das acções do homem com o seu fim, tal qual deve ser o daqueles entes, em que achamos virtude. Ora estas acções não se podem dar sem forças, e estas não podem tender ao verdadeiro fim, sem se melhorarem e aperfeiçoarem pelo exercício, que produz hábitos ou

---

<sup>1733</sup> Segundo Cícero, nas *Tusculanas* 2, c. 18.

facilidades de tender constantemente ao mesmo fim, e obrar com relação a ele. Por esta razão a virtude, dos homens não pode ser outra coisa mais, que a força e robusteza já das faculdades naturais, já dos hábitos, que os fazem mais aptos, para conseguirem o seu fim, ou serem felizes”<sup>1734</sup>.

E para que a proximidade com o teleologismo antigo fosse ainda mais perfeita, não faltou a fechar a nota a identificação da finalidade com a felicidade, assumindo-se através deste enlace uma posição que releva de um eudemonismo inequívoco.

Que me seja permitida a exclamação! Notável! Toda a lógica do seu eudemonismo e do seu finalismo transcendental está fundido na ideia central de virtude. Central justamente porque é através dela que o finalismo se desenha, já que é próprio da virtude ser uma força intencional; central ainda porque é através dela que o homem realiza a felicidade, e cá está a transmutação pragmática e instrumental, mas decisiva; central finalmente porque ela permite a fusão sem contradição do finalismo e do eudemonismo com a sobrenaturalidade da ordem, e isto porque as virtudes são determinações morais da vontade, até pelo seu carácter dinâmico, só que o exercício da vontade reside na observância da lei de ordem, como já mostrei. E esta observância não é entendida como limitação da liberdade. É que determinada a partir da virtude enquanto força, esta observância não tem nada de uma obediência à letra da lei, de uma obediência em sentido estrito, condenada por S. Paulo e por Santo Agostinho, entre muitos outros, e até por Kant, mas de uma actividade dinâmica, virtuosa, fazendo de cada acto ou comportamento uma forma de reinventar dinamicamente os meios adequados aos fins contidos na lei de ordem que é a vontade do Criador<sup>1735</sup>.

Por aqui se passa naturalmente para a ideia de obrigação. Mas só espero tratar essa questão depois de abordar a problemática da felicidade relacionada com o senso moral<sup>1736</sup>.

---

<sup>1734</sup> Barbosa 1792: 109. [Tomo I]

<sup>1735</sup> É muito evidente que este exercício especulativo pode ser subvertido sem esforço, se se tiver em conta que a interpretação de força remete imediatamente não para o domínio moral das escolhas plenamente livres, mas para o domínio biológico e natural de determinação vitalista. O ser deve realizar-se através da realização da sua natureza e para essa realização o ente conta com forças, vitais, diria eu. Ora António Soares Barbosa não só não desmente esta interpretação como a enfatiza através do exemplo da virtude das plantas e da virtude do fogo e de resto de todas as mais coisas, que como ele diz possuem forças e actividades para produzirem certos efeitos e acções. A comparação não deixa muita margem. O determinismo metafísico de tipo aristotélico-tomista está em fundo. As virtudes, enquanto hábitos, hospedam as virtudes enquanto intencionalidade vitalista. O homem, no fim de contas, vai ao encontro da sua realização ao hospedar e potenciar as forças que realizam a sua própria natureza. Nesta perspectiva as virtudes assemelham-se mais aos traços favoráveis do carácter. É nesta zona de ambiguidade que se movem as virtudes no mundo greco-latino. Ao não albergar nem potenciar as forças que robustecem a sua própria realização os seres cometem uma gafe, uma espécie de perversão mesmo, porque nada é mais natural do que a realização da sua própria natureza.

<sup>1736</sup> É que o senso moral introduz qualquer coisa de positivo, no sentido em que oferece uma perspectiva que se confronta com a perspectiva egoísta da felicidade física, ao mesmo tempo que introduz uma possibilidade pragmática do exercício do próprio senso moral, que de resto o sensismo ortodoxo, à maneira de Hutcheson, nunca dissipou, e que resulta do facto de que “a propensão do senso moral faz, com que as acções boas nos não sejam indiferentes, causando-nos sentimentos aprazíveis, assim como as más os geram desagradáveis”, in Barbosa 1792: 66. [Tomo III]



### VI. 1. 3. 2. Felicidade e senso moral. A propensão e o problema do prazer e da dor.

Desde o princípio que António Soares Barbosa está consciente de um problema que tem de resolver para poder salvar o seu edifício jusnaturalista centrado na ideia de ordem. E esse problema é a aparente contradição de fundo entre o domínio das propensões e o domínio propriamente moral. A natureza da preocupação, a que não ousou chamar aporia, está muito bem explicitada no texto que passo a transcrever. Repare-se que uma análise fina da prosódia nos permite vislumbrar não apenas uma solução, mas sobretudo a vontade expressa da urgência dessa solução. Neste texto, e tratando-se de uma vez sem exemplo, vou sublinhar o que na atitude do autor é a consagração de uma dificuldade que ele resolve antecipando a vontade à inteligência do problema:

“Porém como o fim geral do homem conhecido pela observação da sensibilidade física, é o da sua felicidade, ou o de trabalhar em diminuir a soma dos males, para aumentar a soma dos prazeres; *é sem dúvida que este fim também se há-de encerrar na lei da ordem*. Esta pois *encerrará o fim de cada indivíduo, e o fim do todo*. E como um não pode ser contrário ao outro: porque então *não haveria subordinação, nem ordem*: segue-se que a felicidade das partes é inseparável da felicidade do todo. E assim *a felicidade de sentimento deve ser regulada pela da ordem*, na qual se há-de fundar a felicidade racional do homem moral”<sup>1737</sup>.

Trata-se claramente de um programa de intenções. Até ao momento António Soares Barbosa não demonstrou, mas é isso que ele quer demonstrar. E é um programa notável. É a construção de uma escadaria ascendente com sucessivos patamares. Mas como se verá uma escadaria ascendente caprichosa uma vez que o patamar a que se chega é justamente o patamar de que se partiu.

Soares Barbosa parte da posição epicurista, mas também gassendista e sobretudo lockeana de que a felicidade consiste na diminuição de males e na obtenção de prazeres. O prazer é o bem, a dor é o mal. A felicidade física é a felicidade que está em jogo aqui. Este é o primeiro patamar. O patamar físico.

Mas o homem é também naturalmente dotado de uma natureza moral, que outra coisa mais não é do que a expressão do senso moral: “ela não consiste em outra coisa mais, que no senso moral, que incita o homem a ligar-se com os mais homens: a qual ligação desenvolve, amplia, e dirige a razão pelo conhecimento de todas as relações, que há ou pode haver entre eles e as mais coisas, todas encerradas na lei da ordem; que ele é capaz de observar, ou transgredir pela faculdade da liberdade, reguladora do apetite racional; e a qual o faz senhor das suas determinações, guiando-o sempre por motivos, que lhe são próprios, e julga suficientes”<sup>1738</sup>. Este é o momento do senso moral que visa ainda a felicidade própria. É portanto o segundo patamar, o patamar moral espontâneo. O senso moral é aparentado a uma espécie de intuição moral, uma espécie de instinto imediato, meramente empírico e pré-racional. Sendo assim ele é insuficiente para governar a moralidade:

---

<sup>1737</sup> Barbosa 1792: 107. [Tomo I]

<sup>1738</sup> Barbosa 1792: 147. [Tomo I]

“O senso moral por si só não pode ser princípio suficiente das acções morais. Ele se antecipa a toda a razão, e é propriamente aquela consciência moral de infinito e sentimento, pela qual nos casos, em que a razão nos não pode socorrer, distinguimos o bem do mal, e o justo do injusto, aprovando um e reprovando o outro. Sem esta consciência o homem não sentiria, antecedentemente a toda a reflexão, a conformidade, que certas acções tem com a natureza humana; e a desconveniência e oposição, que experimenta em outras, e que é a origem do outro sentimento de *aprovação* e *reprovação*. Nem também nas acções reflectidas poderia experimentar aquela desconveniência ou conveniência com a sua natureza, se ela, por esta faculdade primitiva, não estivesse disposta para esse mesmo fim”<sup>1739</sup>.

É muito interessante que António Soares Barbosa define o senso moral como Clarke define a razão moral, ou seja através do conceito de conveniência ou desconveniência, que em Clarke se chama adequação ou inadequação (*fitness* e *unfitness*). Mas isso pode ser imputável ao facto de que Soares Barbosa descamba por vezes para um universo moral um pouco neoclássico em que conceitos éticos se deixam contaminar por conceitos estéticos e vice-versa. A essa luz pode-se perceber que uma faculdade sentimental, quer dizer do domínio da estética, possa aferir da conveniência ou desconveniência ético-moral de um comportamento. As epistemologias morais sensistas e sentimentalistas podem sempre cair neste tipo de posição, uma vez que se atribui de facto a uma faculdade sensível a possibilidade de escrutinar e fazer um juízo que é em si mesmo intelectual. Na cultura grega isso era absolutamente normal na medida em que o *kalós cagathós* superintendia esse tipo de situações que eram sempre redutíveis ao certo e ao erro tanto quanto ao belo e à fealdade. E uma ideia de adequação ou inadequação estava sempre latente na sua polivalência gnoseológica ou empírica.

A regulação desta felicidade pela lei de ordem introduz num domínio que seria puramente sentimental, afectivo, quiçá irracional, instintivo e egoísta, um princípio de racionalidade<sup>1740</sup>. E este é o terceiro patamar. O patamar racional. Mas o que institui a racionalidade no acto de procura da felicidade é ainda um senso, mas agora um senso moral esclarecido. Significa isto que a lei de ordem alberga as três dimensões, o senso espontâneo que manda evitar a dor e procurar o prazer e ao mesmo tempo um outro senso mais refinado e especificamente moral, mas ainda pré-rcional e finalmente um senso moral esclarecido pela razão, racional portanto e se determina no sentido de subordinar os comportamentos espontâneos aos comportamentos morais e estes subordinados à razão segundo a lei de ordem. E este é o quarto patamar. O patamar da moralidade ordenada. Até aqui o esquema é puramente técnico e mundano,

---

<sup>1739</sup> Barbosa 1792: 150 e 151. [Tomo I]

<sup>1740</sup> “Entre os princípios constitutivos da natureza moral, tem-se contado o senso moral, a razão e o apetite racional, e a liberdade. E assim todos eles, pelo seu modo, devem concorrer para as acções morais. Sem o senso moral, o homem não sentiria a sua destinação para a ordem moral: porém ele também por si só o guiaria como por uma espécie de instinto, e ímpeto. Ele pois é que desperta a razão, a qual da sua parte o desenvolve e estende; e deste modo as ideias, e juízos claros e distintos do bem e do mal excitam o apetite racional, o qual então é regido e governado pela liberdade, ou livre arbítrio; que é o que faz o homem senhor e árbitro das suas determinações, a que chamamos acções morais, ou do homem moral”, in Barbosa 1792: 150. [Tomo I]. Se António Soares Barbosa tivesse ficado por aqui teria produzido um esquema de articulação entre a felicidade, a moral e o direito a todos os títulos moderno. Eclético, mas moderno. E eclecticamente sustentável, uma vez que a existência de várias fontes para a moralidade possui coerência na medida em que o princípio mais geral da subordinação das várias instâncias a que eu chamei patamares, reequilibra o sistema. A entrada em cena mais à frente dos prémios e dos castigos é que adultera tudo.

salvo que a lei de ordem, e vou supor que não sei o que é, já determinou o modo como se passa do primeiro para o quarto patamar.

Mas onde é que está a racionalidade? Trata-se de uma *practical agency*? Não! nem sinais dela. Uma racionalidade de tipo prudencial, individualista, utilitária e prática? Também não! E é neste plano que Soares Barbosa recai no modelo holista tradicional, porque a lei de ordem encerra o fim de cada indivíduo separadamente mas também o fim do todo, do qual os fins particulares não são mais do que partes, e partes subordinadas, sublinhe-se, porque é próprio da lei de ordem que exista sempre subordinação. A lei de ordem é parente da metáfora do corpo<sup>1741</sup>. A coesão social é prévia à felicidade individual, a felicidade enquanto bem comum antecede a felicidade individual. A concepção de felicidade em António Soares Barbosa não é nunca individualista. A felicidade pública não resulta da agregação das múltiplas realizações individuais. A felicidade pública resulta da subordinação permanente, porque inscrita na lei de ordem, de todas as felicidades individuais à felicidade do todo.

E qual é o último patamar? Simplesmente que tem de haver uma qualquer compulsão para obedecer ao carácter normativo, prescritivo da lei de ordem. E a fundamentação para essa obediência é o medo que advém da lógica das remunerações e das penas. É que os castigos ou penas o que justamente infligem é dor. A propensão para a evitação das dores que alimentava a felicidade física é o que estimula ao cumprimento da lei. Neste movimento circular o filósofo português reúne a fundamentação sensista da felicidade com o externalismo positivista das obrigações. Pelo meio deixou que medrasse um dispositivo meio malebranchista meio leibniziano, que é o dispositivo da ordem. A ordem encerra a lei. A ordem encerra uma coerência de tipo intelectualmente determinista. Mas contrariamente ao papel que lhe estaria reservado numa lógica da apologética centrada no intuicionismo moral racionalista e intelectual, como em Derham ou em Clarke ou ainda como no neoplatonismo de Cambridge, o autor cai numa lógica de tipo voluntarista e positivista, onde o voluntarismo, reconheça-se, é sempre sonegado. E só assim se percebe o papel que coube à articulação que o autor estabeleceu entre as propensões físicas por um lado e o senso moral por outro. É um dispositivo bem pensado na perspectiva de que através dele o autor pensa ser perdoado da possibilidade de uma interpretação excessivamente laica e secularizada, quase pelagiana, se apenas centrada no senso moral físico ou racional, mas ao mesmo tempo perdoado do puritanismo implícito no esquema voluntarista e positivista dos *rewards and punishments*. Isto através do recurso ao

---

<sup>1741</sup> Um dado de facto que coloca todo o nosso pensamento setecentista à margem não só das luzes da razão como até da tradição do jusnaturalismo moderno reside no facto de que continuaram a sustentar a ideia de uma sociabilidade, de uma ordem essencialista e inerente à natureza das coisas. Ora no jusnaturalismo europeu, com a parcial (note-se, muito parcial) excepção de Grócio todos os grandes teóricos do direito natural moderno, Hobbes, Pufendorf, Locke, Hume etc., sustentaram que não há moral ou *political meanings* inerentes à estrutura das coisas. Todo o significado ou valor é desejado ou construído e impõe-se ao mundo natural que, em si mesmo, é amoral ou apolítico. Esta é a orientação jusnaturalista moderna mas não a nossa. E se é verdade que as posições empírico-naturalistas de Hobbes, Cumberland ou Locke ou as posições sentimentalistas de Hume ou Smith, por exemplo mais facilmente se coadunam com a desessencialização antropológica, a verdade é que as posições que relevam do intelectualismo intuicionista que no plano do jusnaturalismo moderno começam em Grócio e culminam em Leibniz, não hipotecaram a possibilidade do contrato social construído artificialmente nem desvalorizaram a autonomia humanista.

intelectual modelo da ordem.

Ele reconhece que coexistem os dois princípios: o dos cómodos<sup>1742</sup> e o propriamente moral. Mas quando há conflito entre a minha propensão natural, o universo dos cómodos e a lei de moralidade quem decide? Eu penso que é aqui que o autor se inclina decisivamente para posições legalistas (positivistas).

Por exemplo ele diz:

“Mas suponhamos que há, ainda assim, uma diferença essencial entre a virtude e o vício. Esta por si só será um motivo suficiente, para determinar a vontade do homem? Dizemos que não. Porque este motivo ou há-de ser proposto pela razão, ou pelo senso moral e consciência, ou consistirá no prazer, que se sente em obrar o bem. Primeiramente a razão por si só não pode propor semelhante motivo, que obrigue. Esta vê, por exemplo, que uma acção pode produzir o meu bem particular, ou o dos outros. Temos pois dois fins diferentes, e muitas, vezes opostos. Senão há Legislador nem Lei, ou se se prescinde, como se o não houvesse; que motivo pode assinar a razão, por si só, que me obrigue a preferir o bem dos outros ao meu? Nas matérias de puro raciocínio, eu tenho regras invariáveis, a que se não opõem as minhas propensões; e por isto me sinto invencivelmente determinado a segui-las. Deste modo afirmo, sem hesitação, que: o todo é maior que a sua parte, &c. Porém senão há Lei nem Legislador, a minha vontade não pode ser assim determinada; porque a liberdade, os interesses, e os cómodos estão continuamente reclamando, e a razão só não pode apresentar motivo sólido, que os obrigue a ceder (a). (...) O mesmo se deve dizer do senso moral por si só. Ele nos inclina ao bem moral, que a razão nos mostra, porém ele é continuamente contrabalançado pelas paixões, que nascem da sensibilidade física; propensão não menos primordial, e natural do que ele. A nossa liberdade entre estas duas propensões fica indeterminada. Se o senso moral não é lei, como não é nem órgão da lei, ou da vontade do Legislador Supremo; que razão tem para prevalecer, e obrigar-nos a segui-lo? Dizem que a consciência me condena, quando pratico uma acção má contra o senso moral: mas também a paixão murmura, quando me oponho a ela pela acção virtuosa. A questão é; qual das duas sou obrigado a ouvir? se a consciência não é a voz de Deus, nada vale: porque então é uma perturbação, semelhante à das outras paixões, da qual me posso livrar, sufocando-a. (...) Não há dúvida que há hum prazer puro na prática da virtude. Porém, ainda que sobrepujasse ao que se sente em satisfazer as paixões, ele por si só não subministra um motivo suficiente, que obrigue a preferi-lo, como alguns pretenderão”<sup>1743</sup>.

Daqui eu vou já tirando duas conclusões convergentes: 1º o domínio das propensões naturais ou físicas, ou seja aquele conjunto de apetites e inclinações que vão no sentido do meu bem particular, dos meus cómodos, dos meus interesses, enfim da minha felicidade é muito poderoso, de tal ordem poderoso que em última instância nada valem contra ele o senso moral a razão moral ou a consciência, e mesmo o prazer virtuoso, e esse é bom que se diga, pode ser incluído no complexo dos meus interesses, mas não vem agora ao caso discutir essa questão<sup>1744</sup>. 2º que também, em última instância, só a lei moral e o Legislador obrigam, e só eles podem vencer a propensão instalada em mim. A verdade é que o expediente é compreensível mas obriga o autor a entrar em contradição, uma vez que pelo carácter da sua obra,

---

<sup>1742</sup> “a propensão natural, com que procuro as minhas comodidades”, in Barbosa 1792: 124. [Tomo I]. E nunca se pode esquecer que a teorização dos *cómodos* tem a sua base arqueológica em Santo Anselmo e a sua plena formalização conceptual e teórica em Duns Scoto. Eu penso que a cultura portuguesa setecentista, reactiva ao jesuitismo, foi mais sensível à escolástica franciscana que à escolástica tomista.

<sup>1743</sup> Barbosa 1792: 124 e 125. [Tomo I]

<sup>1744</sup> Embora seja uma questão importante, uma vez que se a prática do bem remunera e se reversivamente o agente procura fazer o bem em vista dessa remuneração, então a dimensão estritamente moral, porque desinteressada fica nesse casos muito empobrecida. Se não se está no caminho de posições utilitaristas está-se no mínimo dentro de uma moral de tipo consequencialista, que abre muitas brechas na dignidade moral do agente.

sempre centrada na lei de ordem e na Criação, se infere que tanto as propensões físicas, por um lado, quanto o senso moral e a razão moral, por outro, foram colocados no ente pelo Criador. Não deveria haver admiração e, até bem pelo contrário, seria legítimo e esperável que o Criador dispusesse todas estas faculdades de tal forma que pudessem bastar-se a si próprias e não fosse necessário o recurso à lei e sobretudo à dimensão penal contida na lei. O recurso feito pelo autor ao expediente voluntarista e positivista da lei coloca-o no caminho das posições ontologicamente pessimistas e por exemplo afasta-o categoricamente do sentido da bondade optimista do neoplatonismo de Cambridge.

Atenção, o que eu quero dizer é simplesmente que se o senso moral ou a razão moral não possuem capacidade normativa de obrigação, o papel deles fica automaticamente substancialmente diminuído.

Então qual a sua função?

Eles são apenas:

- ou propensões como é o caso do senso moral ou sensibilidade moral
- ou então factores de esclarecimento e ponderação como é o caso da razão moral.

Mas não possuem carácter vinculativo. Ora não possuindo esse carácter não se pode vincular o nosso filósofo a tradições intelectuais que em boa verdade não segue. António Soares Barbosa não é um autor da tradição do senso moral como é o caso de Hutcheson ou Reid, [e só estes são genuinamente defensores do senso moral, uma vez que Hume ou Smith reivindicando-se do senso moral são já autores protoutilitaristas. Tanto Hume como Smith tendo um pé no sentimentalismo moral do *moral sense*, partilham já alguns aspectos do utilitarismo moral, uma vez que tanto num quanto noutro ao senso moral e ao sentimento se associam preferências e formas de aprovação que são indissociáveis do útil e do agradável. Além de que Hume é um céptico tanto no plano epistémico como moral e pelo contrário tanto Hutcheson como Reid, na linha de resto de todo o intuicionismo moral, conduzem uma luta tenaz contra o cepticismo.

Por outro lado Shaftesbury (que aparece muitas vezes associado ao sentimentalismo moral e até mesmo como um precursor de Hutcheson e não é lícito fazê-lo, porque o seu, sentimentalismo moral, tem uma forte componente socrático-platónica pela ambivalência do bem e do belo nas suas considerações éticas e estéticas) poderia considerar-se importante na formação do pensamento de Soares Barbosa, na perspectiva em que ele, tal como Shaftesbury, articula alguns elementos sensistas com elementos neoclássicos. Mas a presença dos castigos e dos prémios afasta completamente Soares Barbosa do autor inglês. Ele, com tanta força quanto os neoplatónicos de Cambridge, rejeitou vivamente esta lógica punitiva alicerçada no medo, embora visando inimigos diferentes, os *Cambridge Platonists* conduzindo uma guerra sem quartel contra a tradição calvinista do puritanismo inglês e Shaftesbury abominando

reiteradamente a posição de Locke relativamente à obrigação. O externalismo radical e terrorista de Locke relativamente à fundamentação final das obrigações, colocava-o na mesma linha de orientação da tradição calvinista e puritana<sup>1745</sup>.

A razão desempenha um papel determinante no pensamento de Shaftesbury. Viver segundo a natureza é viver segundo a razão. A razão deve evitar os excessos das inclinações. A inclinação é o primeiro momento mas compete à reflexão terminar o que a natureza começa. Portanto a virtude não está nas inclinações. Aí está apenas em esboço<sup>1746</sup>. Mas ao mesmo tempo para Shaftesbury, para uma criatura razoável, tudo o que não é feito através de nenhuma afeição, não é bem nem mal, uma vez que só a inclinação (afeição) pode tornar uma criatura boa ou má<sup>1747</sup>.

O senso do certo e do errado é em nós tão natural quanto as nossas afeições e constitui um dos primeiros elementos da nossa constituição. O bem supremo para Shaftesbury na linha dos C. P. não repousa na arbitrariedade da vontade (isto é, não é externo), mas na natureza do cosmos em si mesmo. Eu diria na sua coerência intrínseca, racional, intelectual. Ora, era este caminho que Soares Barbosa poderia ter seguido. O seu sistema baseado na ideia de ordem habilitava-o à possibilidade desta escapatória. Fiel, todavia, à linha dominante no sensismo português de setecentos, inflectiu para a posição mais ortodoxa, aquela que valoriza muito menos a autonomia do homem.

Por outro lado o facto de António Soares Barbosa se referir ao papel da razão moral e até o facto de que não lhe dedica menos espaço que ao senso moral, e não lhe confere poderes menos importantes, poderia pressupor que o seu pensamento evoluísse para uma lógica da apologética europeia que teve como modelo o círculo de Newton. Mas não, nada disso fez dele um autor da tradição mais nobre e mais genuína do intuicionismo moral, ou seja a tradição racional, na linha de orientação de Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy ou simplesmente William Derham.

Em resumo:

O primeiro momento da moralidade é sensível e consiste num sentimento de conveniência ou desconveniência e “não é diferente do sentimento, com o qual percebemos existir uma lei, da ordem, pela qual a cada coisa se assinam as suas propriedades, limites, e modo de existir”<sup>1748</sup>. Portanto é um sentimento como se fosse uma faculdade intelectual. Tem a capacidade de perceber. Mas é uma

---

<sup>1745</sup> Sabe-se aliás que existe uma linha de continuidade entre Ralph Cudworth e Shaftesbury, que, pelo menos relativamente a esta matéria, terá sido determinante. O próprio sentimento moral é nele muito semelhante ao *autexiousy power* de Cudworth (O *hegemonikon*). Por outro lado a razão desempenha um papel decisivo na sua obra e no seu pensamento, muitas vezes uma razão prática a que não é alheia a importância que a filosofia moral aristotélica desempenhou também na sua formação intelectual. É à luz da doutrina aristotélica da *proairesis* que é preciso compreender Shaftesbury — O homem é intelecto desejante ou desejo raciocinante, cf. Larthomas s.d.: 341 e 342.

<sup>1746</sup> Larthomas s.d.: 350.

<sup>1747</sup> “So that in a sensible Creature, that which is not done thro’ any Affections at all, makes neither Good nor Ill in the nature of that Creature; (...) Since it is therefore by Affection merely that a Creature is esteem’d good or ill”, cf. Shaftesbury [*An inquiry concerning virtue or merit*], in Selby-Bigge 1897 : 7. [Tomo I]

<sup>1748</sup> Barbosa 1792: 151. [Tomo I]

percepção mais intuitiva que intelectual, o que se aceita.

O segundo momento da moralidade é o da racionalidade, porque só o entendimento “desenvolvendo o senso moral pelas faculdades de perceber, julgar e discorrer, é capaz de conhecer as relações das acções com a lei”<sup>1749</sup>. E ele constitui o primeiro princípio da moralidade

O terceiro momento que constitui, de resto, o segundo princípio da moralidade, vem dado pela possibilidade de agir ou não agir, que é obviamente apanágio da vontade e portanto do livre arbítrio e “concorre a completar a acção moral, que também se chama humana ou livre”<sup>1750</sup>. Nele reside, à boa maneira franciscana a liberdade.

Há um momento em que António Soares Barbosa, deixa margem para uma certa autonomia no processo moral, mesmo se considera que o primeiro princípio é o responsável em nós pela formação da consciência moral racional e que esta não é outra coisa senão “o conhecimento ou sentimento íntimo, que temos dos juízos, que a nossa alma forma sobre a conveniência, ou desconveniência que as nossas acções livres têm com a lei moral”<sup>1751</sup>. É que esta conveniência com a lei moral é, quer se queira, ou não, mesmo através do esquema da ordem conceptualizado de forma ambígua, um expediente genuinamente positivista e heterónimo. E deixa uma certa margem para uma certa autonomia moral sobretudo quando articula este tipo de raciocínio:

“para que nós advirtamos, ou sejamos conscientes deste juízo sobre a moralidade das acções, é preciso tê-lo feito, e para o ter feito, é necessário ser capaz de julgar daquela moralidade. Porque não se podendo julgar do que se não conhece, este juízo supõe necessariamente o conhecimento daquilo, que constitui a moralidade. Pelo que do mesmo modo que não há consciência moral ou conhecimento das percepções actuais em um ente, que é destituído delas; assim também não pode haver consciência moral racional em um ente, que não julga da moralidade das suas acções. Logo no conhecimento reflexo deste juízo é que consiste a consciência moral racional. E assim a facilidade ou capacidade, que temos de julgar da moralidade das acções, e advertimos, ou sermos conscientes deste juízo, é que faz com que o homem seja um ente moral, capaz de vício ou de virtude, de louvor ou de vitupério, de estimação ou de desprezo”<sup>1752</sup>.

De facto ao ente corresponde uma função activa quer do ponto de vista da razão, quer do ponto de vista do sentimento, quer até como já se viu do ponto de vista da vontade. Mas, e como acontece sempre na cultura portuguesa de setecentos, mais tarde ou mais cedo o pensamento resvala para a mais completa heteronomia.

Depois de várias considerações insistindo nos vários níveis da acção moral e no papel relativo das várias faculdades acaba por dizer o que se segue:

“Como a bondade ou maldade das acções morais depende das relações, que elas têm com a lei moral, com a qual a consciência as deve comparar; deve também a natureza desta lei proporcionar-se à

---

<sup>1749</sup> Barbosa 1792: 151. [Tomo I]

<sup>1750</sup> Barbosa 1792: 151. [Tomo I]

<sup>1751</sup> Barbosa 1792: 152. [Tomo I]

<sup>1752</sup> Barbosa 1792: 151e 152. [Tomo I]

constituição das acções, que há-de reger. Por isso ela consta de duas partes essenciais; uma é a disposição ou determinação, e outra é a sua sanção. Pela Primeira se rege o primeiro principio das acções, que é o entendimento, subministrando-lhe. os verdadeiros conhecimentos do que é bom, e do que é mau, a fim de que a consciência teórica seja recta, e a esta se siga o verdadeiro apetite racional ou o sentimento, pelo qual a consciência prática não pode deixar de experimentar a inclinação para o verdadeiro bem percebido, ou a aversão para o verdadeiro mal. Pela segunda parte se rege o segundo princípio, que é a vontade livre, ou livre arbítrio; o qual determinando-se por motivos, na sanção se lhe propõem, os que são próprios para o coibir ou incitar; tais são as penas e as recompensas, isto é, a verdadeira felicidade e infelicidade”<sup>1753</sup>.

Afinal depois de tantas considerações sobre o sentimento moral, o senso moral, o apetite racional que aquele estimula assim como a sua acção, etc. acaba por se reconhecer que em todas as suas etapas pode sempre o homem escolher mal, e sendo assim só há um caminho infalível e esse caminho pressupõe o conhecimento da lei moral e finalmente a adequação a essa mesma lei, pois que “conhecendo o homem a lei moral, é senhor das suas determinações, e eleições: a estas chamamos acções morais, ou próprias dele, como seu autor, e por isso dignas de louvor ou vitupério, de prêmio ou de castigo”<sup>1754</sup>.

Regresse-se à questão da felicidade.

O amor da felicidade é uma propensão necessária a cada um. Mas este amor é individual e está subordinado pela lei da ordem à felicidade do todo. É que o homem, pela propensão da sensibilidade moral, é destinado geralmente para a sociedade dos seus semelhantes. Portanto a propensão física e natural determina o ser à procura da felicidade. Mas a propensão do senso moral estimula a benevolência e portanto a subordinação da felicidade individual à felicidade pública (ao bem comum). A sensibilidade física do homem é naturalmente egoísta<sup>1755</sup>.

Em larga medida usando uma propedêutica de tipo kantiano Soares Barbosa fala de uma felicidade imperfeita e de uma felicidade perfeita, concluindo que nesta vida o homem não pode alcançar uma felicidade perfeita: “pelo que para que o homem alcance nesta vida a felicidade, a que aspira, é preciso que chegue a possuir uma sucessão continuada de prazeres, sem que haja pena ou desprazer, que lhe venha interromper. Estes prazeres não podem ser outros, senão os pertencentes aos três géneros, em que os temos repartido, a saber, intelectuais, dos sentidos e morais. Discorramos por todos, para vermos se por algum género destes, ou pela mistura de todos se pode vir a formar a sucessão desejada e aprazível”<sup>1756</sup>. Seria moroso seguir o autor pelos caminhos da sua demonstração.

A posição de Kant fica bem documentada através do que ele disse a dada altura na Crítica do juízo:

“Le concept du bonheur n’est pas un concept que l’homme abstrait de ses instincts et qu’il extrait

---

<sup>1753</sup> Barbosa 1792: 154. [Tomo I]

<sup>1754</sup> Barbosa 1792: 156. [Tomo I]

<sup>1755</sup> “A propensão da sensibilidade física, que é o fundamento destas relações parece querer fazê-lo centro de tudo. Daqui nascem os excessos, que a Lei Moral da ordem deve reprimir”, in Barbosa 1792: 39. [Tomo II]

<sup>1756</sup> Barbosa 1792: 44. [Tomo III]



de sa propre animalité, mais c'est la simple Idée d'un état, à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous de simples conditions empiriques (ce qui est impossible). Il se propose cette Idée, à la vérité de manières extrêmement différentes, au moyen de son entendement mêlé à l'imagination et aux sens; il modifie même si souvent ce concept, que si la nature était entièrement soumise à son caprice <Willkur>, elle ne pourrait absolument admettre aucune loi déterminée universelle et fixe pour s'accorder avec ce concept mouvant et, ce faisant, avec la fin que chacun se propose de manière arbitraire. Même si nous voulions ramener cette fin au véritable besoin naturel, en lequel notre espèce est complètement d'accord avec elle-même, ou d'autre part exalter au plus haut point l'habileté à réaliser des fins imaginées, toutefois ce que l'homme comprend sous le nom de bonheur et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté), ne serait pas atteint par lui, parce que sa nature n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme <aufhoren> et se satisfaire dans la possession et la jouissance"<sup>1757</sup>.

Este texto mostra de forma aproximativa aquilo que pretendo dizer. A posição de Kant não está configurada em síntese em nenhuma obra em particular mas dispersa pelas suas obras “práticas”. Na introdução dou conta disso.

O que aproxima a interpretação de António Soares Barbosa da análise de Kant está bem desenvolvida na terceiro volume (Parte III), § 685 e §686.

No § 685 Soares Barbosa diz: “Em segundo lugar o homem, enquanto à alma e corpo, é um ente essencialmente sucessivo, e parte de um todo também sucessivo. Por esta razão não lhe pode competir outra felicidade nesta vida, senão a que é compatível com a natureza das suas faculdades; isto é, não pode caminhar para ela, senão sucessivamente”<sup>1758</sup>. Ele quer dizer também às apalpadelas, por tentativa e erro tal como considerava Kant.

E acrescenta: “Porquanto sendo inteligente, e senhor das suas acções (Part.I.C. 10.), a ele é que foi cometida a obra da sua perfeição e felicidade. Nesta pois deve trabalhar por um exercício sucessivo, do qual só é capaz a sua natureza”<sup>1759</sup>. Como é aliás típico da cultura portuguesa de setecentos, escapam à vezes formalizações ideológicas muito comprometedoras, como é o caso desta primeira proposição. O autor esqueceu-se momentaneamente das leis assim como da *Ordem*, mas isso não pode fazer com que se esqueça o sentido global. Seria desonesto comprometer António Soares Barbosa com uma proposição solta, à revelia do essencial, quando ainda por cima esse aproveitamento oportunista iria colidir não apenas com o conteúdo mais genuíno da sua obra mas sobretudo com a sua arquitectura.

Por outro lado é muito curioso o facto de que se adensa através de pequenas minúcias a proximidade com o pensamento de Kant acerca do mesmo assunto. Também Kant demonstrou a impossibilidade da realização calculada da felicidade com base no carácter temporal e sucessivo.

Para que o homem pudesse alcançar a felicidade nesta vida, que porém nunca deixa espontaneamente de perseguir, uma vez que faz parte da natureza das suas propensões primárias, era

---

<sup>1757</sup> Kant [*Crítica do juízo*], in 1965: 240.

<sup>1758</sup> Barbosa 1792: 44. [Tomo III]

<sup>1759</sup> Barbosa 1792: 44. [Tomo III]

necessária uma capacidade intelectual perfeita, uma espécie de iluminação completa sobre todos os desenvolvimentos empíricos, sobre todos os factos concretos. De tal modo que “é preciso que chegue a possuir uma sucessão continuada de prazeres, sem que haja pena ou desprazer, que lha venha interromper. Estes prazeres não podem ser outros, senão os pertencentes aos três géneros, em que os temos repartido, a saber, intelectuais, dos sentidos, e morais. Discorramos por todos, para vermos se por algum género destes, ou pela mistura de todos se pode vir a formar a sucessão desejada e aprazível”<sup>1760</sup>. E, em resumo, se conclui que não pode haver na vida uma sucessão continuada de prazeres intelectuais, dos sentidos e dos prazeres morais sem interrupção alguma. E tudo isto porque a causa de todos os desprazeres reside na própria natureza do homem, e assim o acompanha sempre. Para a felicidade perfeita era necessário que as sucessões de prazeres intelectuais, físicos e morais acontecessem sem mistura com desprazer e outros incómodos. Para isso era necessário que a capacidade de previsibilidade prática do homem, ser imperfeito, fosse dotada de uma sabedoria de tipo divino. Em termos estritamente kantianos era necessário que os juízos analíticos não tivessem a contingência radical de todos os enunciados hipotéticos. À sua maneira muito menos elaborada que na ética transcendental kantiana, consegue António Soares Barbosa alinhar uma retórica argumentativa em que acabam por se intuir o mesmo tipo de questões. Vale a pena transcrever longamente o clímax da sua lógica probativa:

“Este mundo é um sistema ordenado, cujas partes simultâneas e sucessivas são dependentes umas das outras, e formam um todo; e assim os acontecimentos dele estão ligados, e dependentes do sistema total mundano. Para que pois formássemos sempre desejos e projectos, que se não encontrassem com aqueles acontecimentos era preciso que tivéssemos uma ideia distinta de todo o sistema mundano. Porém como isto é impossível ao homem também o é, também o é evitar a contrariedade que continua e necessariamente há-de haver entre os sucessos do mundo e os seus desejos; e por consequência inevitáveis os desprazeres, que hão de interromper o exercício da actividade da alma no gozo daquela sucessão de prazeres de todo o género, a que, pela hipótese, suposémos que poderia chegar o homem (...) O homem nesta vida, por mais que trabalhe, nunca pode vir a alcançar uma felicidade perfeita. Por quanto por mais que o homem estude os meios de formar uma série de prazeres, sem interrupção, no que consiste a felicidade perfeita; nunca achará género algum de prazer, que possa concorrer para tecer aquela série; e ainda que finjamos que ela se possa vir a tecer, o desprazer, que continuamente encontram os nossos desejos e inclinações, na oposição, que lhes fazem os acontecimentos do mundo que nós não podemos prever interromperá continuada e necessariamente aquela suposta série, e nos fará aqui a felicidade perfeita inacessível”<sup>1761</sup>.

Ora isto é por outras palavras o que Kant disse sobre o mesmo problema. Kant extraiu desta impossibilidade da felicidade terrena poder ser perfeita duas grandes consequências. A primeira é que a vida moral não pode assentar em algo de tão falível. A segunda é que a realização da felicidade perfeita pressupõe uma dimensão escatológica. A António Soares Barbosa só esta consequência interessa. Além de que Soares Barbosa extrai relativamente à felicidade terrena uma outra

---

<sup>1760</sup> Barbosa 1792: 44. [Tomo III]

<sup>1761</sup> Barbosa 1792: 48 a 51. [Tomo III]

consequência. Ele afirma: “Se é pois impossível ao homem chegar nesta vida à felicidade perfeita, não o é aumentá-la cada vez mais por um exercício sucessivo, e procurar aproximar-se à que é perfeita. Por tanto deve trabalhar em aumentar o número daquele género de prazeres, em cujo gozo só consiste a verdadeira felicidade”<sup>1762</sup>. Mas estes prazeres são essencialmente os prazeres morais, uma vez que os prazeres físicos são essencialmente animais e os prazeres intelectuais são impotentes de per si. Os prazeres morais intimamente associados ao exercício do senso moral, através da realização de acções virtuosas são os prazeres que “podem aproximar o homem da felicidade que nesta vida é possível”<sup>1763</sup>.

No cap. III da 3ª Parte, quando sugere qual a orientação da vida moral para que possa lograr a maior felicidade terrena possível, António Soares Barbosa procede a um exercício de eclectismo muito arriscado. Ele procura estabelecer um acordo entre as virtudes tradicionais do intelectualismo greco-latino, embora procedendo ao mesmo tempo à sua cristianização, com o sentido positivista da adequação ao sentido normativo da lei de Ordem. As virtudes teologais com ascendência clássica desempenham a função dos hábitos e possuem sobretudo um alcance prático<sup>1764</sup>. Mas o pressuposto de orientação propedêutica é inequivocamente normativo e positivista: “toda a acção virtuosa é o cumprimento de um dever; porque a virtude em geral é a observância da lei da ordem ou vontade do Criador, que é a origem de todos os deveres”<sup>1765</sup>.

O nosso filósofo do direito e da moral acabaria inevitavelmente por fechar o seu sistema ético-jurídico conduzindo-o para uma dimensão puramente soteriológica. Ora o dispositivo sobrenatural do modelo da Ordem encaminharia o problema para uma solução escatológica. Quando Soares Barbosa afirma que só a prática da virtude que é acompanhada pela crença de uma vida futura, é que aumenta a felicidade presente do homem, o que em boa verdade está em jogo é mais uma vez uma crítica da felicidade terrena alicerçada na prudência e no cálculo hipotético dos prazeres e ao mesmo tempo já se adivinha a ideia de que só num tempo futuro desligado da empiricidade contingente a satisfação pode ser plena sem os inevitáveis desprazeres, associados à sucessão e ao tempo. Mas também está implícita, e eu já o mencionei, uma lógica das recompensas:

“É preciso que digamos, que a verdadeira virtude encerra uma relação essencial com uma regra invariável, pela qual diferencemos seguramente os verdadeiros prazeres, que são efeitos dela, dos falsos que produz, a que é só aparente. Porém nesta matéria não há outra regra senão a lei moral, a qual não pode ser regra da verdadeira virtude nesta vida, sem que na sua essência encerre relações com as recompensas, que aquela deve ter em uma vida futura. Fica pois claro que é também

---

<sup>1762</sup> Barbosa 1792: 51. [Tomo III]

<sup>1763</sup> Barbosa 1792: 62. [Tomo III]

<sup>1764</sup> Aqui se falará da moderação, da prudência, da temperança, da piedade, etc, em articulação estreita com o conjunto do dispositivo socrático-platónico do *kalos kagathós*, onde se evidenciam as ideias de proporção e medida, se bem que cristianizadas através das noções de regularidade / irregularidade, forma / deformidade, ordem / desordenado, etc conducentes às ideias mais globais de organização, equilíbrio, ordem e harmonia.

<sup>1765</sup> Barbosa 1792: 72. [Tomo III]

essencial à verdadeira virtude , o encerrar uma relação necessária com uma vida futura”<sup>1766</sup>.

É como se no concreto presente indissociável da voragem e da precaridade do tempo só se possa contar com recompensas que vão e vêm, enquanto as recompensas escatológicas, essas seriam definitivas e corresponderiam a um balanço onde já não pode ocorrer qualquer desmentido. O mais interessante é que esta lógica das recompensas e dos castigos assenta na lógica sensista dos prazeres e das dores, donde se pode inferir sem esforço que o prazer e a dor estão na base da antropologia moral de Soares Barbosa, porque lhes estava reservado um lugar no final do sistema. Mas neste plano, a posição de Soares Barbosa não difere nada da posição de John Locke e de todos os sistemas ético-jurídicos que assentando numa base gnoseológica sensista consagram o sistema positivo-voluntarista e sobrenatural. E é neste enlace fatal que se anicha o triunfo definitivo da heteronomia. E é este enlace, deliberado ou não, que compromete, sem apelo, o vôo dos nossos pensadores de setecentos.

---

<sup>1766</sup> Barbosa 1792: 85. [Tomo III]

#### VI. 1. 4. O total sincretismo de Bernabé de Elscano Barreto Aragão.

Não se pode levar muito a sério um Código de Jurisprudência Natural do Género Humano que logo de entrada afirma que ele contém, quer dizer “reúne, e envolve todos os princípios de Grócio, Puffendórfio, Real, Thomázio, Wolffio, e outros distintos, ilustres Escritores”<sup>1767</sup>. E no título da obra ainda lhes acrescenta Burlemac (sic). Saberá António Barreto Aragão do que está a falar. Penso que não. Se soubesse seguramente teria separado os autores segundo as suas orientações ideológicas e teria seguido uns ou outros mas não todos.

E logo de entrada também Elscano escancara as portas do seu pensamento. “É certo que cada Estado, e Corpo Positivo tem seu Código, ou Direito Positivo; o Género Humano também tem o seu. O seu tutor imediato é Deus: ele o escreveu no Coração de todos os homens; foi promulgado pela razão”<sup>1768</sup>. Este estado e corpo positivo é medieval e tal como para esses estados ou corpos também a tutoria do género humano é divina. Ora divina e positiva, significa que o seu carácter natural é instituído e na linha tanto de S. Paulo quanto dos estóicos, a quem o pensamento ético-jurídico cristão tanto deve, essa instituição foi gravada desde sempre nos corações humanos. Ou seja, o direito natural é divino, e sendo divino é positivo e a sua positividade radica na lei “a lei que regula as suas acções, escrita não em papel, não em bronze, não em mármore, nem sobre os monumentos, que o tempo aniquila, mas sim no seu coração gravada pela pena do seu criador”<sup>1769</sup>. E é essa fonte única do direito, essa unilateral instituição que faz a sua universalidade. Este direito diz-se natural porque é peculiar à natureza humana, é-lhe constitutivo, e isso desde a sua criação. O autor fala muito da razão mas não para promover a ideia de um direito construído racionalmente pelo homem, mas antes para salientar que se trata de um direito produzido pela razão divina e honra seja feita adequado à racionalidade humana enquanto obra da razão de Deus. As sociedades podem ter diferentes direitos positivos que são pela sua natureza arbitrários, eu diria artificiais, mas só o direito natural é natural propriamente, quer dizer, próprio da natureza própria do homem. Ora a natureza própria do homem é ser uma criatura, e daí que o direito natural seja tal como o homem obra de Deus. E neste seu carácter radica a sua positividade, e dessa positividade se infere o verdadeiro sentido da obrigação:

“O Direito Natural não é lei de sociedade, pois é lei de uma Sociedade Geral digo do Género Humano. A diferença das Leis Positivas, que ligam os homens nas sociedades particulares é arbitrária absolutamente: e cada código tem uma reunião comum com os princípios deste Direito Natural, que é o laço geral de todos os homens, que manda dar a cada um o que é seu: e neste grande objecto é que versa toda a sua Razão, a sua forma, a sua substância. Daqui é que nasce a necessidade, e obrigação de obrar, e não obrar”<sup>1770</sup>.

---

<sup>1767</sup> Aragão s.d.: 1.

<sup>1768</sup> Aragão s.d.: 2.

<sup>1769</sup> Aragão s.d.: 4.

<sup>1770</sup> Aragão s.d.: 4 e 5.

Inopinadamente o autor abandona a orientação que vinha seguindo, que era já contraditória, uma vez que a partir de premissas estóicas tirava conclusões voluntaristas e positivistas, para avançar numa direcção perigosamente jusracionalista. Ele diz por exemplo que o objecto do direito é “o jus, que a Razão Natural deu a Deus e aos homens”. E isto não só subalterniza Deus como hipostasia a Razão Natural. Que entidade é essa que deu o jus a Deus e aos homens? E o jus o que é? O direito, a lei ou a justiça? Não se sabe e muito menos se sabe o que significa a proposição em que culmina a nova formulação onde o autor se passa de Deus quando afirma que «A lei Natural tem um Principio Geral, que é o Império da razão». Por um lado é redundante, por outro lado contradiz o que na mesma página afirma acima: «A transgressão deste Direito, que Deus concedeu aos homens, pela vontade do Criador». É espantoso, uma vez que parece que o autor considera duas entidades, Deus e o Criador. Mas tenho a certeza que não era esse o pensamento do autor. Eu penso que se trata de pura ileiteracia.

Se o império da razão é o princípio geral, o que significa confundir uma faculdade do espírito com uma eventual consequência do seu exercício, este império possui afinal três princípios gerais puros e não um, e são, o amor a Deus, o amor-próprio e o amor pelo próximo.

Mas nem tudo é peregrino no texto de Bernabé Aragão. Um pouco abaixo considera que tanto em Grócio, como em Pufendorf e em Hobbes existe a obrigação ou imperativo que promove a vida social. Em Grócio ela é determinada pelo facto de que o viver bem é conforme à santidade divina, em Hobbes pelo medo da guerra violenta e em Pufendorf porque Deus manda. Quer dizer o autor teve a percepção, sem dúvida certa, de que destes autores aquele que é claramente voluntarista é Pufendorf. Uma ilha de acerto num mar de erros e incoerências. Mas o mais curioso é que depois de ter exaltado a racionalidade do seu sistema e o «Império da razão», diz que o sistema pufendorfiano é o mais justo. E vale a pena transcrever este parágrafo que demonstra o carácter amontoado das informações que são introduzidas no texto, sem nenhuma consideração anterior, sem nenhuma referência aos conteúdos das obras dos autores em questão. Para que melhor se perceba o que quero dizer cito por inteiro tudo o que Bernabé diz sobre estes autores:

“Três Escritores célebres, que trataram dos deveres da sociedade, digo Grócio, Hobbes, e Pufendorf querem igualmente que os homens vivam bem uns com os outros: mas eles diferem nos motivos, com que caracterizam estas obrigações. Grócio quer que isto assim seja porque o viver bem é conforme à Santidade divina. Hobbes porque sem isto seria tudo guerra. Pufendorf, Porque Deus o manda. Todos estes motivos conferia Real, que são bons, mas é necessário reuni-los. Viver bem, que é imitar a Santidade divina, é que é o motivo Grociano, é uma ideia muito racional. Viver bem porque Deus o manda, Sistema Pufendorfiano, é um motivo ainda mais justo. O de Hobbes tomado por si só é defeituoso. (...) Pelo que o primeiro Principio da Lei Natural, segundo Hobbes é a própria conservação. Thomásio quer que seja a própria felicidade. Grócio a recta razão. Pufendórfio a socialidade”<sup>1771</sup>.

---

<sup>1771</sup> Aragão s.d.: 5 e 6.

O autor, porém, avisa dos perigos que as paixões representam e promove a razão no sentido em que a considera a fonte por excelência do direito natural. “A Razão deve ser a nossa guia”<sup>1772</sup>. E por esse motivo associa a felicidade à observância das regras do direito natural, ou seja às leis divinas se estou a raciocinar bem. É um ponto de honra para o autor que o direito natural não é obra do homem. Nem da especulação, nem da arte (sic). De resto como poderia ser se até a própria moralidade não é obra do homem mas da lei. Diz o autor e poucas vezes foi tão claro:

“Todo o direito tomado por um Código de Leis decide a moralidade das acções, e toda a lei Moral, tem por objecto a conduta dos seres livres, e racionais. A Lei Natural é tão antiga como o género humano, e a ideia destas leis é incontestavelmente relativa à Natureza do homem; quer dizer, ela se caracteriza com a essência, com as faculdades, e constituição das suas partes. Com efeito as Leis Naturais são umas reflexões feitas sobre a natureza do homem, sua constituição, suas relações e diferentes estados, que daqui nascem. Daqui se segue, que o homem tem necessidade de algumas regras de conduta, que possam ensinar-lhe a dirigi-los conformemente. Isto são as regras da direcção da nossa conduta, estes os meios da felicidade humana, a que chamam a felicidade, a que totalmente aspira a humanidade”<sup>1773</sup>.

No entanto e completamente à revelia do carácter instituído das leis vem a dizer que as leis naturais são “umas reflexões feitas sobre a natureza do homem, sua constituição, suas relações e diferentes estados, que daqui nascem”<sup>1774</sup>.

O pensamento de Bernabé de Elscano Barreto Aragão, se de pensamento se pode falar, chega a conter momentos interessantes, como quando por exemplo ele se esforça por reunir voluntarismo e racionalismo numa mesma perspectiva, o que significa aproximar as obrigações que advêm da racionalidade intrínseca da lei à moda dos intuicionistas morais de base intelectual e as obrigações que advêm do carácter autoritário e imperante do legislador. Vale pena seguir o autor: “Deus é o Autor deste Direito: todas as gentes assentam nisto. Deus dizem que é a origem, que dele emana e que sem ele se não pode conceber o direito Natural e entendemos por autoridade das Leis Naturais aquela força inerente às mesmas leis, tanto porque nelas existe, e resplandece a razão, como porque Deus é seu legislador, e Autor. E toda a força, e autoridade destas leis se estabelece na sua sanção”<sup>1775</sup>.

Portanto vale tudo, racionalidade intrínseca da norma e pura positividade. E sobretudo vale tudo no sentido em que o autor diz o que bem entende consoante as necessidades do momento. É que mais à frente e dado o facto de que lhe interessa distanciar-se de Grócio, ao qual pelo que li, jamais perdoou o «etiamsi daremus», diz que “Todo o Direito Natural emana somente da livre vontade de Deus, e não dos

---

<sup>1772</sup> Aragão s.d.: 6.

<sup>1773</sup> Aragão s.d.: 7.

<sup>1774</sup> Aragão s.d.: 7.

<sup>1775</sup> Aragão s.d.: 8 e 9

princípios internos grocianos”<sup>1776</sup>. Afinal o que é que obriga, a razão ou a vontade? a coerção é imanente ou transcendente? e a capacidade coerciva resulta das sanções ou da consciência?

Atrás o autor dizia que obedecer à normas produzia uma satisfação interna. E essa satisfação resultava afinal de quê?

— do sentimento de adequação e adesão à beleza intelectual da racionalidade, porque ela obriga por si mesma, coage por si mesma, é coerciva internamente, promovendo adesão? ou dito por outras palavras: como se ela seduzisse intelectualmente através da beleza que resulta da harmonia intelectual (racional) que promove; em larga medida como a matemática ou a lógica.

— ou, pelo contrário, a satisfação resulta do sentimento da obediência cega, humilde e intelectualmente nula?

Finalmente o autor para complicar ainda mais as coisa acrescenta que afinal é a conveniência das leis Naturais com a nossa felicidade que é a base da sua observância. Teríamos aqui um mecanismo puramente utilitarista e instrumental, que nega ambas as reflexões anteriores. Afinal nem a razão, nem a vontade do legislador, mas antes o interesse. Bem, em boa verdade, haveria uma forma de conjugar todas as posições enunciadas, mas para isso o autor deveria ter levado a cabo uma propedêutica de tipo sensista baseando a felicidade na questão do prazer e da dor<sup>1777</sup>. Então a observância das leis em ordem à evitação dos castigos, castigos esses que trariam uma imensa dor, jogaria a favor da felicidade e de algum modo pode-se conceber que essa observância seja sempre determinada pelo agente depois de um período de reflexão racional (prática), através do qual o agente opta sempre pela observância da lei atendendo ao facto de que mesmo quando essa observância não remunera imediatamente ou no curto prazo, acabará sempre por remunerar, uma vez que favorece a salvação e impede os terríveis castigos eternos<sup>1778</sup>.

Esta religiosidade não escapa, porém, e em nenhuma circunstância, ao facto de que se alimenta de uma fé utilitária e de uma moralidade pragmática. Mas é justamente num esquema deste género que:

- o sensismo do prazer e da dor,
- a *practical reasoning*,
- a suspensão da acção e do juízo,

---

<sup>1776</sup> Aragão s.d.: 17

<sup>1777</sup> De facto o autor estabelece um nexo rápido e não reflectido entre estas duas instâncias quando afirma que “a obrigação primitiva destas leis é uma obrigação interna, fundada sobre o [facto de que] a sua observância conduz à felicidade: ser feliz sem obedecer aos inalteráveis Decretos de Deus promulgados pela razão, é tão impossível, como é o ser homem sem ter essência”. (p. 13). Perguntaria eu, porquê? Mas o autor não responde. Na sua inocência Bernabé mostra melhor ainda do que Soares Barbosa e claro infinitamente melhor do que Locke o que não deixa de ser paradoxal, que o esquema das remunerações e das penas e o sensismo que lhe está associado é um esquema puramente instrumental que visa duas finalidades interdependentes: a erradicação do papel da razão e a manutenção de um elemento progressivo aparente(mente) emancipador, um hedonismo eudemonista. Aparente dizia eu e com razão, já que a arbitrariedade da norma e a desproporção entre o que se ganha com a obediência e o que se perde com a perda da autonomia e da liberdade, não compensa. O carácter puramente utilitário do dispositivo está patente e Bernabé não o esconde, uma vez que usa e abusa do vocábulo a seu belo prazer. Cf. Aragão s.d.: 13.



— e o externalismo das remunerações e das penas,  
aparece associado em Locke, por exemplo, a uma concepção religiosa ao mesmo tempo integrista e acentuadamente utilitária.

Mas no nosso autor, tudo tem que ser subentendido. Embora não deixe de ser interessante que este tipo de eclectismo permita perceber o que de uma forma muito difusa estava presente na cultura portuguesa do século XVIII. É aí que reside o interesse dos *minores*. Eles explicitam por vezes de uma forma mais transparente os limites do pensamento de uma época e de uma cultura.

## VI. 1. 5. Um tratado de direito natural pré-moderno: Tomás António Gonzaga.

Logo nas primeiras páginas fica o projecto de Gonzaga completamente a nu. Para ele nenhum autor é suficientemente ortodoxo para poder ser seguido sem receio. Em todos imperam erros grosseiros que atentam contra a cristianíssima norma. Grócio, por isto, Pufendorf por aquilo, etc. É verdade que o autor português não se envolve por ora em querelas ideológicas de fundo, mas mesmo assim a sua ideologia evidencia-se através daquilo que promove como fundamento do direito natural. Desde logo que a sua origem radica em Deus que o colocou nos corações dos homens, tal como para Santo Agostinho ou para os estóicos, tal como para S. Tomás, entre muitos outros. Ora esse direito é muito insuficiente uma vez que depois do pecado do «primeiro pai», o homem se tornou perverso e por isso perdeu a justiça e a inocência. «Daqui se seguiu a sua dissolução». Não há meio termo, como se encontra em muitos autores europeus, de matriz cristã, que fazem questão de ressaltar que não fica a natureza humana completamente decaída. Geralmente, no entanto, os autores portugueses do século XVIII cultivam uma antropologia pós-lapsária completamente pessimista, com semelhanças estranhas com a mais integrista tradição protestante. E esse pessimismo vai até ao limiar de uma fundamentação clara da obediência à lei numa perspectiva autoritária e repressiva, isto é, baseada no medo dos castigos. A rejeição parcial da eficácia do direito natural, baseia-se justamente no facto de que este direito não contém nenhuma dimensão coercitiva, “e como a lei natural o não intimida com castigos visíveis, (o homem) executaria livremente toda a qualidade de insultos que lhe pedissem seus apetites torpes e depravadas paixões”<sup>1779</sup>. O homem precisa de leis que remunerem os bons e castiguem e amedrontem os maus, ora “como no estado natural não podiam haver estas outras leis, pois a Natureza, que a todos fez iguais, não deu a uns o poder de mandarem nem pôs nos mais a obrigação de obedecerem, aprovou Deus as sociedades humanas, dando aos sumos imperantes todo o poder necessário para semelhante fim”<sup>1780</sup>. Enfim compreende-se que Gonzaga não simpatize com nenhum dos autores do direito natural modernos ou proto-modernos. É que com Gonzaga, regressa-se a Santo Agostinho e a Lutero no que diz respeito à fundamentação do poder político. É em meu nome que os tiranos reinam, ou seja ao *imperante pars*, que é uma formalização anterior à própria formalização política medieval. Dos corpos e da sua autonomia relativa. Para além de que numa época em que triunfaram já as teorias do pacto e do contrato social através dos quais as sociedades são entendidas como construções racionais e laicas promovendo instituições políticas secularizadas, Gonzaga porfia na mais estreita fundamentação jusdivinista do poder político.

Não é assim estranho que Gonzaga comece o seu tratado de Direito natural não pelo homem como fazem todos os autores jusnaturalistas modernos, sem excepção, mas por Deus. Começa por Deus porque a chave da sua antropologia está em Deus. É aí que reside o princípio da obrigação e por isso

---

<sup>1779</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga (5º Volume), Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 368 e 369.

<sup>1780</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga (5º Volume), Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 369.

mesmo o voluntarismo teológico e o positivismo jurídico desenham-se desde as primeiras páginas e desde logo a partir deste primeiro capítulo: “a existência de Deus é a base principal de todo o Direito”<sup>1781</sup>. Eu sei que o positivismo e o voluntarismo irão ter desenvolvimentos absolutamente cruciais no plano teórico ao longo da obra. Quero apenas dizer que isso era inevitável. E isso é o mínimo exigível ao eclectismo dos nossos autores. Que não entrem em contradição mesmo em questões de doutrina. Mas não, não entram em contradição. No essencial, as questões substantivas são salvaguardadas. É por isso que me atrevo a dizer que ao ler as primeiras páginas deste Tratado, estou a todo o momento à espera de uma formulação estritamente voluntarista e positivista do problema do bem e do mal, à semelhança de Locke, de Heinécio, de Thomásio, de De Felice por exemplo, e ela, obviamente, aparece, mais tarde ou mais cedo, como não podia deixar de ser. No caso de Gonzaga, aparece assim na página 27 do texto (página 394 desta reedição das obras completas): “depois de conhecermos que há lei; e que o homem goza da liberdade de obrar, havemos necessariamente confessar que hão de haver umas acções boas e outras más: boas as que se conformarem com a lei, más as que se apartarem da sua disposição”<sup>1782</sup>. O autor cita apropriadamente Pufendorf. Gonzaga voltará mais à frente a insistir nesta orientação e cita de novo Pufendorf, que é seguramente o tutor do seu voluntarismo teológico e do seu positivismo moral. Neste contexto refere-se às *entia moralia* mas define-as mal, como veremos.

“Mas que diremos nós ao apetite, que nos arrebatava à execução do mal? Diremos que sòmente provém da primeira culpa? Sim. Deus criou ao homem recto (Eclesiástico, 7, 30). Ele pelo pecado se privou da rectidão, em que Deus o criou (Conc. De Trento, in Decret. Peccat. Orig. Ses, 5). Esta culpa não só contaminou a Adão, mas a todos os seus descendentes (D. Paul. 3 Ad Thim). Daqui vem que o rebelar-se a carne contra o espírito se rebelasse contra Deus. Nós pois não poderemos dizer senão que a maldade das acções consiste na discrepância, e a bondade na conformidade que tem com a lei, que é a regra e a norma delas (Pufendorf Her. Scand. 5, De Orig. Mor. et Indif. Mot. Phys., § 3); por isso a maldade e a bondade não constituem ente físico, mas sim moral”<sup>1783</sup>.

Não há um sinal de optimismo no texto de Gonzaga. A crença nas faculdades humanas é nula. É tudo muito sombrio: “Seria o mundo um abismo de confusões e desordens, se, tirado o temor do castigo, só servisse de regra às acções do homem a sua própria vontade”<sup>1784</sup>. E para que o pessimismo se tinte de alguma modernidade entra o autor pelos caminhos de uma antropologia do homem como lobo do homem. Mas nem cita Hobbes, nem retira dos pressupostos egoístas as consequências que outros tiraram pela mesma época. Cita aliás Heinécio, autor mais conforme à nossa ortodoxia<sup>1785</sup>. De facto Heinécio manifesta ao longo da sua obra os *Elementos de Filosofia Moral*, um pessimismo centrado na fraqueza da natureza do homem. No entanto este pessimismo que se adensa, quando o autor afirma a desgraça da

<sup>1781</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 372.

<sup>1782</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 393 e 394

<sup>1783</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942:

<sup>1784</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 372.

<sup>1785</sup> Heinécio foi vertido para português por Bento José de Sousa Farinha em 1785 a partir da edição de Nápoles de 1765.

situação actual do homem, ou seja a sua situação pós-lapsária, contém um elemento dinâmico na perspectiva da felicidade. Mas há que ter em conta que a felicidade em Heinécio nada tem de terreno, por um lado, e sobretudo não se alcança essencialmente através das faculdades humanas. A felicidade é o Sumo Bem e o Sumo Bem é Deus no fim de contas. Porque Deus é o dador de todo o bem e só no amor a Deus encontra o homem o freio para os excessos depravados das inclinações e das paixões desgovernadas. Embora Heinécio se incline por vezes no sentido de um certo misticismo ligado à incompreensibilidade de Deus, a verdade é que também se socorre de um entendimento classicizante centrado na promoção do Sumo Bem, como sossego, descanso e sobretudo serenidade<sup>1786</sup>. Nesse contexto faz a crítica cristã do excesso, dispositivo que tal como na cultura clássica se centra nas riquezas, as dignidades, os prazeres, e que chega ao limiar de um culto da temperança e da mediania e à promoção da prudência<sup>1787</sup>. Penso que Gonzaga deve ter simpatizado com a versão voluntarista de Heinnecius, que partindo da tradição voluntarista de Pufendorf e Thomasius inflectiu no plano político no sentido de uma versão mais teocrática do seu voluntarismo, sobretudo no *Elementa Juris naturae et gentium*, vertido para inglês por George Thurnbull.

Gonzaga segue Heinécio no que diz respeito ao problema da felicidade e do bem, mas segue Cumberland no que diz respeito à questão da sociabilidade, etc. Volta a seguir Heinécio textualmente quando afirma: “Obsta também que a nossa vontade é uma faculdade boniforme (Hein. De Jure Nat. I, 2, § 30); isto é, uma faculdade que por natureza se inclina ao bem e aversa o mal (Hein. Philos. Mor. Part II, 2, Sect. 1, § 29)”<sup>1788</sup>.

(Tudo leva a crer que Gonzaga foi muito sensível à Escolástica Franciscana que colocou mais do que ninguém o ênfase na liberdade, na vontade e no livre arbítrio, embora na linha de Santo Anselmo).

Curiosamente Gonzaga usa a designação de *boniform faculty*, que é uma designação de Henry More, o neoplatónico de Cambridge, só que a *boniform faculty* não era a vontade mas uma faculdade ligada ao intelecto.

O autor segue aqui e ali orientações que bem podiam ser assinadas por Locke, embora possivelmente seja Pufendorf que ele segue, e Heinécio, sobretudo no que diz respeito ao seu voluntarismo muito ortodoxo e de facto sistemático. Sobre isso, Gonzaga nunca tem dúvidas. É sempre a lei e claro a lei divina<sup>1789</sup> a ordem a que nos devemos conformar. Não há no seu pensamento o menor

---

<sup>1786</sup> Heinécio [*Elementos de filosofia moral de Joam Gottlieb Heinécio*], in Farinha 1785: 84 e 85.

<sup>1787</sup> Heinécio [*Elementos de filosofia moral de Joam Gottlieb Heinécio*], in Farinha 1785: 90 a 95.

<sup>1788</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume, *Tratado de direito natural*)], in Lapa 1942: 393.

<sup>1789</sup> Mais à frente O nosso autor dirá: “A lei natural não é outra cousa mais do que a lei divina, participada à criatura por meio da razão, que manda que se faça o que é necessário para se viver conforme a natureza racional, como racional, e proíbe que se execute o que é inconveniente à mesma natureza racional, como racional. S. Tomás lhe chama uma participação da lei eterna na criatura racional, pela qual se faz capaz de discernir o bem do mal”, cf. Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 534, 535).

laivo de autonomia. E tanto é assim que, e devo confessar que é muito curiosa esta digressão de Gonzaga, ele se refere muito criticamente ao mecanismo da suspensão do juízo e da acção, que como se sabe é o expediente prático em que Locke fundamenta a acção humana determinada autonomamente no âmbito de um *practical reasoning*, e através do qual se define uma *human agency* que confere o sentido da autonomia, aquilo a que Darwall chamou apropriadamente *internalism autonomist*.

Ora em Gonzaga nada disso faz sentido. Se há a lei que de uma forma clara e positiva já determinou o que é o bem e o mal, para quê mais delongas. Ele argumenta de uma forma muito consistente do ponto de vista de uma lógica puramente teológica: “Esta doutrina é totalmente errónea; porque quem obra alguma acção com consciência dúbia, se a executa pela parte em que se aparta da lei; obra mal; e se acaso a faz pela parte da lei, como não o faz com ânimo de obrar bem, não faz acção alguma meritória, mas antes culpável, pelo perigo a que se expõe com vontade deliberada”<sup>1790</sup>.

Mas valeu a pena não abandonar a obra de Tomás António Gonzaga e tê-la seguido até ao fim para assistir a um espectacular volte-face nas suas posições. A partir da página 412, parágrafo 36, o autor começa a introduzir o tema do erro e da ignorância indo até ao ponto de esboçar uma, embora tímida, versão do argumento onto-gnoseológico. É verdade que entre a versão positivista do bem e do mal e a versão intelectualista se intrometeu a consciência, como elemento que assegurou a passagem. E é na consciência que o problema do erro aparece manietando a acção, porque a consciência é já uma faculdade reflexiva e teórica nos seus processos. A consciência pensa e pensa logicamente. Não vale a pena inventariar casos em que seja qual for a alternativa, adequação ou não adequação à lei o agente obra mal. Gonzaga desliza da consciência para a consciência do erro. E da consciência para a sua negação, a ignorância. Por isso ele diz:

“Sendo o entendimento a principal potência da nossa alma, e sumamente necessária para alcançarmos o conhecimento da verdade, de que depende uma grande parte do nosso merecimento, são o erro e a ignorância os dois inimigos que se opõem a que ele nos mostre este importante bem. Qual será pois a obrigação que temos de fazermos todo o possível para apartarmos dele estes péssimos obstáculos se sem isso nem podemos fazer meritórias muitas das nossas acções, nem podemos escusar outras de uma culpa abominável, feitas talvez sem a menor complacência? E’ (???) ignorância, efeito da mesma primeira culpa, a origem de todo o mal; e quando não houvesse outra razão, para a pretendermos apartar de nós, bastaria somente o desejo de recuperarmos parte daquele bem que perdemos, já que não pode ser todo. Daqui se pode coligir quão monstruoso é um livro, cujo título é - Privilégios da Ignorância”<sup>1791</sup>.

Afinal qual é a origem do mal e em particular do primeiro mal, fonte de todos os males? a ignorância ou a perversão da vontade?

---

<sup>1790</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 407.

<sup>1791</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 412 e 413.

Gonzaga encontrará um meio termo no qual depositará a fundamentação do mal e o que antes era absolutamente apodíctico, ou seja a conformidade ou não com a lei, torna-se progressivamente uma causa formal para o bem e o mal.

É curioso também que Gonzaga recorra agora ao pensamento de S. Tomás de Aquino, o que nunca tinha acontecido antes. E desde logo para sair desta embrulhada introduzindo uma ideia cara a S. Tomás e que Gonzaga usa muito bem, quando diz: “sendo a ignorância um acto de entendimento, e consistindo a maldade em um acto de vontade, parece que não há de haver ignorância que seja pecaminosa. Porém se responde que esta mesma ignorância procede da negligência da vontade, e por isso fica sendo voluntária, e por consequência culpável”<sup>1792</sup>.

É nesta negligência da vontade que Gonzaga encosta à teorização tomista do problema do mal. Por um lado o cristão não pode ignorar as leis, mas sobretudo, por outro lado, não pode agir fiado na sua ciência. Agir no pressuposto de que já não se precisa da norma, da regra, agir portanto sem ter a *regula* em conta, é, seja qual for a presunção, uma negligência, uma leviandade, que esconde e dissimula uma altivez humanista e um excesso de autonomia. Esta posição de S. Tomás encontra um meio termo entre o voluntarismo e o intelectualismo extremo e protege S. Tomás do perigo humanista que espreita. De resto é muito interessante que para formalizar esta posição S. Tomás vai deliberadamente contra a posição ortodoxa do *filósofo*, essa sim humanista de ponta a ponta. Aristóteles diz na *Ética a Nicómaco* que “et ce qui fait peut-être la plus grande originalité de l’homme de bon sens, c’est qu’il discerne en toutes circonstances le vrai bien comme s’il en était lui-même le canon et la mesure”<sup>1793</sup>, Kanon kai métron (κανόν και μέτρον).

---

<sup>1792</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga (5º Volume), Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 417.

<sup>1793</sup> Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, III, IV, 5], in Voilquin 1992: 83.

## VI. 1. 5. 1. Gonzaga e a felicidade.

Gonzaga confunde, não sei se por inépcia ou se por interesse ideológico, dois tipos de leis, as leis nomotéticas e a leis jurídico-normativas. Ele diz que:

“Depois de admitirmos o princípio certo de que há um Deus, autor de todas as coisas, havemos reconhecer uma total obediência às suas disposições. Isto se tira bem da nossa dependência. Quem haverá que, raciocinando, não alcance que o ente que, tirando a uma cousa do nada, lhe pode dar o ser, esse mesmo o possa reduzir ao nada, de que o tirou? Se pois a nossa conservação está totalmente dependente da vontade de Deus, é bem certo que ele nos é superior; e que, como tal, nos pode prescrever leis, a que tenhamos, como inferiores e dependentes, a obrigação de nos sujeitarmos”<sup>1794</sup>.

De uma forma ainda incipiente, já se percebe, que se adivinha o princípio normativo autoritário que confere a natureza da obediência legal. O homem deve obedecer a Deus porque lhe deve o ser, mas também porque através da doação do ser Deus lhe dá a lei. Esta lei começa, porém, a possuir também os contornos de uma lei da natureza e não a pura artificialidade do esquema positivo-voluntarista. Esta lei não é já apenas uma lei do bem e do mal, orientadora do comportamento jurídico-moral, que é contingente uma vez que permite sempre dois desenlaces possíveis, mas afigura-se uma lei de necessidade, que põe termo à contingência e à liberdade de escolha, uma vez que se inscreve num condicionamento criado por Deus a montante. É uma espécie de determinismo metafísico religioso e transcendente, mas ao contrário do determinismo metafísico aristotélico-tomista, de natureza intelectualista e teleológica, é agora de natureza voluntarista embora identicamente finalista. Gonzaga urde assim o seu sistema:

“Mostrado assim que Deus nos pode pôr leis, e a obrigação que temos de cumpri-las, vamos a provar em como na verdade as pôs. Para virmos neste conhecimento, não nos será necessário mais do que reflectirmos nos atributos de Deus e nas qualidades do homem; sim, Deus o dotou de um princípio inteligente; e por consequência capaz do conhecimento do bem e do mal. Êste conhecimento o constitui apto para se governar por leis; ora Deus que o criou dotado desta aptidão, seria para lhe não dar as leis de que criou capaz? Só assim o diria quem achasse que se pode pôr a Deus por autor de umas faculdades inúteis, quando repugna à natureza de um ente sumamente perfeito o obrar sem ser por algum fim; e o não chegar ao fim das cousas, para que desde o princípio as destinou (Cumberland, *De Legisbus Naturae*, 2, §4). Esta prova só bastava para virmos no claro conhecimento de que Deus nos deu lei; mas não fiquemos aqui. Façamos outra reflexão na sua santidade. Deus, sendo um ente sumamente santo, não há de querer senão que as suas criaturas gozem a felicidade, de que fez capaz a sua natureza; logo, não há de querer que os homens concorram para a sua própria infelicidade. E não é isto uma lei, a que vivemos sujeitos? Só quem for tão ímpio que negue que a vontade do criador serve de lei às suas criaturas, se atreverá a negar. Daqui vem que, consistindo a felicidade na posse do bem, e na isenção do mal, não só não poderei ofender a mim próprio, mas nem maquinar aos meus semelhantes um mal e roubar-lhes o bem, quando sei que Deus quer que eles vivam na posse de um e na isenção do outro”<sup>1795</sup>.

Portanto Deus criou o homem e logo inscreveu nele a lei do seu comportamento, a lei dos seus apetites, das suas tendências, enfim a lei da sua natureza, ao mesmo tempo que colocou também na gama das suas possibilidades as condições e as qualidades necessárias para lograr a finalidade para que foi

<sup>1794</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 380.

<sup>1795</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 380 e 381.

criado. Não há margem para nenhum tipo de autonomia, mesmo se ao dotar o homem de razão o dotou da possibilidade de compreender as leis, porque no entanto as recebe já feitas e prontas para serem usadas. No interior dos homens confundem-se as leis que são da sua própria natureza e aquelas que deveriam ser leis artificiais, mas que através desta lógica genético-tributiva são naturalizadas, metafisicamente naturalizadas. Gonzaga obsta logo à nascença à possibilidade de qualquer margem para a secularização. A sociabilidade, por exemplo, é pré-determinada e faz parte da natureza do homem à boa maneira da escolástica mais tradicional e conservadora:

“A exigência que tem o homem do seu semelhante, é outra prova da vontade de Deus. Nasce um menino, sem capacidade de poder buscar o necessário para a sua conservação. É bem certo que Deus quer que ele se conserve, pois que disso depende a conservação do género humano, e por consequência a sua glória accidental. Ele não se pode conservar sem os socorros de outro. Logo, Deus há de querer que este concorra para a sua conservação, porque quem quer os fins, há de querer os meios para eles necessários. Ora Deus não há de querer esta obrigação pertença geralmente a todos; sim há de querer que ela pertença a quem foi o instrumento da sua existência, pois que os outros não estão sujeitos às pensões que provêm de um facto alheio, maxime enquanto existe a causa dele. Daí vem que Deus quer que o pai alimente ao filho, e temos vontade de Deus e por consequência lei” (Hein., Ad Grot., De Jure Bel., in Prol., § 16, 20)<sup>1796</sup>.

A lei é assim não apenas a marca de uma necessidade natural, espécie de fatalidade inscrita na nossa condição, mas também expressão da vontade de Deus. Sendo que esta expressão da vontade de Deus está ela também contaminada de uma dupla dimensão, vontade de Deus enquanto criador e recai-se na anterior injunção e vontade de Deus enquanto «*lawgiver*», e portanto na perspectiva artificial da lei. A problemática da felicidade aparece assim naturalmente sublimada pela felicidade pública, na perspectiva em que a preocupação do Criador é obvimente centrada no conjunto da sua criação e não pode ser particularizada. Por isso se enfatiza a questão da dependência social de uns relativamente aos outros, no que diz respeito à felicidade de cada um, pressupondo uma prevalência do bem comum relativamente ao bem particular, e ainda a acentuação do «*apetitus societatis*». E é por isso que Gonzaga insiste na relação entre a felicidade e a sociabilidade: “Todo o animal, que é sumamente apetitoso da sua felicidade, deseja tudo, sem o que não pode viver feliz. O homem é animal apetitosíssimo da sua felicidade; logo há-de desejar tudo aquilo, sem o que não pode viver feliz. Ele não pode viver feliz sem ser por meio da sociedade com os seus semelhantes; logo, o homem há-de desejar semelhante sociedade. Que o homem não pode viver feliz sem a sociedade dos seus semelhantes”<sup>1797</sup>.

Mas é o modo de resolver este desejo social que é determinante para a questão do contrato ou do pacto e não o seu simples reconhecimento. E, de resto, o modo de o resolver está já previamente determinado pela sua origem religiosa ou laica. Gonzaga fica imediatamente muito condicionado quando assume que os homens não são capazes (no texto: Nem diremos que os homens poderiam estabelecer) “de

---

<sup>1796</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga (5º Volume), Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 20.

<sup>1797</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga (5º Volume), Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 381a 383.



estabelecer entre si estas leis”<sup>1798</sup>. E não são capazes, nem podem, quer dizer não poderiam, porque “se elas eram tão necessárias, que os homens se haviam voluntariamente sujeitar a elas, como poderia Deus deixar de as pôr, sendo um ente infinitamente mais santo?”<sup>1799</sup>.

Mas, ao mesmo tempo, inserindo-se no âmago da discussão, Gonzaga mostra alguma sensibilidade relativamente ao carácter artificial do pacto quando reconhece seguindo Heinécio que: “a sociedade tranquila se compõe de uma união de vontades. A união das vontades por um pacto”. Até aqui nada de muito especial, mais especial contudo quando se reconhece que: “o pacto não tem vigor, a não haver lei e direito, que exija a sua execução”; o que inverte os dados da questão, parecendo agora que o pacto é primeiro e que a lei vem corroborar a viabilidade do pacto e que dele decorre como necessidade: “logo, os homens tem direito, que exija a sua execução; logo, os homens tem direito, pois tendo apetite de umas sociedade tranquila, não os havemos considerar despidos do que é necessário para a execução da mesma sociedade”<sup>1800</sup>.

E teve a sensibilidade suficiente para perceber que o nó górdio do direito natural relativamente à ideia de contrato ou de pacto reside desde logo na existência ou não de uma sociedade natural. Porque de duas uma, ou o pacto institui a sociedade e portanto a sociabilidade não é coisa natural, ou a sociabilidade é absolutamente natural e congénita à natureza humana, pela criação ou por outra causa e então o pacto deixa de fazer sentido e no mínimo perde o seu carácter instituído. É obviamente por aí que passa a secularização moderna. Gonzaga inclina-se claramente para a segunda posição, quando diz:

“Samuel de Cocceo refuta este fundamento, repreendendo a Grócio, a Cícero, a Aristóteles e a outros mais antigos filósofos, que afirmaram haver entre os homens uma sociedade geral, constituída pela Natureza. Eu porém mostrarei que, ainda que entre os homens falte a que tem uns nacionais com os outros, há contudo um natural apetite de nos fazermos sociáveis com os nossos semelhantes, em qual parte donde nos encontramos, e que esta natural sociedade não só é necessária, mas que dela se prova excelentemente a existência da lei. Mostraremos em como o homem naturalmente apetece a sociedade dos seus semelhantes, e que esta lhe é sumamente necessária”<sup>1801</sup>.

Voltemos ao pacto: “Cidade ou sociedade civil, segundo Boehmero, é um ajuntamento de homens debaixo de um império, unidos por pactos expressos ou tácitos, para haverem de gozar uma vida mais segura e mais tranquila. Pufendórfio diz que é uma pessoa moral (Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Tome II, Livre VII, Chap. 2, § 13) composta, cuja vontade implícita e unida por pactos de muitos se tem pela vontade de todos, para que possa usar das forças de cada um e das suas faculdades para o fim de uma paz e segurança comuns”<sup>1802</sup>. Em função de leituras óbvias Gonzaga inflecte no

---

<sup>1798</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume, *Tratado de direito natural*)], in Lapa 1942: 381a 384.

<sup>1799</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume, *Tratado de direito natural*)], in Lapa 1942: 381a 384.

<sup>1800</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942:

<sup>1801</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 382 e 383.

<sup>1802</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 472 e 473.

sentido artificial e voluntário do pacto, chegando a lembrar Hobbes, mas logo acrescenta temendo de forma muito clara o alcance que a completa secularização poderia provocar. Mas a artificialidade do pacto conjugado com a providência divina é que é propriamente artificial: “qual logo poderemos julgar que foi a causa eficiente da primeira cidade? Eu entendo que não foi outra senão o medo e o temor. (...) É de advertir que, ou fosse outra, sempre havemos admitir na introdução das cidades a providência de Deus, pois sendo ela tal que se entende aos mais desprezíveis animais, não a havemos negar em uma cousa tão útil e necessária para a nossa felicidade”<sup>1803</sup>.

Em que ficamos? Gonzaga hesita, não tanto porque duvide mas porque o peso das citações o empurram para outras interpretações. Para ele é tudo obra da Providência, mas como não é bem assim em Heinécio, Pufendorf, etc. ele deixa-se a espaços enredar.

E acaba por encontrar uma formulação de compromisso, uma que salvguarde o essencial:

“Mas ainda que não se constituíssem os domínios das cousas, sempre seria indispensável a introdução das sociedades. É o homem o mais feroz e soberbo de todos os animais: ora quantos seriam os homicídios e por que leves causas não se praticariam, a ser cada um juiz das suas próprias ofensas e árbitro dos seus próprios desagrvos. Daqui se segue que a sociedade civil, posto que não seja mandada por Direito Natural, de forma que digamos que o quebram os que vivem sem ela à maneira dos brutos, é contudo sumamente útil e necessária, para se guardarem não só os preceitos naturais que dizem respeito à paz e à felicidade temporal, mas também para se cumprirem as obrigações que temos para com Deus, porque nem a religião pode estar sem uma concórdia cristã, nem esta sociedade cristã sem uma concórdia entre os homens, nem esta concórdia se poderá conseguir sem por meio de uma sociedade civil”<sup>1804</sup>.

E mais uma vez o sentido utilitário invade a reflexão teórica. A religião é útil às sociedades e as sociedades são úteis à religião. O que não aparece nunca na ponta da pena dos escritores portugueses é a intuição do sentido de uma laicização e secularização completas ou mesmo parcelares. Na cultura portuguesa do século XVIII está-se ainda na pré-história da separação dos poderes.

“Não se poderá negar que todo o poder que um ente criado exercita sobre outro seu semelhante não pode proceder senão de Deus. Eu me persuado que ninguém o negue, pois, fazendo a Natureza iguais a todos, é necessário para reconhecermos mais superioridade a um do que aos outros confessarmos que Deus aprova e confirma o título por que damos a qualquer o poder de governar. O claro conhecimento desta verdade não carece mais do que lançarmos os olhos para as sagradas letras. Nós vemos que em uma parte se diz: «aos reis da terra e juizes se deu poder pelo Senhor e pela virtude do Altíssimo». E que em outra parte mais expressamente se nos ensina que não há poder senão de Deus, e por isso que quem resiste ao poder resiste ao mesmo Deus. Se quisermos autoridades de Concílios de S.S. Padre e de autores, acharíamos tantas, que em muitos volumes se não poderia referir”<sup>1805</sup>.

E entretanto noutra passagem desta segunda parte em que abordou sobretudo a problemática do pacto social até parece Hobbes: “O homem é um animal inclinado ao mal, sumamente feroz e soberbo; assim não deixaria de executar as mesmas acções que as leis humanas lhe proibissem, a não ter algum

---

<sup>1803</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 479.

<sup>1804</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 480 e 481.

<sup>1805</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Vol.), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 485 e 486.

duro freio que o domasse. A pena pois é o meio mais eficaz para semelhante fim. O homem ainda que tem muito de feroz, também ama a sua conservação e felicidade. Daqui vem que só o temor da sua destruição e de algum dano é que pode fazer com que ele se abstenha de exercitar as acções que se lhe representam agradáveis”<sup>1806</sup>.

Como se viu é sempre uma questão de coerência, profundidade, capacidade de sistematização e, no limite, de coragem. O resultado é assim sempre uma enorme desilusão intelectual quando se comparam as reflexões dos autores portugueses com as reflexões dos autores europeus seus contemporâneos.

---

<sup>1806</sup> Gonzaga [*Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5º Volume), *Tratado de direito natural*], in Lapa 1942: 504.

## VI. 1. 6. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas. O empirismo sensista e a heteronomia.

O texto onde Cenáculo mais se presta a equívocos se não se estiver suficientemente preparado para decodificar correctamente as suas propostas é a *Instrução pastoral sobre os estudos físicos do seu clero*. É todo ele subordinado ao elogio incondicional da vida activa e da vida prática, com a crítica inevitável e consequente da atitude contemplativa e ociosa, e em larga medida subordinando estes modelos de vida ao elogio da utilidade assim como de todos os sucedâneos lexicais anexos: benefícios, préstimos, prestadios, proveitos, aproveitamentos, etc.

Um leitor desatento ou impreparado poderia pensar que se está na presença de um autor das luzes no sentido de que através das luzes passa realmente um sentido da procura da felicidade que contempla um hedonismo ligado intimamente aos prazeres da vida, e estes são indissolúveis de um bem-estar que só o progresso alcança. E esse progresso aparece associado a um conjunto de benefícios que se logram através de um melhor conhecimento da natureza e da colocação desse conhecimento ao serviço de coisas úteis. Utilidades essas que promovem o bem-estar e a qualidade de vida.

É abundante a possibilidade de referir o autor a este universo semântico e nalguns casos conceptual: «luzes», «lucros», «utilidades», «aproveitamento»<sup>1807</sup>; «engenhosas máquinas»<sup>1808</sup>; «porque pelo desconhecimento preguiçoso (das plantas), as faz morrer em utilidade, ficando privadas de um dos fins para que Deus as creou»<sup>1809</sup>; «não sejam pessoas de espírito pasmado»<sup>1810</sup>; «e saiba aplicar em benefício do mundo»<sup>1811</sup>; «O Eclesiástico deve ocupar-se. Sua indústria lhe é muitas vezes necessária. O trabalho manual lhe é concedido para evitar o ócio»<sup>1812</sup>; «evitará (...) a força violenta da ociosidade»<sup>1813</sup>; «necessidade de multiplicar préstimos úteis ao mundo. O entendimento nestes assuntos é de glória para Deus; é ruína da ociosidade»<sup>1814</sup>; «De tudo resulta serem as produções dos três Reinos cousa digna do estudo do clero, pois são proveitosos, e recomendáveis benefícios de nosso Adorável Provisor, para bem do homem»<sup>1815</sup>.

Quando o autor deixa de tocar a corda do proveito, do útil, do prático, etc. o que sobressai é, mais uma vez, uma variante da apologética do séculos XVII e XVIII, agora mais à maneira de Pluche e Bergier do que à maneira de Derham e, nesta economia retórica, o conhecimento mais não visa do que

---

<sup>1807</sup> Cenáculo 1786b: 7, 24, 32.

<sup>1808</sup> Cenáculo 1786b: 8.

<sup>1809</sup> Cenáculo 1786b: 10.

<sup>1810</sup> Cenáculo 1786b: 11.

<sup>1811</sup> Cenáculo 1786b: 13.

<sup>1812</sup> Cenáculo 1786b: 14.

<sup>1813</sup> Cenáculo 1786b: 22.

<sup>1814</sup> Cenáculo 1786b: 20.

<sup>1815</sup> Cenáculo 1786b: 30

confirmar que o Universo “é digno de não ser desconhecido, para se ver por ele a infinita Sabedoria com que Deus o fez”<sup>1816</sup>.

Além de que, como Cenáculo acentua, é ainda necessário estudar o cosmos para o salvaguardar daqueles que a toda a hora propõem perigosas interpretações. Não é um estudo livre, autónomo, mas sim um estudo dirigido para confirmar as teorias dos antigos contra os desmandos dos modernos. "Nós deveríamos aplicar-nos com proporção a outros desempenhos ao estudo de tais objectos, ainda quando não houvessem outros motivos que a necessidade de apurar as notícias, que sobre esta grande Maquina nos deixou Moisés, e defendê-la de inimigos que lhe pretendem ser fatais . (...) Os cabalistas (...) Os Modernos, que para si tem querido, ou mais do que é justo, e lícito, ou desmandar-se de seus escritórios com incredulidade, já severa, já atrevida, os sábios antigos, e verdadeiros. (...) que se agora há mais cálculo, mais vistas combinadas, nunca devem ser tratados com ingratidão os que abriram a estrada, e dela disseram, senão tudo quanto ela é, certamente quanto é verdadeira”<sup>1817</sup>.

Trata-se apenas de meia verdade. Uma meia verdade para o Iluminismo e outra meia verdade para Cenáculo.

Primeiro, o pensamento de Cenáculo não contempla a emancipação de uma atitude completamente secularizada relativamente à natureza assim como não atribui ao homem os poderes suficientes e autónomos para agir sobre ela incondicionalmente em termos gnoseológicos. Por outro lado, esta acção sobre a natureza só admite uma cognoscibilidade diminuída, isto é subordinada aos critérios da utilidade. Uma cognoscibilidade total sobre a natureza e os seus *mistérios* está fora de qualquer cogitação.

Em segundo lugar, porque a relação do pensamento das luzes com o progresso e com a exploração da utilidade das coisas, não é o motor intelectual do Iluminismo, é antes uma sua consequência lógica<sup>1818</sup>. As luzes radicam numa sede de conhecimento absoluto, que não se detém

---

<sup>1816</sup> Cenáculo 1786b: 34.

<sup>1817</sup> Cenáculo 1786b: 35 a 38.

<sup>1818</sup> Assim não se pode aceitar minimamente a posição de Gama Caeiro sobre o «iluminismo» de Cenáculo. A conotação de Cenáculo com o iluminismo, tal como Gama Caeiro a perspectiva, é totalmente inconsistente. Ele não tem em conta que o lado sensível da sua obra, a atenção ao real, o sentido da utilidade, a valorização da prática em desfavor da contemplação se subordina a parâmetros ideológicos que são próprios ao seu franciscanismo assim como através da sua ligação ao dualismo pessimista de Santo Agostinho, sendo que é a partir daí que se estabelece a sua ligação ao empirismo. E isso não tem nada a ver com o Iluminismo. A posição de Pedro Calafate é mais consistente e mais próxima da minha posição desde logo porque parte dos mesmos pressupostos que eu ou seja ao partir da filiação de Cenáculo nos quadros intelectuais do franciscanismo, estaria aberto à compreensão do carácter redutor e ambíguo do «iluminismo» de Cenáculo [Caeiro 1959b]. Pedro Calafate fundamenta bem a cultura de Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas no franciscanismo, isto é, na sua vocação prática, sensível, utilitária, anti-contemplativa e anti-ociosa, mas deixa ainda assim uma porta aberta para o designado «Iluminismo Católico» ou Ilustração Católica. Se Calafate [Calafate 1994] não deu o passo que a sua primeira intuição permitia, isso deve-se ao facto de que em boa verdade lhe faltou aquilo que para mim é a argumentação central, nuclear e decisiva. A saber: os integristas religiosos andam sempre associados ao empirismo e ao exercício de actividades práticas e úteis de exploração da natureza. Este tipo de empirismo não é o intermediário para uma forma de conhecimento superior, laico e secularizado, mas antes apenas a via de acesso a um exercício do poder sobre a natureza. Se é verdade que esse poder está implícito no próprio franciscanismo (basta ler Roger Bacon), ele está sempre associado às correntes puritanas e integristas (basta ler Cassirer). O par voluntarismo teológico / empirismo é um dado estrutural da cultura europeia e ocidental. E que o empirismo e a sua promoção não são ciência nem progresso do espírito e da emancipação do homem isso demonstra-o a perspectiva do *scientia propter potentiam* de Francis

perante nenhum tipo de restrição ou obstáculo, dentro do qual a natureza é apenas um entre os demais. Não é por acaso que se tornou célebre a propósito do Iluminismo falar do *Tribunal da Razão*. Tudo, mas tudo sem excepção, deveria ser levado ao *Tribunal da Razão*. O conhecimento científico da natureza é anterior à sua utilização com finalidades práticas, o conhecimento das leis da natureza é parte da vontade de conhecimento de tudo o que envolve a vida humana sobre a terra. O *sapere aude* é uma vontade de conhecer e saber através da utilização de instrumentos especificamente humanos, através da utilização dos seus próprios poderes, sem o recurso a muletas e apoios externos, e aqui externos significa mesmo extrínsecos. É legítimo pensar que a razão seja a categoria mais nobre neste processo de conhecimento. Questioná-la ou desvalorizá-la coloca imediatamente qualquer autor fora dos quadros intelectuais do Iluminismo.

Promover o progresso, a utilidade e o sentido prático da intervenção económica e social, à margem da perspectiva epistémica e ontológica, que já enunciei, é colocar esta atitude intelectual no quadro de uma tradição empírico-puritana que não tem nada que ver com o Iluminismo. É isso que é determinante perceber. É essa ideia-charneira que é o cerne de uma separação das águas, e o nó de um equívoco. O princípio de solução deste equívoco foi, a meu ver, de uma vez por todas desencadeado por Cassirer e pela sua obra nuclear, *O renascimento platónico em Inglaterra*.

Aquilo que essencialmente o empirismo e o puritanismo condenavam era o espírito contemplativo por um lado mas também o intelectualismo racional que se lhe associava. Aquilo que no fundo Cenáculo condena é o espírito pasmado, a contemplação ociosa, a reflexão diletante. Mas esta condenação acontece no pensamento de Manuel do Cenáculo por uma razão muito simples. É porque o universo intelectual de Cenáculo é dogmático, é voluntarista, positivista e integrista no plano religioso. A natureza é obra de Deus. As obras de Deus não se discutem. Deus colocou a natureza ao serviço dos homens logo os homens têm toda a legitimidade para exercerem sobre ela o seu poder. Mas este poder pressupõe algum conhecimento. Admita-se esse conhecimento, mas desde que ele seja entendido na perspectiva empirista

---

Bacon assim como a reflexão também já referida de Alexandre Koyré. Deixo apenas mais uma breve nota sobre esta questão do «Iluminismo Católico». Eu não considero que não se possa conceber esse modelo de compreensão do fenómeno da ilustração em países mais amplamente dominados pela Igreja Católica. Mas a verdade é que mesmo admitindo a viabilidade deste paradigma classificativo, desta nomenclatura, bastará mergulhar um pouco no acervo, por exemplo, do iluminismo italiano para se perceber a enormíssima diferença relativamente aos textos dos nossos autores setecentistas. E, é óbvio que não estou a pensar em autores como Muratori ou Genovesi — que tanta importância tiveram para os nossos, até porque, de facto, eles não constam sequer nas histórias do iluminismo feitas por italianos, ou, quando constam, simbolizam apenas o papel de reformadores de transição para o ideário iluminista, — mas, por exemplo, dos autores do iluminismo de Nápoles como é o caso de Gaetano Filangieri, Mario Pagano e Pietro Giannone e, sobretudo, o grupo do iluminismo milanês centrado em torno do grupo *del caffè* e onde pontificaram os irmãos Verri, Alessandro e Pietro assim como Cesare Beccaria e Francesco Soave. A economia própria deste meu trabalho não permite esta digressão. Fica apenas a referência. Na obra de Bianca Magnino, concretamente no volume III, capítulo sexto, ela escreve assim: “Nuovi orientamenti del pensiero in Italia. Razionalismo e anticlericalismo: Pietro Giannone. La difesa dell’uomo: Gaetano Filangieri. Libertà e legge: Mario Pagano. Trionfo della ragione e ideali umanitari: Verri, Soave e Cesar Beccaria”, in Magnino 1960: 156. Penso que esta breve citação é muito elucidativa. Ludovico Muratori ocupa um lugar muito pouco expressivo na obra de Bianca Magnino, tal como António Genovesi. E, no entanto, o pensamento de ambos é mais avançado e expedito que o pensamento dos autores portugueses setecentistas. E se Ludovico Muratori e António Genovesi ocupam um espaço maior na obra de Franco Venturi, isso deve-se ao facto de que a monumental obra de Venturi [Venturi 1969] é um balanço global do espírito reformista do século XVIII, e daí que vá de Muratori a Beccaria.

de um Bacon, ou seja de um saber para exercício do poder. E isto porque também Deus é um saber para o exercício do poder. A qualidade essencial de Deus é a sua onipotência, como é em toda a Escolástica Franciscana e depois nas correntes luteranas e calvinistas. Cenáculo diz referindo-se à natureza: “esta criatura é obra de Deus, é efeito admirável da sua Omnipotência”<sup>1819</sup>. Note-se que em nenhuma circunstância Cenáculo atribui à natureza um poder criativo autónomo, o que já os humanistas da Renascença tinham considerado (Giordano Bruno, por exemplo). A natureza é uma criatura. Por outro lado note-se também como esta criatura não é efeito admirável da sabedoria de Deus, mas sim da sua onipotência. O campo por exemplo é tratado como parte relevante da natureza, mas porque a iminência da utilidade é aí mais óbvia, pela via da agricultura. Olhar o campo é ver “o que aquele grande teatro da divindade lhe apresenta: ali tudo é Providência por admiráveis formas”<sup>1820</sup>.

A grande obra de Deus oferece-se à nossa contemplação, mas não contemplação pasmada. É para daí se extraírem alguns ensinamentos. Mas na condição de que esses ensinamentos sejam proveitosos. O espectáculo da Criação oferece à nossa contemplação a sua própria inteligência e a inteligência de muitas outras coisas. Isto é mais do que a tradicional apologética dos séculos XVII e XVIII que visa demonstrar a existência de Deus assim como a sua bondade, sabedoria e onipotência através da perfeição, grandiosidade e maravilhosa beleza da sua Obra. A sua grande obra. Agora é essa apologética recoberta pela ideia de utilidade que a obra oferece uma vez instrumentalizada. E que fomenta um conjunto avulso de saberes empíricos e técnicos para a exploração dessa mesma natureza, isto é, no fim de contas para a exploração da obra de Deus. Mas porque se entende que ela contém essa utilidade como finalidade em si mesma, conferida pela providência do seu criador.

Repare-se que não se sai nunca do plano providencial da Criação. É porque, no quadro da divina providência, estava, desde sempre contemplada, esta exploração da utilidade prática das coisas que ela é possível e necessária. O homem dispõe de um poder que lhe foi outorgado pelo poder divino. Aliás Deus dispõe no homem o poder e os instrumentos para o exercício desse poder assim como os meios onde esse poder pode e deve ser exercido. Nada é proveniente da vontade autónoma do próprio homem, nem da sua inteligência ao serviço de uma curiosidade laicizada. Não se está sequer, o que é compreensivo e óbvio dadas as preferências teológicas de Cenáculo, no plano das causas segundas tomistas, ou no plano da realização da própria natureza do homem enquanto finalidade. É sempre no quadro de uma obediência ao estrito plano divino que dispões a natureza para ser utilizada. Nem é um conhecimento teórico e desinteressado que se oferece, é apenas um conhecimento técnico que não se deve ignorar porque Deus no seu plano de criação providencial já tinha previsto que estas coisas que constituem o mundo sensível

---

<sup>1819</sup> Cenáculo 1786b: 6.

<sup>1820</sup> Cenáculo 1786b: 9.

deveriam ser utilizadas pelo homem. Elas estão desde sempre à disposição do homem para sua utilidade e préstimo.

Nada disto tem a ver com uma atitude intelectual nova, moderna. Para a fomentar o autor até cita preferencialmente autores antigos como por exemplo S. Basílio. O universo está desde sempre lá e oferece-se à utilidade e ao proveito desde sempre também. Não se trata de secularizar o conhecimento do Universo, o seu segredo. Não. Isso é do domínio do mistério. E sobre isso o mais importante já foi dito. As portas já foram abertas assim como as estradas. Quando por acaso o autor reconhece alguma dimensão própria ao nível cognoscitivo é porque o associa ao exercício do poder, à maneira de Bacon. É verdade que esta tendência que precede o Iluminismo e que lhe é excêntrica, incorpora-se na tradição moderna, vindo mesmo a tornar-se num dos alvos essenciais da crítica à modernidade.

O projecto emancipador das Luzes, não teve força suficiente para marginalizar completamente essa tendência perversa que associa conhecimento e poder, que precede e excede o núcleo próprio da Ilustração e que abrindo caminho através da história, em conjunto com a vocação humanista das luzes, desde sempre contaminou a modernidade de uma forma paradoxal: (de um sentido excessivamente técnico). Por um lado colando o projecto emancipador das luzes a um excesso de poderio técnico-científico, instrumental e instrumentalizador, com consequências anti-humanistas e mesmo perigosas não só para o projecto das luzes mas para a própria humanidade. Por outro lado reelaborando de forma insidiosa a escatologia tradicional judaico-cristã através da secularização da ideia de progresso implícita já em Santo Agostinho e na sua Cidade de Deus ou, ao contrário, conferindo à dimensão laica e humana do progresso das luzes uma dimensão transcendente. Penso que esta leitura é possível a partir do facto de que é historicamente diagnosticável este casamento estranho entre a tradição empirista e a tradição puritana. Penso que é esta união que se encontra em Cenáculo.

A condenação, por parte de Cenáculo, da vida contemplativa aparece associada a um integrismo religioso, que conecta com o voluntarismo e portanto com a apologia da acção. Daí a condenação da ociosidade. O expediente é o mesmo que usam os corifeus do puritanismo anglo-saxónico para condenar a atitude intelectual dos *Cambridge Platonists*. Esta crítica contém um elemento que é muito antigo na tradição mais austera e asceta da vida religiosa. A contemplação está associada ao trabalho da mente, da reflexão, da razão e por outro lado do ócio. Ora esta combinação é perigosa, potencialmente deletéria. Por isso é necessário que o homem esteja ocupado, que pense o menos possível. E para que isso seja realizável dispôs Deus a natureza para o homem, onde o número de actividades, através das quais pode o homem exercer a sua vida activa com remuneração útil e proveitosa, é enorme. A natureza tem uma função ética e moral essencial para a vida de um bom cristão. Ela oferece-se para o labor, para a vida activa e prática, o tipo de vida que se opõe à vida contemplativa e que a combate. Ainda por cima com proveitos óbvios para o homem.



É este o sentido profundo da *pastoral* de Cenáculo de apelo ao trabalho, à vida prática, à vida útil etc. E por isso acima de todas as actividades Cenáculo incensa a Agricultura, fazendo o seu apelo alicerçado em muitas passagens das Sagradas Escrituras. Ele recomenda que o eclesiástico “copioso por uma, e outra lição, e refeito de documentos sobre a bendita agricultura; penetrado também das forças de que ela é dotada, não há instante, em que não aconselhe a prática desta inimiga do ócio, deste nervo dos estados, desta feliz ocupação para benefício, e contentamento dos homens”<sup>1821</sup>. O sentido de que neste elogio estão implícitas as virtualidades regenerativas no plano ético e moral da *pastoral* geórgica, vêm reforçados, a pretexto de outras ocupações, profissões e ofícios, afirmando e agora inequivocamente que “estas Profissões tem daqueles bons usos: se elas são aplicáveis a remir miseráveis, e não só a trazer homens em contentamento, e dar a um Estado riqueza, e respeito; mas também a evitar pelo trabalho as distrações, em que degenera a pobreza, e a ociosidade”<sup>1822</sup>.

É na *Instrução pastoral sobre a confiança na divina providência* que a ideologia da ocupação anti-ociosa melhor mostra as suas costuras ideológicas. Começando por afirmar que o descanso é só dado para restituir a actividade, numa concepção quase moderna acerca das concepções do trabalho no mundo capitalista, acaba a fazer o elogio moral e ético da ocupação: “o homem há-de ocupar-se: este é seu destino: Se o não fizer com virtudes de Cidadão, gastar-se-á no vício, no ócio afrontoso, na enfermidade enfadonha, na demanda devoradora, em roer-se no trabalho das paixões<sup>1823</sup>, na angústia cruel da fome, e sede, nas fermentações domésticas, e contratempos do ânimo. Quem deixará de escolher antes o trabalho da virtude, e louvor?”<sup>1824</sup>. Espantoso! até parece que se acabou de ler uma crítica moderna como a de Thornstein Veblen à sociedade do ócio, e ao elogio das virtudes sociais, morais e éticas feitas pelos paladinos da saga capitalista angloamericana, estribados nos valores religiosos, os mais puritanos.

Em contrapartida aos valores ascéticos e austeros da moderação aparece inevitavelmente, por que lhe é correlata, a condenação expressiva do luxo. E como não podia deixar de ser os termos usados são a desproporção e a desmesura<sup>1825</sup>.

Estes elementos constitutivos de uma ética da moderação e da temperança e portanto da mediania, aparecem muitas vezes ao longo desta como das outras pastorais, tergiversados em conceitos mais genuinamente cristãos, como a paciência, a modéstia, a resignação etc. E talvez como culminância de todas elas, a humilde piedade: “mas passando das vitórias a dispôr a sementeira, e a honrar suas mãos,

---

<sup>1821</sup> Cenáculo 1786b: 44.

<sup>1822</sup> Cenáculo 1786b: 45.

<sup>1823</sup> «paixões, sempre vivas, roedoras sempre, e desassossegadas», in Cenáculo 1791b: 16.

<sup>1824</sup> Cenáculo 1786a: 23.

<sup>1825</sup> Cenáculo 1786a: 19.

e seu arado na abertura da Terra, e pagando-lhe as ervas, que ela creara, pondo-as em sua mesa frugal, e delas se alimentando. Heu prisca pietas!”<sup>1826</sup>. É à Providência que devemos resignação e humildade

Em síntese:

— Crítica e condenação do luxo, do ócio, da contemplação pasmada.

— Associação a esta crítica por oposição dos valores da ordem, regularidade, proporção, medida, temperança e moderação.

— Valorização do trabalho, da ocupação e concomitantemente da vida prática e útil recolhida no contacto experiente com a vida activa.

— Suspeita fundamentada da natureza humana, das possibilidades do uso da razão. Dos perigos que encerra a via da reflexão e da especulação teórica.

— Afirmção inequívoca da insuficiência das faculdades humanas para o processo salvífico. Afirmção de uma natureza humana decaída e doente: “quiz o homem assemelhar-se a seu Autor: quiz saber como Deus; mas era já corrupto quando isto presumiu. (...) Os homens queiram ver somente até onde permite sua postura”<sup>1827</sup>. Porque o conhecimento humano é limitado e débil e essa parece ser a vontade do senhor: “Na luz claríssima, (...) em um concebimento único, e eterno, é que o Senhor dispõe o que parece estranho ao homem, porque é reduzido a pequeno horizonte, vendo por meios duvidosos, e confundido”<sup>1828</sup>. Menos humanista não poderia ser. Menos apostado na *Dignidade do homem*.

---

<sup>1826</sup> Cenáculo 1786a: 19.

<sup>1827</sup> Cenáculo 1786a: 11.

<sup>1828</sup> Cenáculo 1786a: 11.

## VII. Conclusão.

Grande parte das conclusões que interessava tirar da reflexão que levei a cabo, foram sendo elaboradas à medida que o texto foi crescendo. A maior parte e as mais importantes, devo acrescentar. Ainda assim deixo em síntese e a pretexto de conclusão final, mesmo se me estou a repetir, algumas ideias fundamentais:

a. A ideia de felicidade possui uma textura acentuadamente existencial que implica o socorro de todas as dimensões da vida: a moralidade, a vida pública, as preocupações religiosas e transcendentais, etc.

b. A ideia de felicidade, no século XVIII, articula-se naturalmente com duas grandes linhas de pensamento e cultura: o Neoclassicismo e as Luzes.

c. Para que a ideia de felicidade, no século XVIII, seja um genuíno produto do século, deverá poder ser compreendida à luz de, pelo menos, uma destas duas grandes linhas de orientação intelectual.

d. No que diz respeito à cultura portuguesa, parece-me, a linha de orientação iluminista é profundamente deficitária, e portanto uma ideia de felicidade emancipadora, que pudesse favorecer os fenómenos da secularização e da autonomia do homem, não se evidencia. Já a perspectiva de uma ideia de felicidade articulada com os valores éticos, estéticos e existenciais do neoclassicismo encontrou forte audiência nos autores portugueses de Setecentos. Sendo de realçar, contudo, que, no plano estilístico, o nosso neoclassicismo fica algo a dever à pureza do paradigma, uma vez que a produção poética e ensaística se encontra muito contaminada ainda de elementos tardobarrocos.

e. A partir da ideia de felicidade, tendo em conta as questões de natureza moral, ética, jurídica, existencial e metafísica que imediatamente convergem para o seu universo de temas e paradigmas, desse lugar privilegiado, devo dizer, pude assistir aos avanços e recuos de ideias fundamentais para a gestação da modernidade: a autonomia, a secularização e o humanismo. Sobretudo estas. A partir daí procurei esclarecer melhor o papel determinante da razão em todo este processo. As dicotomias sensismo/racionalismo, voluntarismo/intelectualismo, nominalismo/realismo, positivismo/intuicionismo, permitiram-me esboçar uma nova perspectiva, penso que original, sem falsa modéstia, sobre esta odisséia que desde a *Aufklärung* até ao Pós-modernismo não deixa de nos interrogar.

f. Finalmente, no que diz respeito à cultura portuguesa em concreto, a conclusão mais ousada da minha reflexão prende-se com o facto de que se me apresenta como sendo absolutamente inevitável a revisão de alguns paradigmas, em particular, o paradigma periodológico do pré-romantismo e o paradigma *ideológico* da ilustração. No confronto directo com os textos, e através de uma análise comparativista bastante exaustiva, cheguei à conclusão de que se trata de paradigmas demasiado instalados na cultura universitária portuguesa, e não só, mas insuficientemente analisados e criticados à luz, sobretudo, dos últimos desenvolvimentos teóricos.



## ÍNDICE DO PRIMEIRO VOLUME

### TOMO I

#### Primeira Parte

<b>A ideia de felicidade e a cultura europeia. Eticidade, moralidade e transcendência</b>	<b>3</b>
<b>I. Introdução</b>	<b>5</b>
<b>II. Felicidade: Ética e metafísica</b>	<b>9</b>
<b>III. Para uma semântica do conceito de felicidade</b>	<b>15</b>
1. Em jeito de balanço	23
<b>IV. Felicidade e paraíso. O papel das escatologias na aspiração à felicidade. Espera e milenarismo</b>	<b>25</b>
1. O Paraíso	25
2. A Idade do Ouro	32
3. Felicidade, escatologia e via intermédia	42
4. O problema do mal. A falta. A queda	55
<b>V. Felicidade, moralidade e vida virtuosa</b>	<b>62</b>
1. Moralidade e natureza	64
2. Felicidade e filosofia prática	70
3. Felicidade e virtude	71
4. Felicidade e teleologia	87
5. Felicidade e dever (a)	96
6. Felicidade e dever (b)	116
6. 1. Felicidade física	118
6. 2. Felicidade moral	120
6. 3. Conclusão	129

#### Segunda Parte

<b>A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII. entre as luzes e o romantismo, à luz dos modelos teóricos da mediania, da vida retirada e da proto-modernidade</b>	<b>133</b>
<b>I. A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Mediocridade.</b>	<b>135</b>
1. Introdução	135
2. Mediania e mediocridade. O ideal de mediania e o paradigma temático da <i>aurea mediocritas</i> .	137
2. 1. A questão ontológica, metafísica e religiosa do limite	137
2. 2. O papel do limite na <i>kalocagathia</i> (καλοκάγαθία) platónica	148
2. 3. O papel do limitante no Filebo. O limitado e o infinito	150
2. 4. O demiurgo limitante e dador de forma no Timeu	153
2. 5. Horácio	166
2. 6. Cristianização progressiva do modelo. Inversão ontológica. Intelectualismo e voluntarismo	167
2. 7. As implicações éticas e morais do limite.	187
2. 7. 1. A <i>sophrosyne</i>	187
2. 7. 2. <i>Phronesis</i> versus Prudência	201
2. 8. <i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> na filosofia helenística e nas poéticas do século de Augusto.	216
2. 8. 1. Horácio	216
2. 9. <i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> na cultura tardo-antiga	221

2. 9. 1. Santo Agostinho	221
2. 9. 2. <i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> . Intelectualismo, neo-aristotelismo e humanismo	224
2. 10. As implicações éticas e morais do limite. <i>Epoché</i> e modernidade	233
2. 10. 1. Descartes	234
2. 10. 2. Neoplatonismo de Cambridge	241
2. 10. 3. Malebranche	245
2. 11. Junsnaturalismo, secularização e mediania.	254
2. 11. 1. Burlamaqui	254
2. 11. 2. De Felice	256
2. 11. 3. Muratori e Genovesi	259
<b>II. A ideia de felicidade e o ideal de mediania na cultura portuguesa do século XVIII.</b>	<b>263</b>
1. A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Os paradigmas temáticos da <i>media rés</i> na poesia portuguesa setecentista: <i>aurea mediocritas</i> , <i>carpe diem</i> e <i>odi profanum vulgus et arceo</i> .	265
1. 1. A ideia de mediania na obra poética de António Ribeiro Santos (a)	265
1. 2. Filinto Eliseo, Cruz e Silva e Correia Garção	279
1. 3. Domingos dos Reis Quita	293
1. 4. José Agostinho de Macedo. Entre a mediania e o excesso	295
1. 5. Bocage, Marquesa de Alorna e José Anastácio da Cunha	302
1. 6. Tomás António Gonzaga. O paradigma clássico do <i>ut pictura poesis</i>	317
2. A ideia de felicidade e o ideal de mediania no pensamento português do século XVIII.	327
2. 1. Textos anónimos	327
2. 2. Luís António Vernei e o ideal de mediania	334
2. 3. Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas. Franciscanismo, mediania e pragmatismo	337
2. 4. António Ribeiro Santos e o ideal de mediania (b)	346
2. 5. António Soares Barbosa. Mediania, utilidade e bom senso	350
2. 6. José Agostinho de Macedo. Entre razão e paixão	353

## TOMO II

<b>III. A ideia de felicidade e o ideal de retiro</b>	<b>367</b>
1. Ontologia e retiro. Dualismo. Gnose. Fuga do mal	367
2. Retiro, hedonismo e <i>lathe biosas</i>	371
3. Epicurismo e estoicismo. <i>Vivre à l'écart</i> e retiro interior. Ataraxia, autarcia e <i>maîtrisation de soi</i>	381
4. Plotino e o retiro interior. <i>Devennire leggere per ascendere</i>	384
5. <i>Redi ad cor</i> . Terapeutas e <i>katabolé</i>	393
6. Para uma composição da ideia de retiro no século XVIII.	400
7. Crítica da vida retirada: Cícero, Sêneca, Humanistas, Burlamaqui, Muratori, etc.	417
<b>IV. A ideia de felicidade e o ideal de vida retirada na cultura portuguesa do século XVIII.</b>	<b>429</b>
1. O ideal de vida retirada e os paradigmas temáticos do <i>fugere mundus</i> e do <i>fugere orbis</i> : <i>beatus ille</i> , <i>hoc erat in votis</i> e <i>odi profanum vulgus et arceo</i> . <i>Contemptus mundi</i>	429
1. 1. José Agostinho de Macedo. O retiro paradoxal	430
1. 2. António Ribeiro Santos, António Soares Barbosa e Barbosa du Bocage	434
1. 3. Teodoro de Almeida: Felicidade e retiro no <i>Feliz independente do mundo e da fortuna</i>	443
1. 4. Marquesa de Alorna, José Agostinho de Macedo e João Xavier de Matos	454
1. 5. Felicidade, retiro e civismo: António Ribeiro Santos e António Dinis da Cruz e Silva	473
1. 6. O retiro em Matias Aires (a)	483
O retiro em Matias Aires (b)	489

IV.	1. 7. O retiro em Paulino António Cabral de Vasconcelos, em Domingos dos Reis Quita e em Pedro António Correia Garção	492
V.	<b>A ideia de felicidade e pensamento ético-jurídico da protomodernidade.</b>	
	<b>Felicidade pública e bem comum</b>	<b>501</b>
	1. Introdução a uma problemática. O nó de articulação dos saberes proto-modernos.	509
	2. Os domínios do Eu	511
	3. Os fundamentos ético-morais do pensamento jurídico-político moderno	513
	3. 1. O Neoplatonismo de Cambridge ( <i>Cambridge Platonists</i> )	519
	3. 1. 1. Whichcote, More, Smith e Cudworth	535
	3. 1. 2. Cudworth e a ideia de felicidade	538
	4. O intuicionismo ético-moral	540
	4. 1. O intuicionismo ético de base racional	551
	4. 2. O intuicionismo moral sensível. Do senso moral ou do sentimento moral	553
	4. 2. 1. Shaftesbury	560
	4. 2. 2. Francis Hutcheson	568
	4. 3. O intuicionismo eclético.	568
	4. 3. 1. Joseph Butler: O intuicionismo moral da consciência	573
	4. 3. 1. 1. O princípio de subordinação máxima. Consciência e autonomia	579
	5. Jusnaturalismo e jus-racionalismo	587
	5. 1. Hugo Grócio. Intelectualismo e tradição	594
	5. 2. Pufendorf. Voluntarismo e <i>entia moralia</i>	611
	5. 3. Richard Cumberland. <i>De legibus naturae</i>	615
	5. 4. Tomás Hobbes	628
	5. 5. John Locke	
VI.	<b>A ideia de felicidade e a protomodernidade ético-jurídica na cultura portuguesa do século XVIII</b>	<b>649</b>
	1. A protomodernidade e as dicotomias estruturais: indivíduo e sujeito, razão e vontade,	
	1. 1. Luís António Vernei	651
	1. 1. 1. Vernei e as paixões	661
	1. 2. António Ribeiro Santos. Eclectismo e tradição	675
	1. 2. 1. O Neoplatonismo de Cambridge e a sua influência na cultura portuguesa.	699
	1. 3. António Soares Barbosa	716
	1. 3. 1. António Soares Barbosa e a ideia de felicidade no quadro do sensismo	725
	1. 3. 2. Felicidade e senso moral. A propensão e o problema do prazer e da dor	737
	1. 4. O total sincretismo de Bernabé de Elscano Barreto Aragão	742
	1. 5. Um tratado de direito natural pré-moderno: Tomás António Gonzaga	747
	1. 5. 1. Gonzaga e a felicidade	752
	1. 6. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas. O empirismo sensista e a heteronomia	
VII.	<b>Conclusão</b>	<b>759</b>





**MANUEL AFONSO COSTA**

NOTAS ESPECIAIS DE FIM DE CAPÍTULO, BLIOGRAFIA GERAL, ÍNDICE REMISSIVO  
ONOMÁSTICO E TEMÁTICO E ÍNDICE GERAL.

Capa: Manuel Rosa e Assírio & Alvim com *Devaneio* de Dante Gabriel Rosseti (1880).

## NOTAS ESPECIAIS

### Nota A (Primeira Parte. Capítulo IV. 1), p. 26.

No caso das ilhas convergem pelo menos três elementos de grande significado simbólico: a ilha em si mesma, o elemento água e a ideia de travessia. A ilha é um terra isolada, espécie de deserto no meio do mar. E sabe-se o quanto o desejo religioso se concretiza melhor nos espaços ermos e afastados do mundo e quanto o sentimento de espera ganha aí uma intensa dimensão espiritual. A água porque se sabe também que o elemento água estimula simbolicamente a purificação e purga porque a água separa os mundos<sup>1829</sup>. E finalmente a ideia de travessia porque ela é indissociável de todos os perigos, sabendo-se que eles nobilitam iniciaticamente.

Se a ideia de travessia em si mesma pode ser investida de um poderoso significado simbólico a travessia dos rios e dos mares tem uma grande tradição iniciática. Como diz Catalão: “A viagem para lá do mar provoca uma libertação do tempo anterior, um corte com o tempo e o mundo antigo, (...) porque o mar é em si mesmo (...) e foi o mar que deu à luz a terra e o homem”<sup>1830</sup>. Esta relevância do mar é confirmada por inúmeras cosmogonias, entre as quais destaco o poema cosmogónico acádio, Poema da Criação (*Enuma elish*) onde o herói Marduk mata a deusa má Tiamat (o mar) e a partir do seu corpo constrói o universo e o homem<sup>1831</sup>. É enorme o número de aventureiros, ascetas e místicos que procuraram o paraíso em ilhas perdidas no meio das grandes massas marítimas. No fundo, a ilha é ao mesmo tempo terra, realidade e ficção, existe mas não existia antes, estava lá para ser descoberta, mas protegida do mundo, ela oferecia-se à descoberta mas só os puros poderiam atingi-la. Ela está separada dos homens pelo mar e a travessia do mar é a iniciação por excelência.

Os rios são também um elemento determinante na geografia dos paraísos, não só porque o paraíso é ele-mesmo o lugar de origem dos maiores rios como, associados a fenómenos de catabase, eles aparecem como as grandes fronteiras separadoras do mundo real e do mundo escatológico. São em geral rios as derradeiras sentinelas não só do paraíso como dos antros infernais. Por outro lado os rios são adereços recorrentes no processo iniciático de personagens eleitas, destinadas a grandes feitos, tais como Moisés, Amadis de Gaula etc. Se os rios aparecem no início a ungir de predestinação os eleitos sujeitos à sua prova aparecem também no fim, a marcar as jornadas decisivas em direcção ao paraíso e ao inferno: Gilgamesh, as arcas fúnebres egípcias etc. Na Demanda do Santo Graal, Lancelot tem a visão do inferno para lá de um grande rio. Na descida de Eneias aos antros infernais, o mais famoso dos rios infernais o Aqueronte e seus afluentes lá estão organizando todo um labirinto aquoso e lodoso, envolvendo o acesso

---

<sup>1829</sup> E é porque separa os mundos, que purifica. A purificação é esta separação judiciosa. Todas as figuras da purificação estão investidas desta função de separação. É quase uma tautologia, a expressão: «separação das águas».

<sup>1830</sup> Catalão s/d: 168.

<sup>1831</sup> Síntese feita a partir de Le Goff 1984.

ao inferno. E finalmente ainda na *Eneida* aparece o Letes ou rio do esquecimento que assinala a passagem para o Eliseu, lugar reservado aos eleitos e virtuosos. Em todos os casos, porém, prevalece uma ideia de viagem, seja ela catabase (*descensus ad inferos*) ou ascensão, em meio aquoso ou ctônico que introduz como essencial a ideia de deslocação no tempo e no espaço, viagem essa que é isomórfica da viagem do devir própria à odisseia do homem do nascimento à morte e para lá dela já que a morte é a viagem arquetipal de todas as viagens. Note-se de passagem que a viagem também pressupõe a ideia de travessia e esta é sempre encarada como uma prova, algumas vezes iniciática, como já disse.

Sabe-se do papel que as navegações fúnebres desempenharam nos mitos de fundação assim como em muitas escatologias. “No diálogo dos mortos, de Luciano, para entrar na barca de Caronte os mortos têm de entrar nus e sem bagagem. Têm também de se separar da beleza, da arrogância, do orgulho, da cólera, da insolência, das paixões: a vaidade, o luxo, a glória, o nascimento, os títulos (...) A travessia da água funciona (...) como prova que escolhe os puros”<sup>1832</sup>. Em muitos casos este sonho concretiza-se apenas num lugar retirado, agradável e tranquilo, na pervivência do *topos* greco-latino do *locus amoenus*, que é permanente no imaginário ocidental da vida feliz, na vida ou na literatura e ao qual se atribuem as qualidades sonhadas: *Fontaine de Vaucluse* para Petrarca, a *Saint Victoire* para Cézanne, a *Fonte Santa* para Correia Garção, *Monticello* para Jefferson, *Tusculum* para Cícero, a *Propriedade de Sabina* ou a *Propriedade de Tivoli* para Horácio e *Andes* ou a *Villa de Posilipo* para Virgílio, ou ainda *Shepherd's Cottage* para a princesa Perdita de Shakespeare, etc.

O paraíso é ainda inseparável da ideia de viagem, pelo facto de uma das características do paraíso ser a distância, distância que se concretiza nas ilhas longínquas, nos oceanos profundos ou nas montanhas de difícil acesso. Aliás à ideia de viagem está associado um sentido de purificação, mas também de repouso merecido, após a longa provação iniciática. A transcendência geográfica valoriza os lugares distantes e viajar é simbolicamente uma saída do eu. Só saindo de si se empreende o caminho da busca primordial. Fechamento no ser, saída e regresso<sup>1833</sup>, eis os tempos implícitos em toda a viagem. E a viagem é além disso vencer o perigo, daí que o acesso ao *paraíso* em Dante, por exemplo, obrigue à travessia do fogo.

---

<sup>1832</sup> Catalão s/d: 46 e 47.

<sup>1833</sup> Como na *Odisseia*. Mas Lévinas virá a propor modernamente uma outra aventura. Aventura que não é uma odisseia. Uma aventura que não culmina num regresso a si. Para ele a equação deverá ser: rompimento com a clausura do ser e saída sem regresso, porque a saída seria abertura definitiva ao transcendente pela via da alteridade. A viagem neste caso representaria o abandono do estado de enclausuramento no ser sem regresso a essa clausura. Porque a abertura ao outro é que é a grande aventura. As odisseias são aventuras incompletas. A aventura por excelência é a abertura ao outro pela via do desinteresse: O apelo do outro e para o outro é a única forma possível do ente sair do ser, ou seja: um outro-modo-de-ser-para-além-da-essência. (...) E isto porque a essência é sempre persistência no ser, «esse é inter esse», sempre. Cf., em síntese, o pensamento de Emanuel Lévinas.

## Nota B (Primeira Parte. Capítulo IV. 4), p. 61.

A pervivência do paraíso na nossa tradição literária é notável e não posso deixar passar a oportunidade para recordar mais alguns exemplos marcantes<sup>1834</sup>.

No universo greco-latino, por exemplo, os paraísos adquiriram quase sempre as designações sucessivas de Campos Elíseos e Ilhas Afortunadas, ambos fazendo corpo com o tema da Idade do Ouro, para construir o modelo de evocação privilegiada do paradigma edénico. Maria Helena da Rocha Pereira, que prefere salvaguardar não tanto a ideia de Éden mas a ideia de um além feliz, uma vez que anteriormente domina a cultura grega a ideia de um Hades onde divagam sombras errantes sem nenhuma conotação com uma condição feliz, evidencia sucessivamente: os Campos Elíseos, as Ilhas dos Bem-aventurados, o Mito da Ilha de Leuce no Ponto Euxino, de valor universal reduzido uma vez que só aparece associado a Aquiles, Os Hiperbóreos, O Jardim das Hespérides e finalmente a partir do século VII a. C. a autora chama a atenção para uma diferenciação no seio do próprio Hades antes indiferenciado, através da qual “todos os que contemplaram os ritos sagrados de Elêusis terão um destino diferente”<sup>1835</sup>. Maria Helena da Rocha Pereira rastreia ainda a pervivência do mito em Sófocles, em Píndaro e em mais alguns autores menores. É no entanto muito interessante considerar que a palavra que exprime felicidade no quadro a que aludi, isto é através da conexão com os mistérios de Elêusis tal como, por exemplo, no Hino homérico a Deméter, é *olbios* ou *olbos* enquanto nas descrições das Ilhas dos Bem-aventurados, prevalece a palavra *makaria*<sup>1836</sup>.

Nos Campos Elíseos não há morte e o lugar tem as características ideais do Olimpo onde viviam os deuses. É assim um lugar especial para onde iam viver seres especiais também. O estatuto de felicidade aí não andaria longe do que se subentende na palavra *eudaimonia*, uma vez que o carácter especial e privilegiado se poderá dever ao facto de justamente estes eleitos possuírem um bom *daimon*. Foi para aí que foi Menelau que não estava destinado a sofrer a morte no Livro IV da *Odisseia*, versos 561-569. Nas Ilhas dos Bem-aventurados, cuja tradição começa com Hesíodo, quando nos *Trabalhos e os dias*, “consagra seis versos à descrição de um lugar especial, que denomina ilha dos beatos, onde alguns homens (...) foram instalados por Zeus, a fim de fruírem de uma vida agradável”<sup>1837</sup>. E acontece que a passagem para este estado os qualifica imeditamente de heróis. É que a heroicidade grega guarda qualquer coisa da santidade. Daí a presença agora do termo *makaron* que conota imediatamente com o

---

<sup>1834</sup> E eu digo mais alguns porque, em boa verdade, a problemática da Idade do Ouro é indissociável da problemática dos paraísos e por isso quando atrás fiz referência à Idade do Ouro, implícita ou explícita em algumas obra da Cultura clássica, podia ter incluído os exemplos que passo a referir, ou vice-versa, os exemplos entretanto analisados poderia surgir aqui nesta fase da minha exposição.

<sup>1835</sup> Pereira 1955: 44 e 45. É o que consta no *Hino homérico a Deméter* [480-482].

<sup>1836</sup> Poderá dever-se ao facto de que os Mistérios de Elêusis, que continham estas informações, datam da Época Micénica, correspondendo portanto ao Período Heróico ou Homérico da história grega.

<sup>1837</sup> Pereira 1955: 27.

transcendente, e alimenta uma leitura escatológica que aproxima da beatitude. De facto é o termo beato que na tradição latina mais se aproxima do *makaron* grego. Estes heróis são quase deuses. Como salienta Maria Helena da Rocha Pereira o termo *makaron* servia mesmo para identificar os deuses na antiga epopeia, e tanto em Homero como em Hesíodo. Segundo a autora esta tradição instalou-se progressivamente em desfavor da tradição que fala dos Campos Elíseos.

A grande diferença destas tradições para a do Ponto Euxino para lá do seu carácter nada universal, reside no facto de que agora a estância é posterior à morte de Aquiles. Esta tradição tem a relevância de apontar uma dimensão propriamente escatológica, que ainda não existia nas duas anteriores.

Mas assim à primeira vista os Hiperbóreos não são mais do que um povo mítico idealizado por Píndaro. Vale a pena citar longamente o texto do poeta:

“Le ciel de bronze à jamais hors d’atteinte pour lui, / mais de toutes les splendeurs que nous, race mortelle, / pouvons toucher il a poussé jusqu’à l’ultime / course; mais ni en nef ni à pied on ne peut découvrir / menant à l’assemblée des Hyperboréens la route merveilleuse. // Chez eux jadis Persée festoya, le meneur de peuple, / entré dans leurs demeures / les trouvant au sacrifice d’hécatombes illustres d’ânes / pour le Dieu; leurs frairies constamment / et leur bien-dire réjouissent le plus Apollon, / et il rit en voyant la violence dressée des brutes. // La Muse n’est pas bannie / de leur vie: partout les cœurs des vierges, / les cris des lyres et les strideurs des flûtes s’émouvent; / de laurier d’or ils ont ceint leurs cheveux /et font chère lei. /Maladies ni vieillesse déchue ne se mêlent / à la race sainte: hors des travaux et des combats // ils vivent à l’abri / de Némésis justicière. Respirant d’un cœur hardi / jadis vint le fils de Danaë — Athana le guidait — dans la foule des hommes bienheureux”<sup>1838</sup>.

Povo que, pelo último verso, aparece como estando mesmo acima do bem e do mal.

Neste texto, e ao contrário do que acontece noutros trechos da obra de Píndaro, os Hiperbóreos aparecem como absolutamente inacessíveis assim como o seu país, sendo que este lugar é definido através de recursos que Píndaro usou para caracterizar também o Mundo dos Bem-aventurados, em particular na Segunda Olímpica:

“En des nuits égales toujours, / des jours égaux ayant le soleil, les preux / reçoivent non peinant vie, le sol / ne troublant à force de main / ni l’eau pontique / pour une vaine subsistance, mais près des bēnis / des Dieux ceux qui prenaient joie aux bons serments/ jouissent d’un âge / sans larmes, les autres endurent une peine irregardable. // Tous ceux qui ont le cran, par trois fois / demeurant de chaque côté, de garder en tout loin du mal /leur âme, ont achevé la route de Zeus / jusqu’au burg de Kronos: là des brises / océanes baignent l’île / des Heureux; des fleuraisons d’or s’enflamment, / les unes de terre, sortant d’arbres éclatants, / léau repaît les autres, /de leurs entrelacs leurs mains enlacent-ils et leurs couronnes!”<sup>1839</sup>.

Nos versos anteriores [57—60], épodo III, o poema contém uma clara referência ao julgamento do Hades (c’est sous terre qu’On les juge), logo após a morte; e é no quadro de uma escatologia que o texto avança. Depois segue-se, como documentei, a descrição das recompensas para os bons e dos castigos para os maus (Estrofe 4) e é aqui que se evidencia o lugar mítico, morada paradisíaca para os

---

<sup>1838</sup> Píndaro [*Obras completas*, Pítica X., 27- 46], in Savignac 1990: 249 a 251.

<sup>1839</sup> Píndaro [*Obras completas*, Olímpica II, 61-74], in Savignac 1990: 59-61.

bem-aventurados, o que pressupõe outra orientação escatológica. E para culminar, a presença no verso seguinte do antropónimo Radamanto permite-nos pensar que Píndaro pode estar a referir-se aos Campos Elíseos, que são uma tradição mais antiga muito provavelmente de procedência minóica tal como o próprio Radamanto. É, parece-me, um caso de eclectismo, a todos os títulos possível, uma vez que como avisa Maria Helena da Rocha Pereira, “há muito se reconheceu a impossibilidade de reconstituir uma doutrina escatológica única a partir dos dados dispersos na poesia de Píndaro. Tudo leva a crer portanto que Píndaro, e ele é o garante desta tradição dos Hiperbóreos, deve ter feito uso de diferentes concepções, na medida em que elas se adaptavam melhor às circunstâncias de cada composição”<sup>1840</sup>.

Seja como for o lugar é conotado com os Bem-aventurados através do termo *makaron* que aparece no verso setenta e um, e que o tradutor verteu em *l'île des heureux*. Por uma questão de coerência devia ter traduzido por *bienheureux*, deixando a palavra *heureux* para outros sentidos da felicidade em grego tais como *eudaimonia*, *olbios* ou mesmo *eudokia*. Eu, e no que diz respeito à língua francesa, fixaria as coisas assim: *Eudaimonia* = *bonheur*; *eutychia* = *fortune*; *makaron*=*bienheureux*; *olbios* = *félicité*, uma vez que aqui se exprime uma plenitude de tipo vital e finalmente *eudokia* = *joie*.

Mas, para mim, a tradição que melhor se adequa à tradição edénica de paraíso, é a tradição do Jardim das Hespérides. Para lá de conter, desde logo, a palavra Jardim, é aquela que me parece aproximar-se mais da tradição do paraíso tal como esta tradição acabou por se fixar tanto na cultura ocidental como na cultura oriental. Para esta convicção concorre o que pude saber sobre a origem tanto do vocábulo, como da tradição em si mesma. Já mostrei, aliás, a íntima relação entre paraíso e jardim.

Para além desse pormenor determinante acrescenta-se ainda o facto de que “As Hespérides são caracterizadas como λιγυφῶνοι; a elas está confiada a guarda das árvores que produzem os pomos dourados”<sup>1841</sup>.

Mas cito o que o próprio Hesíodo, na Teogonia, considera sobre o tema, no capítulo, «Os filhos da noite»: “Nuit enfanta l’odieuse Mort, et la noire Kère, et Trépas. Elle enfanta Sommeil et, avec lui, toute la race des Songes — et elle les enfanta seule, sans dormir avec personne, Nuit la ténébreuse. Puis elle enfanta Sarcasme, et Détresse la douloureuse, et les Hespérides, qui, au delà de l’illustre Océan, ont soin des belles pommes d’or et des arbres qui portent tel fruit”<sup>1842</sup>.

Mais à frente Hesíodo faz confinar as Hespérides com o extremo do ocidente uma vez que é aí que podem fazer fronteira com a noite. Eu diria que as situa para lá das portas de Hércules, para lá do extremo ocidental do mar mediterrâneo, que é o mar de referência para os gregos. As árvores com maçãs douradas podem estar ligadas à tradição da Árvore da Vida de quase todas as grandes civilizações da

---

<sup>1840</sup> Pereira 1955: 63.

<sup>1841</sup> Pereira 1955: 40.

<sup>1842</sup> Hesíodo [Teogonia, 211-218], in Mazon 1996: 39 e 40.

antiguidade pré-clássica e com a própria tradição bíblica do Génesis da *Árvore do Bem e do Mal*, da sabedoria máxima portanto e, sendo assim da vida. Da ciência da vida, porque esse era o conhecimento esotérico por excelência para esses povos e para essas civilizações.



## Nota C (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 4), p. 165.

Em Philon De Alexandria até a providência tem os seus próprios limites.

“Nous dirons alors à un tel homme: ô sage, d'où tiens-tu les qualités de vertu et de prudence, alors que la nature qui t'a enfanté n'est pas intelligente et qu'il n'existe pas de providence universelle? Mais malheur aux hommes possédés d'une si audacieuse présomption, qui se montrent aussi follement ingrats envers la providence et se croient sages à tort. Pour moi, je ne cesserai jamais d'affirmer qu'il existe une providence qui demeure dans les limites de sa sphere et que tous les éléments témoignent de son existence”<sup>1843</sup>.

O primeiro autor a fazer a translação da filosofia greco-latina para o pensamento contido nas escrituras e vice-versa foi Philon de Alexandria. Em todas as suas obras abundam referências à questão da moderação e da medida por um lado e da desmesura por outro no contexto tradicional da dicotomia moderação / excesso. Assim no *De providentia* identifica a tirania, a blasfêmia e a impiedade com a desmesura<sup>1844</sup>. No *Ebrietas / Sobrietas* identifica o vício com a desrazão que é, indirectamente pela via estóica, uma identificação com a falta de medida; e a virtude com a temperança e a prudência, identificando a temperança com a «maitrise de soi», de claro sabor estóico. Talvez mesmo mais do que o platonismo, o estoicismo está muito presente na obra de Philon de Alexandria. No *De virtutibus* afirma mais explicitamente: “and let a man repent, not only of the errors by which he was for a long time deceived, when he honoured the creature in preference to that uncreated being who was himself the Creator of all things, but also in respect of the other necessary and ordinary pursuits and affairs of life, forsaking as it were that very worst of all evil constitutions, the sovereignty of the mob, and adopting that best of all constitutions, a wellordered democracy; that is to say, crossing over from ignorance to a knowledge of those things to be ignorant of which is shameful; from folly to wisdom, from intemperance to temperance, from injustice to righteousness, from cowardice to confident courage”<sup>1845</sup>.

Ao longo da obra de Philon de Alexandria é evidente a dívida para com o helenismo estóico, pois que a promoção da moderação e da temperança possui um elevado valor repressivo dos *pathe*. Como se nota no texto que se segue:

D'où je suis persuadé que, si Dieu avait donné à la noblesse une forme humaine, celle-ci, dressée en face de ses descendants rebelles, leur tiendrait le discours suivant: la parenté, au tribunal présidé par la Vérité, ne se mesure pas seulement aux liens du sang, mais-à la similitude de la conduite et a la recherche

---

<sup>1843</sup> Philon de Alexandria [*De Providentia. L'ordre du monde et l'ingratitude humaine* ], in Hadas-Lebel 1973.

<sup>1844</sup> Philon de Alexandria [*De Providentia*], in Hadas-Lebel: 217 e 218.

<sup>1845</sup> Philon de Alexandria [*De virtutibus*], in <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book31.html>. (On peut le faire a propos de tout ce qui est important dans la vie, en quittant, pourrait-on dire, la forme la plus défectueuse des mauvais gouvernements, celui de la populace, pour celle qui a les meilleures lois, la démocratie, c'est-a-dire en quittant l'ignorance pour la science de tout ce qu'il est honteux de ne pas savoir, le manque de bon sens pour le bon sens, l'intempérance pour la maîtrise de soi, l'injustice pour la justice), cf. Philon de Alexandria [*De Virtutibus*], in Arnaldez 1962: 129 e 130.

des mêmes buts. Or vous avez visé les buts contraires aux miens, considérant comme ami ce qui m'est ennemi, et comme hostile ce qui m'est ami. A mes yeux, en effet, la pudeur, la vérité, la modération dans les passions, la modestie et l'innocence ont du poids, mais chez vous, elles n'en ont pas. Pour moi, ce sont des ennemis que l'impudence, le mensonge, les excès de la passion, l'orgueil et la méchanceté, pour vous, ce sont vos amis les plus chers”<sup>1846</sup>.

E como sempre que a articulação da mediania com a cultura cristã se faz através do culto da humildade, da resignação e da obediência, as costuras ideológicas ficam muito explícitas. A cristianização do *ne quid nimis* implicou quase sempre a assunção de um espírito de humildade que roça a perda da liberdade, no sentido em que o cristão abdica da sua própria autosuficiência. Mas apesar disso toda a retórica de condenação do dispositivo da *ubris* (ὕβρις) está lá inteiramente

“Et celui qui a appris la modération a l'égard des natures dépourvues de la faculté de représentation ne maltraiterait aucun être doué du soume vital, comme celui qui ne tente pas de violenter les êtres animés apprend par avance a entourer de ses soins les êtres raisonnables.

Moïse, ayant adouci par de telles directives les sentiments de ceux qu'il gouverne, les a libérés du joug de l'arrogance et de la suffisance, maux redoutables et haïssables, auxquels la plupart des hommes se cramponnent comme aux plus grands biens, et surtout quand richesses, honneurs, commandements apportent leur renfort sans compter. La substance, en effet, existe aussi chez les hommes sans importance et qui ne sont pas en vue, comme chacune des autres passions, maladies et infirmités morales, mais elle ne peut croître et se développer, semblable à un feu qui reste en veilleuse faute d'aliment; elle resplendit au contraire, chez les grands qui ont, comme je l'ai dit, des pourvoyeurs de ce fléau: richesses, honneurs, commandements, et qui, gavés de tout cela, comme ceux qui ont absorbé une grande quantité de vin pur, sont grisés et se conduisent en hommes ivres avec les esclaves, les hommes libres et parfois aussi avec les villes entières; «car la satiété engendre la démesure» comme disent les anciens. C'est pourquoi Moïse, le prophète inspiré, donne un très bon conseil en invitant a s'abstenir de toutes fautes, et surtout de l'arrogance. Ensuite, il fait mention de ce qui allume d'ordinaire cette passion: se vautrer à satiété dans les plaisirs de la table, posséder en quantité maisons, argent, troupeaux. Aussitôt, en effet, ces hommes deviennent incapables de se maîtriser eux-mêmes, haussant la tête, gonflés d'importance, eux pour qui le seul espoir de remède est de ne jamais oublier Dieu. Car, de même que, quand le soleil se lève, l'ombre disparaît et tout est rempli de lumière, de même quand Dieu, le soleil spirituel, surgit et éclaire l'âme, les ténèbres des passions et des vices se dispersent et la forme la plus pure, la plus digne d'amour de la vertu éclatante paraît”<sup>1847</sup>.

A moderação e a temperança são uma preocupação permanente na obra de Filon de Alexandria até pelos elementos estoicos que nela abundam. É o medioplatonismo que explica esta profusão de elementos aristotélicos, platónicos e estoicos.

Mas aparecem também o orgulho, a arrogância e o pecado da auto-suficiência. E este léxico é de outra proveniência como se sabe, embora se enquadre no esquema em vigor. Sente-se que são precisas algumas outras palavras, que a curto prazo encherão as páginas dos autores da Patrística e da Escolástica: em vez de imoderação e de intemperança, tornar-se-ão mais obsessivas palavras como, desregramento, desregulação, etc. e as dicotomias forma / informe e sobretudo luz / trevas hão-de aos poucos substituir a dicotomia medida / desmesura.

---

<sup>1846</sup> Philon de Alexandria [*De Virtutibus*], in Arnaldez 1962: 129 e 130.

<sup>1847</sup> Philon de Alexandria [*De Virtutibus*], in Arnaldez 1962: 113, 114, e 115.

Em Porfírio também se explora esta ideia de uma forma muito plotiniana como se compreende, inserindo a problemática do limite na processão das hipóstases: A sentença XI, “allude a una «colpa e infedeltà maledetta», attribuita alle ipostasi divisibili (le anime degli individui) che, pur capaci di dare un limite al processo di divisione e rimanere volte al divino, hanno scelto di volgersi alla materia”<sup>1848</sup>.

E também em Proclus:

“que tous ces êtres agissent selon le rang qui a été assigné à chacun d'eux et qu'ils respectent, sans jamais s'en écarter, les limites qui leur ont été fixées par l'autorité démiurgique, en se maintenant dans leur condition spécifique, (...) Et en effet, les joies et les peines obéissent chez les uns à la mesure (*métriotès*) et n'excèdent pas les limites du nécessaire, chez les autres, ceux qui se laissent guider par tout ce qu'il y a d'indéterminé dans leur nature, elles sont sans mesure (*métriotès*). (...) Le bien est, en effet, mesure de toutes choses, détermination, limite, achèvement parfait ; de sorte que le mal est non-mesure, infinité en soi, imperfection, indétermination. Et tous ces modes existent dans la matière à l'état premier, non comme des éléments étrangers qui viendraient s'adjoindre à elle, mais comme étant elle-même et ce qui constitue son être. (...) Si donc la matière se révèle elle-même comme indispensable à l'édification du monde dans sa totalité et Si elle a été créée originairement pour être le réceptacle du devenir, pour en être, en quelque sorte, la nourrice et la mère, comment soutiendrait-on qu'elle est le mal, et même le mal originaire ? Et Si nous disons, en plusieurs sens, qu'elle est la non-mesure, l'indéterminé, l'illimité et toute autre chose du même ordre, en tant qu'elle est ce qui s'oppose à la mesure (*métriotès*), en tant qu'elle en est l'absence et la suppression, qu'elle en est le substrat et qu'elle est comme indigente de mesure (*métriotès*) et de limite, mais s'il est vrai que la matière n'est pas faite pour s'opposer ni, d'une manière générale, pour faire quoi que ce soit, elle dont l'état naturel est de ne même pas pâtir puisque la faculté de pâtir lui manque, et Si elle n'est pas non plus suppression de la mesure (*métriotès*) et de la limite parce qu'elle n'est pas la même chose que la privation (car la privation n'existe pas lorsque la mesure (*métriotès*) et la limite sont présentes, tandis que la matière existe et reçoit leur image), alors il s'ensuit nécessairement que l'infinité et la non-mesure la matière doivent être besoins de mesure (*métriotès*) et de limite. Mais le besoin de ces qualités, comment serait-il opposé à elles ? (...) Comment, dans ces conditions, le contre-nature s'introduit dans les corps, on ne va pas tarder à le comprendre. Que le mal ne vient pas de la matière, pas même dans les corps, les raisonnements précédents l'ont bien montré la matière et ce qui est animé de mouvements désordonnés ne sont pas, en effet, une seule et même chose. Que, d'autre part, il ne faut pas poser la matière comme mal originaire, Socrate l'a, je pense, suffisamment démontré dans le Philèbe en faisant de Dieu le générateur de l'infinité ; Si, dès lors, il faut dire que la matière c'est par soi l'infini, alors la matière est issue de Dieu, Si du moins l'on doit dire que l'infini originaire a été engendré en tant qu'infinité substantielle totale suspendue à une cause unique<sup>1</sup>, c'est-à-dire venant de Dieu, et surtout comme infinité ne pouvant faire son mélange avec le fini, puisque c'est Dieu seul qui est cause et de leur existence et de leur mélange. Voilà donc qui ramène aussi la nature du corps en tant que corps à une seule cause Dieu ; c'est lui, en effet, qui a engendré le mixte. Alors ni le corps ni la matière ne sont un mal ; ils sont, en effet, des produits de Dieu, l'un comme mélange, l'autre comme infini. Que l'infini est, en effet, à ranger même au-dessus de la matière, c'est encore Platon lui-même qui l'indique dans un autre passage (...) Qu'est-ce, en effet, chez lui que l'infini sinon la matière ? qu'est-ce que la limite sinon la forme ? et qu'est-ce que le résultat des deux sinon le total ? Si donc toutes les choses qui naissent et celles de qui elles naissent sont mélange, limite et infini et Si, comme le dit Platon, celui qui les a toutes faites est un autre et quatrième principe<sup>2</sup>, alors nous pouvons dire que ni la matière ni la forme ni le mixte ne peuvent provenir d'ailleurs que de Dieu. (...) Mais bienheureux et possesseurs de la vraie félicité sont ceux qui disent que par les dieux les maux eux-mêmes sont embellis et soumis à la mesure (*métriotès*), leur infinité et leur obscurité délimitées, pour autant que les maux reçoivent, eux aussi, leur part de bien et obtiennent la faculté d'accéder à l'être ; et c'est cette cause formatrice et ordonnatrice qu'ils appellent source des maux, non pas au sens de 'génitrice' (...) la loi sainte ne saurait, en effet, permettre que les causes toutes premières des êtres puissent être le principe de la naissance des maux - mais en tant qu'elle vient leur apporter limite et détermination et qu'elle illumine leurs ténèbres de ses clartés. Car ce n'est pas sous le mode de leur puissance que l'infinité appartient aux maux,

---

<sup>1848</sup> Della Rosa 1992: XXVII.

de sorte que ce serait aussi par leur infinité qu'ils participeraient au bien, mais c'est à cause d'un défaut de leur puissance ; tandis qu'ils se fortifient, en quelque sorte, par le bien grâce à leur participation à la limite. (...) Puisque aussi bien il faut dire que cette propriété qu'ont les maux de tourner autour [de la nature mortelle] leur appartient non pour autant que chacun d'eux est un mal, mais parce qu'ils sont, eux aussi, embellis par l'ordre universel et par le ciel suprême, qui permettent la participation des engendrés à l'éternité, des êtres à progression rectiligne aux révolutions circulaires, des inordonnés à l'ordre, des indéterminés à la détermination, des mauvais à la bonté. Dans ces conditions, comment, dans le cas du mal aussi, chercher un principe immuable, et que ferait donc une raison des maux parmi les formes, puisque tout ce qui naît selon elles est **forme et limite**, tandis que la nature des maux est par elle-même infinie et indéterminée”<sup>1849</sup>.

A grande novidade consiste na progressiva cristianização do modelo da moderação / temperança / prudência. Alexandrinos e Capadócijs. Basílio de Cesareia, Clemente de Alexandria e Orígens. Gregório de Nissa e Gregório de Naziaceno.

S. Basílio de Cesareia estabelece até como critério de preparação para a ressurreição uma vida orientada segundo comportamentos doces, resignados, liberta de riquezas, etc, sintetizando esse modo de vida como «dans la droite ligne». É por demais evidente que o autor prega contra o excesso, contra a imoderação, contra os elementos constitutivos da *ubris*: tronos, dominações, riquezas, glória. Toda a ilusão do poder do excesso. E é também evidente que a «droite ligne», outra coisa mais não é, que o comportamento que respeita e segue as regras. Direito é aqui sinónimo de ordenado, regrado, temperado. Na Patrística assiste-se aliás a uma inflexão do campo semântico. As tradicionais temperança, ou intemperança, moderação ou imoderação, excesso ou defeito, etc, caras ao léxico socrático-platónico, aristotélico e helenístico, são gradualmente substituídas por uma terminologia mais autoritária e repressiva, que contempla a ordem e a desordem, a regra e o desregramento.

No *Pedagogio* (C. XIII) Clemente de Alexandria identifica a acção boa, justa e direita com o *logos*: “L'action droite est un acte conforme au Logos droit; en revanche, la faute est un acte contraire au Logos”. E no *Protéptico* identifica o bem entre outras coisas com o regrado, o austero, o direito, etc.

Clemente de Alexandria herdou alguma da sua terminologia repressiva, do estoicismo, e que é visível por exemplo aqui: “par le châtement, par l'énoncé de commandements assez sévères et en particulier par l'enseignement de quelques principes. Le blâme est une sorte de chirurgie des passions de l'âme: les passions étant un ulcère de la vérité. il faut les réduire à néant, en les retranchant par l'amputation”<sup>1850</sup>.

Ou aqui onde se segue mais de perto a linguagem repressiva do apóstolo:

“Le blâme et la réprimande, comme leurs noms l'indiquent, sont des coups qui frappent l'âme: ils modèrent les péchés, repoussent la mort, et mènent à la tempérance ceux qui se laissent aller à la licence. Platon, lui aussi, reconnaît la très grande force de la correction et l'immense purification qu'est le blâme; et,

<sup>1849</sup> Proclus [*De Malorum Subsistentia*, §19 a §44], in Isaac 1982: 54 a 88.

<sup>1850</sup> Clemente de Alexandria [*O pedagogio*, VIII, 64, 4], in Marrou 1983: 227.

s'accordant en cela avec le Logos, il soutient que l'homme qui a commis les plus grandes impuretés est devenu incorrigible et vicieux parce qu'on ne l'a pas blâmé, alors qu'il convenait à l'homme réellement destiné à la félicité d'être tout à fait pur et beau. Si, en effet, « les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien », comment Dieu, qui est naturellement bon, serai-t-il à craindre pour qui ne pèche pas « Mais si tu fais le mal, crains », dit l'Apôtre. C'est pourquoi lui-même adresse des remontrances aux Eglises, l'une après l'autre, suivant l'exemple du Seigneur. Conscient de sa propre assurance et en même temps de la faiblesse de ses auditeurs, il dit aux Galates: « Suis-je devenu votre ennemi en vous disant la vérité? ». Les gens en bonne santé n'ont pas besoin du médecin ' tant qu'ils vont bien; les malades au contraire réclament son art. De la même manière, nous qui dans cette vie sommes malades par nos désirs répréhensibles, par nos Intempérances blâmables, par toutes les autres inflammations de nos passions, nous avons besoin du Sauveur. Il nous applique de doux remèdes, mais également des remèdes amers: les racines amères ' de la crainte arrêtent les ulcères des péchés. C'est pourquoi la crainte, même si elle est amère, est salutaire”<sup>1851</sup>.

O texto de Gregório de Nissa sobre as beatitudes ou bem-aventuranças é emblemático de que uma outra dimensão entrou no discurso moral: o pecado, a culpa e a condenação. A denúncia das falsas riquezas. Estas são a tentação fácil dos nossos sentidos, enquanto as verdadeiras riquezas são aquisições da alma. Algures a linguagem dramática dos dualismos e dos gnosticismo incendiou o discurso moral.

Mas é essencialmente uma questão de dramatização e de ênfase na linguagem porque os pressupostos estruturais são os mesmos. Repare-se nesta passagem do texto de Nissa em que ele analisa a humildade de Deus: “Qu'on ne s' imagine pas qu'il est aisé et facile d'acquérir l'humilité. Au contraire, ceci est plus difficile que l'acquisition de toute autre vertu. Pourquoi? Parce qu'à l'heure où se reposait l'homme qui avait semé le bon grain, l'ennemi sema la part la plus considérable de la semence, l'ivraie de l'orgueil, qui a pris racine en nous (Matt. 13, 25) Comme celui qui se précipita dans la faute, tout le malheureux genre humain à sa suite fut entraîné dans la même chute. Il n'existe pas de ce fait désastre plus grave pour notre nature que l'orgueil”<sup>1852</sup>.

Porque em boa verdade o orgulho aqui sublinhado, conecta simplesmente com a vaidade e ambos, orgulho e vaidade, configuram a capacidade essencial para desencadear o cortejo de todos os desejos que compõem o dispositivo da *ubris*: Ambição, desejo de glória, desejo de poder, riqueza, etc. Mas a metaforização radical está lá bem expressa através de «l'ivraie de l'orgueil, qui a pris racine en nous» (Matt. 13, 25); e que confere ao mal uma potência que não conhecera com a filosofia antiga. Só a gnose tinha introduzido a dramatização do bem e do mal em termos tão substanciais. Até aqui, no âmbito da cultura greco-latina, por exemplo, não era visível nem linear que o mal (es) tivesse enraizado em nós. A expressão «prendre racine», conflituava claramente com a ontologia tanto platônica quanto aristotélica e até helenística da consubstancialidade do ser e do bem. A Patrística utiliza o dualismo platônico de raiz órfico-pitagórica, mas não o faz com a parcimônia dos pensadores gregos. É a presença, ainda que

---

<sup>1851</sup> Clemente de Alexandria [*O pedagogo*, IX, 82, 2], in Marrou 1983: 257.

<sup>1852</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 32 e 33.

incômoda, do pensamento ariano. Porque aí sim os dualismos possuem um dramatismo que não se confunde por exemplo com as escórias dualistas do neoplatonismo.

Enfim, depois segue-se o desfiar do rosário já nosso conhecido: o poder, a grandeza, o dinheiro, ambição, glória, etc.

Isso não significa que o autor tenha abandonado a ideia da ligação da felicidade à ideia central grega da moderação, e que o seu pensamento não se enquadre, no essencial, dentro do modelo de rejeição da *ubris* (ὕβρις). Está bem patente a sua inclinação pela mediania, quando diz: “Celui qui est pauvre en tempérance, celui à qui manque le bien de la justice, de la sagesse, de l’intelligence ou des autres biens de prix ressemble à un gueux: il est malheureux, à cause de son dénuement, il est à plaindre, parce que les biens les plus précieux lui font défaut”<sup>1853</sup>. É aceitável que se considere que esta *tempérance* e esta *sagesse*, outra coisa não sejam que a *sophrosyne* e a *phronesis* gregas.

Antes, a rejeição da *ubris* e o culto da moderação, da temperança e da prudência, subentendiam uma ontologia onde o homem aparecia na clareira do bem, e através da *phronesis* ou do conjunto de todas as *aretai*, o homem acedia ao limiar fulgurante da *arete*, da excelência e da pura bondade. Só a ignorância, e esta, não se pode esquecer, não era apenas sófica, inviabilizava o caminho e a identificação com o bem. A própria ignorância não é mais que um desregramento, uma desordem, uma desmesura. Quero eu dizer que as virtudes cardeais: moderação (temperança), coragem, sabedoria e justiça, não são senão uma só: a *phronesis*. O resto decorre naturalmente. Mas no âmbito da *phronesis*, dessa luz transcendental, o homem está na clareira do ser assim como do bem e da verdade.

Agora este optimismo intelectualista, começa a dar lugar a uma progressiva desvalorização do homem. O poderoso humanismo grego, humanismo no entanto ontologicamente configurado como paradivino e já protodivino, está em vias de desaparecer, o processo da suspeita ontológica sobre a natureza do humano está em marcha, abre caminho através de uma retórica da miséria, que em Nissa já contempla o sentimento de vergonha: “Celui qui purifie sa raison de toutes les illusions humaines et prend conscience de l’origine misérable de notre condition, (...) nous n’avons rien qui puisse nous attirer l’éloge des hommes, en dehors de notre âme dont la gloire est hors de prise de ce que le monde peut nous offrir. Tout ce qui fait la gloire des hommes: richesse, race, célébrité, sentiment de supériorité, enlève la gloire à l’âme et prépare sa honte”<sup>1854</sup>. Porque se, aparentemente, a essência do discurso contempla o modelo de rejeição do excesso, no âmbito da sua conotação religiosa de que o imoderado e intemperante se pretende situar no plano do divino, a verdade é que na cultura antiga, o culto da moderação e da temperança visam uma excelência do homem no mundo e uma felicidade, consequente com essa excelência, com essa virtude. Mesmo o neoplatonismo visa através da ascese e da purificação a felicidade, enquanto agora essa

---

<sup>1853</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 31.

<sup>1854</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 46.

possibilidade — mesmo quando existe ainda um pouco de luz ao fundo — parte de uma situação altamente deprimida e deprimente. A condição, dita miserável do homem, aparece como um estigma, como uma nódoa, uma mancha que imediatamente conspurca a nossa disponibilidade para a felicidade. Ela constitui um fardo pesado de mais para carregar em tão longa e difícil jornada. O horizonte afasta-se e o empreendimento torna-se quase impossível. Finalmente a desvalorização do humano e das suas faculdades é também a desvalorização das armas com as quais o homem podia lutar contra as dificuldades e os infortúnios. Mas interessa mesmo assim ressaltar a pervivência do modelo. (rejeição da glória, poder, ambição, riqueza, etc, essas ilusões).

É verdade que se assiste no advento da Patrística tanto grega como latina a uma progressiva apropriação do património intelectual tanto do platonismo como do estoicismo, do neoplatonismo e do aristotelismo, mas o mais importante será a cristianização progressiva do complexo semântico: moderação, temperança, prudência, etc., quer usando os mesmos conceitos mas já para significar outra coisa, quer introduzindo progressivamente um universo semântico novo: modéstia, simplicidade, humildade etc. quer ainda trazendo para o centro palavras que estavam habituadas ao estatuto de periféricas, tais como: ordem, regra, para só citar as duas mais relevantes; assim como os adjectivos que lhe são correlativos: desregrado, desordenado, desmesurado, etc.

O primeiro golpe é no entanto no plano ontológico-metafísico: ao subtrair a questão do bem e da bondade da esfera própria do homem, procede-se a uma separação entre o ente e o ser. Separação radical que afasta o homem do domínio do bem, enquanto autonomia. A heteronomia leva mesmo Orígenes a afirmar que as obras humanas só podem ser apelidadas de boas por simples catacrese. Enquanto no espaço teórico do classicismo a bondade era constitutiva do ser do homem, agora “pour l’homme, choisir le bien, c’est vivre dans la dépendance de Dieu”<sup>1855</sup>. O combate contra o humanismo, já começou. A rejeição do modelo ontológico da consubstancialidade e da coetanidade do homem com o ser e do ser com o bem culmina aqui: “A proprement parler on ne peut dire de personne qu’il est bon sauf de Dieu”<sup>1856</sup>. Ou como Orígenes chegará a dizer no *De Principis*, até as grandes virtudes da moderação, da temperança, da justiça e da prudência só existem verdadeiramente em Deus. Provavelmente ele quererá dizer também que os homens não possuem, de facto, estas virtudes, mas que é assim que nos exprimimos a propósito dos homens também e apenas por catacrese. As *aretai* da cultura e da paideia grega são transferidas do humano para o divino. E isso produzirá efeitos no plano da aspiração à felicidade, mais cedo ou mais tarde. Se bem que no *Tratado dos princípios* (vol. I) continuará a falar a linguagem clássica, no sentido, sobretudo, em que continua a associar a perfeição do comportamento à ideia central da

---

<sup>1855</sup> Junod 1976: 101.

<sup>1856</sup> Junod 1976: 101.

medida, isto é da justa medida, a qual não contempla por natureza excesso ou defeito, continuando a fundamentar a perfeição na ideia de limite da ontologia platónica.

Mas como já disse o esquema conceptual persiste ainda que esteja na eminência de mudar de campo. A persistência no entanto significa que o modelo impregnou a cultura e o saber e que com vicissitudes e algumas mudanças de campo vai continuar a desempenhar o seu papel.

Isso é por exemplo visível no primeiro contacto com a obra de Ireneu de Lyon. Em *Contra as heresias*, esta transferência para Deus das grandes virtudes humanas da cultura grega vai continuar. Ele coloca imediatamente as qualidades de Deus sob o manto deste léxico tão testado. A sabedoria de Deus, por exemplo, diz ele, resulta evidente porque ele “donne proportion, mesure (*métriotès*) et organization”<sup>1857</sup>, aos seres que cria.

Por outro lado mantém intacto o dispositivo da dicotomia, moderação (*σωφροσύνη*) / excesso (*ubris* = *ὑβρις*), na estrita acepção religiosa que possuía no oráculo de Delfos, ao dizer: “des hommes sujets aux passions; outrepassant la loi de l’humaine condition, avant même d’être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s’évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l’homme, (...) Ils sont plus déraisonnables que les animaux”<sup>1858</sup>.

---

<sup>1857</sup> Ireneu de Lyon [*Contra as heresias*, IV, 38, 3 ], in Rousseau 1991: 553.

<sup>1858</sup> Ireneu de Lyon [*Contra as heresias*, IV, 38, 4 ], in Rousseau 1991: 554.



**Nota D (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 6), p. 186.**  
**Inversão ontológica. Primado do infinito.**

Em Santo Anselmo procurei em vão encontrar sinais desta ideologia mediana e moderada, mas não encontrei nada, nem mesmo sinais de uma linguagem que directa ou indirectamente remetesse para a moderação, a medida, a temperança, ou a prudência. E nem sinais também de equilíbrio, harmonia, ou por oposição, como tantas vezes acontece na Patrística, da desmesura, da desordem, do desregramento. Será que o voluntarismo se situa no plano não só ontológico, mas também ético e moral completamente alheio ao problema da moderação? Não necessariamente, mas... Parece-me que ao situar Deus do lado da desmesura e do excesso, pela via da onipotência, o voluntarismo impede a expressão da ideologia da moderação, da regra, da ordem. Sendo Deus ele-mesmo o excesso, o que não tem medida, é na desproporção entre Deus e as criaturas que reside tudo: obediência, poder divino, legalidade. O voluntarismo ao fomentar o poder desmesurado de Deus como fonte do bem, inviabiliza a valorização conceptual da medida, da proporção, da mediania. Mas encontram-se muitas situações de compromisso.

É, por exemplo, possível encontrar ainda num dos fundadores da Escolástica Franciscana, S. Boaventura, uma referência à moderação e à imoderação: É verdade que ocorre na definição do pecado, e Boaventura segue de perto a formulação agostiniana e de Santo Anselmo: “Pour lui, le péché originel est aussi bien la concupiscence qui, par son manque de modération, inclut la privation de la justice originelle que la privation elle-même impliquant la rébellion des sens. Dans le Commentaire sur les Sentences il écrira: «Cum quaeritur quid sit originale peccatum, recte respondemr quod sit concupiscentia immoderata; recte etiam respondetur quod sit debitaie justitiae carentia et in una istarum responsionum clauditur altera». C'est exactement le sens de la formule concise du chapitre 6, n. 3, que nous avons déjà signalée comme une volonté de définir la faute secundum Augustinum et Anselmum”<sup>1859</sup>. É verdade que em Santo Anselmo, no *Cur Deus Homo*, o discurso sobre o pecado inflecte no sentido da justiça e da injustiça e nada no sentido da desregulação, da imoderação ou da intemperança.

A relação entre felicidade e justiça é uma inovação no discurso religioso cristão: “Que (l'homme) ne peut pas être heureux tant qu'il ne rend pas à Dieu ce qu'il doit et que cette impuissance ne l'excuse pas”<sup>1860</sup> ou ainda que “nul (homme) injuste ne sera admis à la béatitude puisque celle-ci est (un état de) suffisance où il n'y a aucun manque, et ne peut, de même, convenir qu'à celui en qui la justice est si pure qu'il n'y a en lui aucune injustice”<sup>1861</sup>. O que também se vê na forma invertida da justiça. Assim no segundo Livro: “Que l'homme a été fait juste en vue d'être heureux (...) Que la nature raisonnable ait été faite juste par Dieu, de sorte qu'en jouissant de Lui, elle soit heureuse, nul n'en doit douter. Car elle est

---

<sup>1859</sup> Delhay 1967: 18.

<sup>1860</sup> Santo Anselmo [*Cur Deus homo*, I, 24], in Corbin 1988: 391.

<sup>1861</sup> Santo Anselmo [*Cur Deus homo*, I, 24], in Corbin 1988: 393.

raisonnable à seule fin de discerner entre juste et injuste, bien et mal, plus et moins bon. Autrement c'est vainement qu'elle eût été faite raisonnable”<sup>1862</sup>.

É verdade ainda que no *De concordia*, o cerne da questão continua a ser a justiça agora reforçada com o conceito de rectidão, embora justiça e rectidão sejam uma e a mesma coisa, tanto em Santo Anselmo como, mais tarde, em Duns Scoto: “L'absence de cette droiture dont je parle, c'est-à-dire l'injustice, ne se trouve que dans la volonté de la créature raisonnable qui doit toujours avoir la justice”<sup>1863</sup>. O nó górdio da argumentação de Anselmo reside na validade da equação: justice = bien = quelque chose; injustice = mal = néant (nihil). O que resumindo nos diz que o bem é a justiça e o mal a injustiça. Ora a justiça e a injustiça estão na escolha da vontade, e esta prende-se com a questão da rectidão.

E no ensaio sobre o pecado original acentua-se a clara identificação do pecado com a injustiça e nada mais. “Que le péché originel soit injustice, on ne doit pas en douter. Car, si tout péché est injustice, et si le péché originel est péché, assurément il est aussi injustice”<sup>1864</sup>. E a ligação justiça, rectidão e vontade pode equacionar-se assim: “Il faut savoir aussi que la justice ne peut être que dans la volonté, si la justice est « la droiture de volonté gardée pour elle-même ». Donc également l'injustice. Car l'absence de justice n'est appelée injustice que là où doit être la justice. C'est pourquoi rien en dehors de la justice ou de l'injustice n'est dit juste ou injuste sinon la volonté ou à cause d'une volonté juste ou injuste. Par elle nous disons juste ou injuste l'homme ou l'ange, juste ou injuste l'âme ou l'action”<sup>1865</sup>.

Mas, de facto, em S. Boaventura as questões apresentam uma linguagem diferente, provavelmente a influência da escolástica tomista e uma ligação mais próxima a Santo Agostinho, o justifiquem. No Brevilóquio a aproximação do pecado à desordem e ao desregramento aparece várias vezes: “Si cependant la sensualité est mue d'une façon désordonnée, ce désordre inclinant au mal, bien que la raison n'y consente pas, il y a quelque péché parce que l'ordre de la justice est lésé en quelque façon”<sup>1866</sup>.

Mas a desordem não contamina apenas a sexualidade, mas sim todos os pecados capitais, os ligados ao gozo e os ligados à pena e à tristeza. A desordem é a matriz do pecado: “On les appelle cependant tous péchés capitaux parce qu'ils sont désordres principaux et principes de beaucoup d'autres désordres, chacun influant à sa façon”<sup>1867</sup>. Como salienta Delhay, a ligação profunda a uma longa tradição teológica latina, que começa sobretudo em Santo Agostinho, leva S. Boaventura a articular pecado com desregramento, em particular com o desregramento da sexualidade, a concupiscência. Mas,

---

<sup>1862</sup> Santo Anselmo [*Cur Deus homo*, I, 24], in Corbin 1988: 401.

<sup>1863</sup> Santo Anselmo [*De concordia*, I, 7], in Corbin 1988: 185.

<sup>1864</sup> Santo Anselmo [*De conceptu virginali*, III], in Corbin 1988: 141.

<sup>1865</sup> Santo Anselmo [*De conceptu virginali*, III], in Corbin 1988: 143.

<sup>1866</sup> S. Boaventura [*Breviloquium*, III, 8, 4], in Delhay 1967: 93.

<sup>1867</sup> S. Boaventura [*Breviloquium*, III, 9, 6], in Delhay 1967: 93.

em boa verdade, a articulação do mal com o desregramento é tão grego quanto latino, ligação essa da qual já tracei as linhas arqueológicas fundamentais, o que me leva a concluir que é, em última instância, nos conceitos de limite e de medida que mergulham muitas das especulações medievais. Penso, contudo, que com Santo Anselmo, mais do que com S. Boaventura, começa a definir-se uma genealogia que irá conduzir a Duns Scoto e posteriormente ao movimento da reforma, de teor voluntarista e positivista. E isso significa que a par de uma abordagem centrada ainda nos conceitos remanescentes do intelectualismo clássico, da ordem, da regra, da regula e da medida ganha terreno uma abordagem centrada no carácter arbitrário da vontade, que culmina, no domínio moral, na positividade.

**Nota E (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 7), p. 200.**

Esta ordem e medida a que o autor se refere, ele próprio confessa na página seguinte que se trata da temperança ou justa medida: “C'est ainsi qu'observant une juste mesure et une règle dans les affaires de la vie, nous resterons dans la limite des convenances morales et sociales”<sup>1868</sup>.

A temperança acaba por ser identificada com a *phronesis*, quando o autor diz: ela “est la sagesse et la science de la conduite, comprend la recherche et la découverte de la vérité, objet propre de cette vertu”<sup>1869</sup>.

Mas o nosso autor, não sei se deliberadamente, encurta a distância entre uma sabedoria prática e uma sabedoria teórica. Fundindo as duas. Do modo que segue: “Qui en effet, en tout problème, perçoit le mieux la solution la meilleure, qui du coup d'oeil le plus pénétrant et le plus prompt en voit la raison d'être et la justesse, on a coutume de le tenir pour l'homme le plus sage et sachant le mieux se conduire”<sup>1870</sup>. Na página 118 vê-se melhor a natureza da ligação entre o teórico e o prático por via do argumento ontognoseológico.

Um exemplo de crítica e violenta condenação da *ubris* (ὕbris): “il faut toujours fuir l'injustice. Or, la plupart des hommes sont conduits à méconnaître ce principe par la soif qu'ils ont du commandement, des honneurs, de la gloire. Ce mot d'Ennius: *nulle société n'est sacrée, nulle bonne foi ne se trouve où il y a ambition de régner*”<sup>1871</sup>. E o que é ainda mais grave é que “dans les plus grands âmes et les plus clairs génies, exist trop souvent l'appétit des honneurs, du commandement, de la puissance, de la gloire. D'autant plus faut-il se garder de tomber dans l'excès”<sup>1872</sup>. E donde vem este excesso, e porque é que ele é o mal? É porque se ultrapassa o limite é porque se ultrapassa a medida: “Il ne faut jamais agir à la légère, s'abandonner à une impulsion irraisonnée, (...) l'appétit, (...) il faut le maintenir tranquille, exempt de trouble; (...) Quand les appétits s'emancipent, que le désir et l'aversion ne sont plus tenus en bride para la raison, ils passent inévitablement toute borne, toute mesure”<sup>1873</sup>.

Mas o culto da medida, da moderação e da temperança acaba por remeter para uma dupla acepção: estética através do culto da harmonia, e ética através do culto do decoro. Lá bem no fundo decoro e harmonia são a mesma coisa : “Il nous faut parler maintenant d'une dernière forme de la moralité qui comprend le respect des convenances, la tempérance et la pondération, parure de la vie l'apaisement de tous les troubles moraux et la mesure en toutes choses. Ce sont ces qualités que résume en latin le mot

---

<sup>1868</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 117.

<sup>1869</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 117.

<sup>1870</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 117.

<sup>1871</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 120.

<sup>1872</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 121.

<sup>1873</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 149.

decorum, l'harmonie dans la conduite. (...) toute façon d'agir harmonieuse est morale, toute vie morale a son harmonie”<sup>1874</sup>.

Ponderação, harmonia, temperança, é esta a via e o caminho do paradigma apolíneo, sempre. Esta ponderação implica necessariamente cálculo e medida. Justa medida.

Pelo menos uma vez Cícero condenou a *aurea mediocritas* e a vida retirada, quando no *Pro Sestio* ataca o epicurista Pisão, defendendo a vida activa e pública ao serviço do estado e da sociedade<sup>1875</sup>.

---

<sup>1874</sup> Cícero [*De officiis*], in Chantal-Labre 1983: 146.

<sup>1875</sup> Levy 1992: 425.

**Nota F (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 8. 1), p. 220.**

Igualmente a tradicional conotação que se estabelece entre o *carpe diem* e a filosofia epicurista deixa muito a desejar já que o epicurismo expressamente afirmou que a felicidade é a realização da vida no seu conjunto. A máxima XXI diz expressamente : “Celui qui connaît les limites de la vie sait qu’il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin et ce qui rend la vie tout entière parfaite”<sup>1876</sup>. O sábio vive em função desse todo da vida (του ολου βιου) e não em função do momento que passa. Se fosse assim a *phronesis* perderia toda a importância na economia existencial do sábio epicurista. O que não é o caso. Glotz não deixa de o acentuar “For Epicurus, the quantity of pleasure was not to be estimated in terms of particular, discrete instances of satisfaction, but by overall pleasure throughout a lifetime”<sup>1877</sup>.

O grande objectivo é a felicidade (algumas vezes *eudaimonia*, outras *makaria*). Para ser feliz deve o homem viver sem perturbação, e portanto a ataraxia é o grande meio para a condição feliz. Mas para que o sábio atinja esse estado, semelhante ao dos deuses, não deve ter dor, ou fome, ou sede, ou medo da morte, ou ainda medo dos deuses, etc., uma vez que tudo isso provoca desejo, ansiedade e inquietude. Logo perturbação. Para que esse estados não ocorram deve o sábio cultivar a autarquia e agir sempre em conformidade com os conselhos de uma sabedoria prática prudente que justamente visa a vida no seu conjunto. Só a ataraxia faz do sábio mestre de si mesmo. E esta mestria, esta *autarqueia* “is the greatest of all riches”<sup>1878</sup>

Só desejar o que depende de nós (*tó par hemâs* = το παρ ημας). Bem se poderia aplicar aos epicuristas (segundo Epicuro) o que muito estoicamente disse Sêneca. Tudo o que precisas está ao alcance da tua mão (*Ad manum est, quod sat est*). É esta expressão que dá corpo ao que inequivocamente se designa por sentido da autarquia ou dizendo-o em francês, pelo sentido da *maitrisation de soi*.

É óbvio que é muito epicurista a rejeição da procura de honrarias, da procura da glória, da fama, do poder, da procura das riquezas e de todo esse género de coisas que compõem um esquema marcado pela presença da *ubris* (ὕbris). E se isso também ocorre na filosofia estóica, não é menos verdade que a atitude de rejeição da vida pública e a adesão ao modelo da *lathe biosas* por parte dos epicuristas, parece atribuir mais coerência à ideologia epicurista. Só na aparência, porque na filosofia moral estóica que é indiscutivelmente mais exigente a apatia resolve a aparente contradição da participação na vida pública. A exigência no estoicismo e o sentido da autarquia é enorme. O sábio estóico mantém a impassibilidade e a tranquilidade sem abandonar nem a cidade nem a vida pública. É, convenhamos, um desafio quase

---

<sup>1876</sup> Epicuro [*Cartas e máximas*], in Conche 1992: 237.

<sup>1877</sup> Glotz s/d: 167.

<sup>1878</sup> Glotz s/d: 168.

sobrehumano e que na maior parte dos casos não foi muito bem sucedido. As contradições entre a teoria estóica e a prática estóica nem sempre foram fáceis de resolver.

O modelo da vida retirada epicurista é claramente um expediente que facilita a autarquia e a obtenção da ataraxia. Mas também não é uma facilidade do sábio epicurista já que corresponde ao desejo expresso de uma homologia com a própria vida dos deuses. Sendo a vida epicurista uma *imitatio dei* e vivendo os deuses completamente afastados dos assuntos humanos nada mais natural que o sábio epicurista viva afastado dos assuntos da *polis*.

(A ligação da questão do limite à vida moralmente boa está no facto de que agir moralmente significa também introduzir um limite, ou talvez melhor, uma determinação, onde reinava a indeterminação. Como diz Gadamer: “de même que tout étant n’a d’être que dans la concrétisation de sa détermination, ce qui veut donc dire qu’il est inséré dans le cercle de ce qui varie infiniment, de la genèse, de même la conduite de la vie humaine que guide la raison pratique ne contient le bien que de telle sorte qu’il prenne une consistance concrète dans son action réelle consistant à donner la préférence à telle chose plutôt qu’à telle autre. Cela veut dire ensuite que toute action, dans la mesure où elle relève bien d’une décision, comporte toujours un moment d’incertitude, car elle doit se mouvoir dans un élément qui se refuse de lui-même à toute détermination et limitation et qu’on appelle, pour cette raison, *apeiron* («illimité»)”<sup>1879</sup>).

Assim como o ser só acede ao ser ao vencer o caos em que está inserido, também o bem ocorre por decisão no seio do mal. Se o mal é o reino do ilimitado, *apeiron* como vimos, e o bem o limitado, então torna-se claro que o bem aparece através da introdução de um limite (*peras*). De uma medida e seguramente de uma medida certa. Esta medida certa evoluirá em Aristóteles para uma justa medida, para um justo meio entre os extremos.

---

<sup>1879</sup> Gadamer 1994: 107.

**Nota G (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 10. 3), p. 253.**

Por caminhos diferentes, porque acentuadamente estoicos embora com os mesmos desígnios essenciais, se desenvolve o pensamento moral de Montesquieu. A ideia central é agora a ideia de equilíbrio intimamente conexas com a moderação e a prudência, como muito bem sublinhou Corrado Rosso. A vida resulta da aplicação esmerada de máximas prudenciais, pois que a falta de prudência pode conduzir à ruptura do equilíbrio em que a vida consiste. O equilíbrio possui um valor soberano. E para romper este equilíbrio não é preciso muito. Por vezes até os prazeres o podem lograr.

Mas a clara filiação estoica está na relação de recusa radical com o universo das paixões. Montesquieu faz lembrar Cícero. Para ele a grande batalha é contra as paixões, essas que podem pôr em perigo o equilíbrio e sendo assim são fonte de infelicidade. Mas na mesmíssima linha de orientação neste ponto, vai Rousseau, que numa carta a Monsieur Parisot confessou que para ele “les grandes passions sont des sources de peine; / J'évite les dangers où leur penchant entraîne”<sup>1880</sup>.

Philonenko resume em larga medida a filosofia moral de Rousseau, nos sentidos do tacto e da medida, que é, bem entendido, uma forma possível de nomear a moderação e a prudência. Aliás ele mesmo mais adiante dirá:

“la sagesse se limite à la prudence sans toutefois cesser comme la vertu d'innocence de se rattacher au bonheur. Certes il y a un paradoxe historique et c'est que le premier des sages, Socrate, fut aussi le plus malheureux des sages. Paradoxe qui n'éclaire que trop vivement la pernicieuse influence de la société. Aussi Rousseau donne-t-il de la sagesse une définition que Platon n'eut sans doute pu accepter: «En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs; car s'ils étaient au dessous de notre jouissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'entendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables: mais c'est à diminuer l'excès des désirs et à mettre en égalité la puissance et la volonté»”<sup>1881</sup>.

Rousseau situa-se antropologicamente no plano do meio entre os extremos. A escolha é propriamente medíocre no sentido apolíneo da palavra. É norteadada esta posição por um elevado sentido do equilíbrio. Como diz Philonenko nem «renoncement», nem «dépassement de soi», e é nessa medida que reside o sentido profundo do humanismo rousseauista, na medida em que pressupõe um prévio conhecimento da condição humana e dos seus limites. A sabedoria não é para promover valores sobrehumanos, não visa o sublime ou o excesso dionisíaco, mas apenas «un bonheur sain», e para isso o sábio “est continuellement sur ses gardes et se défie toujours de ses propres forces; il réserve tout son courage pour le besoin et ne s'expose jamais mal-à-propos”<sup>1882</sup>. O que é que isto significa conceptualmente falando? que o sábio deve ser moderado e prudente. É o que conclui Philonenko quando reconhece que o segredo desta sabedoria está num justo equilíbrio, e que esta sabedoria merece ser

---

<sup>1880</sup> Rousseau [*Lettre à M. de Parisot*], in Philonenko 1984: 43.

<sup>1881</sup> Philonenko 1984: 104.

<sup>1882</sup> Philonenko 1984: 105.



identificada com a prudência. Mais à frente Philonenko não deixará de reconhecer que onde falta a moderação é-se conduzido aos extremos. Ele alarga esta promoção da moderação até ao limiar da racionalidade, querendo com isso significar que a própria razão tem uma vocação extremista e imoderada que interessa reprimir. E por isso Rousseau promove a razoabilidade contra a racionalidade. Este sentido da razoabilidade é que confere à razão a sua possibilidade de moderação e prudência.

Também o universo mental e semântico de uma obra como *as Ruínas* de Volney é dominado pela ideia de moderação e temperança: O que é a temperança? “It is a regular use of our faculties, which makes us never exceed in our sensations the end of nature to preserve us; it is the moderation of the passion”. E a intemperança (*akolasia*)? “The disorder of the passions, the avidity of all kind of enjoyments, in a word cupidity”, quer dizer, o excesso, a *ubris* (ὕbris). E mais à frente o léxico coerentemente resvala para “the bounds of the reason and the measure”, para lograr fazer a ligação da ideologia mediana clássica com a ideologia da modéstia cristã: o que é que a lei natural em última instância prescreve? E a resposta não oferece dúvidas: “mildness and modesty”<sup>1883</sup>. (Acentuo: mediania e modéstia. Um pleonasmo, parece-me.)

Volney enfatiza ainda a importância do limite e da regra;

“Thus by the aid of his own faculties, man has raised himself to the astonishing height of his present fortune. Too happy if, observing scrupulously the law of his being, he had faith fully fulfilled its only and true object! But by a fatal imprudence, sometimes mistaking, sometimes transgressing its limits, he has launched forth into a labyrinth of errors and misfortunes; and self-love, sometimes unruly, sometimes blind, became a principle fruitful in calamities”<sup>1884</sup>.

O autor explora a ideia de transgressão moral associada à problemática dicotómica do limite *versus* ilimitado, assim como à pervivência ou não da ideia de virtude da prudência, e explora ainda a insinuação de que o problema moral tem algumas vezes que ver com o problema intelectual. De facto parece-me que o autor coloca no mesmo plano de relevância a ideia de erro e a ideia de transgressão. A ideia de regra é uma ideia importante, mas a de cegueira também. Quando falta a prudência falta tudo e tudo pode acontecer: erros, infortúnios, etc. Quando falta a prudência é mais fácil que apareça o erro, a transgressão, o desregramento, a cegueira. E é daí que podem resultar e ocorrer todas as calamidades. Como mostra Volney: “Thus the same self-love which, moderate and prudent, was a principle of happiness and perfection, becoming blind and disordered, was transformed into a corrupting poison; and

---

<sup>1883</sup> Volney [*As ruínas: Meditações sobre as revoluções dos impérios a da lei natural*], in <http://www.geocities.com/~combusem/VOLNEY2.HTM>.

<sup>1884</sup> Volney [*As ruínas: Meditações sobre as revoluções dos impérios a da lei natural*], in <http://www.geocities.com/~combusem/VOLNEY2.HTM>.

cupidity, offspring and companion of ignorance, became the cause of all the evils that have desolated the earth. Yes, ignorance and cupidity! these are the twin sources of all the torments of man”<sup>1885</sup>.

Ignorância e cupidez, até parece que se está a ler um texto clássico. De facto, se se tiver em conta que a cupidez pela apropriação que a tradição cristã fez dos valores greco-latinos, significa já imoderação, intemperança, imprudência ou seja desregramento, desmesura e excesso, dizer que a ignorância e a cupidez (concupiscência) são as fontes gêmeas de todos os tormentos e males é situar-se ainda indirectamente no âmbito do argumento ontognoseológico socrático-platónico, passado pelo crivo da reflexão cristã.

A leitura da excelente obra de Roger Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine*, reforçou a minha profunda convicção, o que de resto é fruto de uma intuição primordial, de que a cultura do século XVIII, a mais dominante, e a quase totalidade, corresponde, de facto, à pervivência do modelo de mediania que tenho vindo a construir e a desenvolver<sup>1886</sup>. E a pedra de toque, está invariavelmente ligada à questão da ignorância e do erro associada à questão das pulsões passionais: As paixões fazem parte da natureza do homem. É preciso apenas evitar o excesso. É preciso permanentemente regular as paixões. O vício não é outra coisa senão o desregramento.

Os neo-epicuristas (séc. XVII e XVIII), tais como Saint-Evremond, Ninon de Lenclos, Lassay, Descoutures etc., na linha do seu mestre, valorizam muito a amizade, a prudência e a sabedoria. Em todos estes pontos Fontenelle segue as mesmas linhas de orientação que conduzem à concepção de uma felicidade estática, e que caem na fórmula: Reduzir-se, contentar-se com pouco, ou seja: «repliement de l'être», que se aproxima do «repliement sur soi» dos estóicos. Devo aqui aproveitar para dizer que estas duas grandes correntes de pensamento helenístico só aparecem como inimigas inconciliáveis na Grécia ao tempo de Epicuro e Zenão uma vez que já no ambiente latino se vislumbram formas de aproximação. No século XVII e XVIII, em França, assiste-se a uma clara conciliação entre estas duas correntes. O que as aproxima é a abstinência dos prazeres, num caso para atingir a sabedoria perfeita, no outro para evitar o sofrimento que é inseparável do excesso, uma certa fuga do mundo embora no caso epicurista para fora do mundo e no caso estóico para dentro de si. Pode-se acrescentar uma relação semelhante na prática relativamente às paixões. Apatia num caso, moderação dos *pathé* noutro caso, que em ambos os casos conduzem a um léxico partilhado se bem que não exhaustivamente comum: Regular, regrado, desregrado, excesso, etc. Faz sentido falar de um humanismo no quadro de uma prudência reguladora<sup>1887</sup>. A

---

<sup>1885</sup> Volney [*As ruínas: Meditações sobre as revoluções dos impérios e da lei natural*], in <http://www.geocities.com/~combusem/VOLNEY2.HTM>.

<sup>1886</sup> A que não será estranho o facto de que o século XVIII é o século do triunfo também da burguesia no plano dos valores assim como no plano social, económico e político.

<sup>1887</sup> Segui de perto Mercier 1960: 57, 58 e 59.

sabedoria epicurista está também presente em Chaulieu e La Fare (Viver segundo a natureza), onde razão, natureza e inocência se identificam.

Um dos exemplos mais paradigmáticos da atitude intelectual do século XVIII, no plano ético-moral aparece sempre associado à figura de Madame Lambert para quem o perigo maior das grandes paixões não está propriamente nelas mas no facto de após essas grandes paixões se tornarem muito insípidos os prazeres simples e moderados. Portanto é mais uma vez a exigência da ponderação prudencial e do culto da mediania moderadora que é determinante.

Roger Mercier acentua tal como tenho vindo a fazer, a existência de uma dicotomia onde se afrontam duas concepções antagónicas de felicidade. E nesta perspectiva, a dada altura, o autor fica em torno de dois autores emblemáticos: Fontenelle que, valorizando o método estático para a obtenção da felicidade, promove a procura do equilíbrio e da segurança, onde se identifica a felicidade com a ausência de perturbação, próxima da ataraxia epicurista, mas também céptica e para alguns autores até estoica sobretudo se se pensar no estoicismo latino de um Séneca de um Epicteto ou de um Marco Aurélio; e o Abbé de Choisy que, valorizando o método dinâmico, aconselha a procura do elã, e da actividade, onde se identifica a felicidade com a intensidade da vida sob todas as suas formas. Agora é o paradigma dionisiaco que fala mais alto. É mais uma vez a pervivência sob outra forma e outra linguagem do velho esquema da oposição entre a moderação e o excesso.

Há, no entanto, uma pequena variação do tema, que, em minha opinião, não transborda das coordenadas que tenho vindo a esboçar, e que se prende com a possibilidade de centrar a equação no quadro de uma oposição entre o presente e o futuro. Roger Mercier coloca a questão assim: “Parallèlement à l'opposition entre la morale de la vie tranquille et celle de la volupté active, se développe un antagonisme entre le bonheur présent et le souci de l'avenir”<sup>1888</sup>. Ora por um lado a tensão entre o presente e o futuro está contida, desde logo, na oposição apolíneo *versus* dionisiaco. Ao presente, e à satisfação no presente corresponde uma resignação, que é facilmente reconduzida ao universo da moderação, da temperança e da prudência, e portanto à apolinicidade, enquanto que a preocupação com o futuro, estimula a ansiedade, o desassossego, ou mesmo uma tensão de tipo escatológico, que configura um quadro de perturbação e de insatisfação com o presente, seja qual for o motor dessa insatisfação (utopia, milenarismo, etc).

A ambição, o desejo, ou até o medo, empurram o sujeito para os braços de uma tensão que é dionisiaca. Eu penso mesmo que a própria nostalgia da idade do ouro, presente no idílio e na bucólica, desenha já um esboço em que o esquema apolíneo não cabe inteiramente, e portanto mesmo aí há qualquer coisa da tensão dionisiaca que já se insinua. Não tenho dúvidas, no entanto, quanto ao facto de que a apolinicidade remete sempre para o presente enquanto que a tensão do futuro, está sempre do lado do

---

<sup>1888</sup> Mercier 1960: 78

desejo e da insatisfação e portanto fomenta a insatisfação própria do elemento dionisíaco. É por isso que o *carpe diem* é essencialmente apolíneo na sua forma mais emblemática e modelar.

Pascal, como se sabe, percebeu essa questão muito bem e por via disso condenou a loucura dos homens que sacrificam sempre o presente a quimeras: “Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre”. Fontenelle desenvolve bem este tema. É preciso viver plenamente o minuto presente (*carpe diem*).

Mas este tema é clássico, e ao mesmo tempo Barroco. Já Sêneca, provavelmente na sua locução mais próxima da sabedoria epicurista, tinha percebido que o mais importante de um comportamento balizado pela procura da vida boa consiste em dosear (controlar) a satisfação presente de modo a não comprometer o futuro *Sic praesentibus voluptatibus utaris, ut futuris non*<sup>1889</sup>.

A fórmula tem também um sabor utilitarista e foi amplamente glosada e seguida ao longo do século XVIII e até dentro da própria Igreja. Poder-se-ia dizer que este sentido da oposição presente / futuro que remete para uma lógica do aproveita (colhe) o dia, não é já bem o *carpe diem* que nos habituámos a citar.

A génese deste outro *carpe diem* que subentende uma dimensão escatológica terá uma génese estóico-cristã. Neste contexto o *carpe diem* Barroco claramente tributável deste modelo, perderia toda a dimensão hedonista, para se fixar dentro dos contornos de uma preparação para a morte. Esta possibilidade terá sido inaugurada por Sêneca quando este aconselha a controlar a satisfação do presente de modo a não comprometer o futuro, como se viu, mas também pela obra propriamente proto-existencialista de Santo Agostinho. Agora a fruição do presente aparece explanada de uma forma resignada, e pressupõe a preparação para um evento, esse sim decisivo, que é o momento escatológico.

O *carpe diem* aparece assim num contexto soteriológico, esvaziado dos seus elementos hedonistas e combinado com os temas recorrentes em Santo Agostinho tanto quanto no Barroco, da brevidade da vida, da fugacidade, da vanidade, da inelutabilidade e inexorabilidade da morte etc., todos eles tributários de uma consciência escatológica, onde a tranquilidade, a resignação e a paz definem uma atitude de espera paciente do evento salvador e substantivo. Se por um lado este quadro, volto a repetir protoexistencialista, permite ler uma desvalorização desta vida terrena, em ordem à valorização de uma vida extraterrena, em boa verdade contém uma revalorização da vida terrena enquanto preparação para outra. E é neste jogo de aparente contradição existencial que um *carpe diem* aparece pela via da desdramatização desta vida. Não tendo ela o valor que muitas vezes se lhe atribui, ela é, não obstante, inelutável e incontornável, pelo que deve ser vivida mas com a menor tensão possível.

Esta propedêutica para uma outra vida encerra uma resignação face ao que não tem nem pode ter importância, o que prefigura uma ataraxia cristã em muitos aspectos semelhante à ataraxia estóico-epicurista. Se ela não tem importância senão enquanto preparação para a morte, também o futuro que ela

---

<sup>1889</sup> Sêneca [*Cartas a Lucílio*], in Campos 1991: 90. Aquele que goza os prazeres no presente não os goza no futuro.

encerra, enquanto duração terrena, o não tem, e por maioria de razão. Se há um futuro que importa, esse futuro não passa pelas ilusões que o futuro terreno estimula, e assim ele aconselha ao desinvestimento naquilo que o futuro geralmente comporta de gratificante para uma lógica dionisiaca: ambição, poder, glória, riqueza etc. Daí que no mínimo o sentido da frugalidade modesta e da resignação moderada do *carpe diem* clássico coincida com o concomitante *carpe diem* Barroco. Também o bom senso e a prudência lhe são peculiares e comuns. Diferem, num ponto essencial. O *carpe diem* clássico releva de um pessimismo ontológico, o *carpe diem* Barroco releva antes de um pessimismo ôntico ou antropológico e em contrapartida num optimismo ontológico radicado numa crença salvífica, embora isso não tenha muitas vezes expressão literária ou retórica.

**Nota H (Segunda Parte. Capítulo II. 2. 3), p. 343.**

É sobretudo na obra *De Casu Diaboli* que Santo Anselmo assenta o travejamento de uma clara e inequívoca condenação do mundo do excesso e da *ubris*. Recorde-se que na cultura clássica o culto do excesso, isto é da *ubris*, cedo adquiriu uma conotação religiosa. Não vale a pena insistir sobre esse ponto. Recorde-se agora o que é dito pelo escriba no génesis (3,5): “mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux se dessilleront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal”<sup>1890</sup>. De algum modo este bem e este mal podem significar a felicidade e a infelicidade. Só pode ser esse o significado do desafio ao poder de Deus. E isto porque, para Santo Anselmo, só o apetite de felicidade, quer dizer, o apetite concupiscente, poderia desencadear aquela curiosidade ou revolta. É por ter desejado de mais a felicidade que o anjo pecou. A vontade de felicidade é correcta, aliás é constitutiva da vontade e da liberdade criada. Só em Deus não há vontade de felicidade, porque não é necessária. Mas ao mesmo tempo, como se verá mais à frente, a par desta vontade de felicidade Deus atribuiu ao homem, e portanto ao anjo, outra vontade, a vontade de justiça. Quando existe ordem na prevalência das vontades e harmonia na sua tensão recíproca, o pecado não aparece. O problema reside na ausência dessas qualidades. É sempre necessário que o homem (ou o anjo) compatibilize as duas vontades, isto é que entre elas haja acordo e harmonia. De modo a que o anjo queira ser feliz mas que o queira com justiça. De um modo justo, isto é, apropriado. A *sophrosyne* está claramente implícita. A justiça tempera tão bem a vontade de felicidade que por um lado controla o excesso da vontade de felicidade e não amputa o poder de exceder: “Ainsi la justice vient-elle modérer la tension naturelle vers un Plus, donner une mesure à l'appétit de croissance constitutif de la créature. Tempérant le narcissisme de base, elle le qualifie et réordonne comme désir et joie de l'autre comme Autre”<sup>1891</sup>. O diabo não foi moderado relativamente aos bens que se conjugavam com a satisfação da vontade de felicidade. A rectidão funciona assim como poder moderador que traz à ordem e à medida, o que por natureza conduz ao excesso. Mas a rectidão é que é a verdade e manter-se na rectidão é manter a vontade dentro dos parâmetros apropriados à hierarquia que submete a felicidade à justiça. A desmesura consiste na desordem e a desordem consiste na inversão da ordem hierárquica que enunciámos. Foi nisso que consistiu a queda. Por isso a queda é o resultado do excesso. O anjo queria o poder de Deus. Ora isso é justamente em que consiste a *ubris*. Tanto S. Paulo como Santo Agostinho já haviam colocado o problema, mas é em Santo Anselmo e mais tarde em Duns Scoto que a questão recebeu uma compreensão sistemática. Pode-se resumir o sentido da prédica do Bispo de Hipona se se disser que cada acção possui a sua própria verdade ou rectidão, que é não só aquilo que ela deve querer, de uma forma desinteressada, como não querer o que não se deve querer. Porque se a vontade se exercer sobre o que não deve, ou se o fizer interessadamente, imediatamente lhe falta a medida, a

---

<sup>1890</sup> Génesis [3,5].

<sup>1891</sup> Corbin 1988: 261.

proporção, a apropriação, a adequação, etc. Porque, numa palavra, é a ordem que está subvertida. A subversão da ordem instaura a desordem, ou seja, a imoderação, a intemperança, o excesso, a desmedida.

Também Scotus considera duas afecções na vontade, o amor próprio, *affectio commodi* que persegue o *bonum commodi* e o amor pela justiça, *affectio iustitiae* que persegue o *bonum honesti*. Não se trata de dois poderes da vontade um ligado à natureza, outro ligado à liberdade, uma vez que muito simplesmente a vontade exprime através deles duas perfeições diferentes da única e mesma vontade livre, uma que pode designar-se de natural e a outra de moral. A primeira anda de resto muito próxima da *oikeosis* grega ou na cultura moderna do espinosista *conatus essendi*. A segunda pressupõe a liberdade e exige junto da vontade a recta razão. Estas duas perfeições, a vontade adquire-as seguindo livremente as inclinações naturais ou o modo de acção próprio do seu livre querer. O querer livre, no fim de contas desinteressado, na linguagem de Santo Anselmo, a que Scotus chama indiferença, é mesmo chamado muitas vezes a conter as inclinações naturais ou a segui-las apenas quando elas estão em conformidade com a ordem estabelecida por Deus. Portanto o poder da vontade ligado à liberdade que é expressão do *affectio iustitiae*, desempenha um papel moderador. É o próprio Scotus quem o diz: “that *affectio iustitiae*, which is the first controller of the *affectio commodi*”<sup>1892</sup>. E é por estes motivos que Duns Scotus explica o pecado do anjo conforme à solução de Santo Anselmo, através da concupiscência desordenada da felicidade, desordem essa precedida pelo desregramento do amor próprio. Esta questão é controversa. Thomas Williams sustenta que em Escoto, entre os dois tipos de amor ou amizade: o amor *amicitiae* e o amor *concupiscentiae*, amor altruísta e amor egoísta, é o primeiro que precede o segundo, “it is evidente that the willing of friendship preceedes the willing of desire”<sup>1893</sup>. E cita Escoto na *Ordinatio* 2. 6. 2 / 4 onde Escoto diz que o primeiro pecado “was the devil's inordinate love of friendship for himself”<sup>1894</sup>. Sendo assim até o próprio amor *amicitiae* se pode tornar imoderado. Sendo assim a própria *affectio iustitiae* não fica ao abrigo da imoderação e da intemperança. Logo abre-se o caminho para a inevitabilidade de outro poder acima dos poderes da vontade referidos, poder esse atribuído a Deus e esse sim detentor do poder de moderação que os outros não possuem.

---

<sup>1892</sup> Duns Scotus [*Ordinatio* 2.6.2/8], in Williams 1995: 428.

<sup>1893</sup> Duns Scotus [*Ordinatio* 2.6.1/2], in Williams 1995: 434.

<sup>1894</sup> Williams 1995: 434.

“A free appetite (...) is right(...) in virtue of the fact that it wills what God wills it to will. Hence, those two affections, the *affectio commodi* and the *affectio iustitiae*, are regulated by a superior rule, which is the Divine will, and neither of them is the rule for the other. And because the *affectio commodi* on its own is perhaps immoderate, the other (...) is bound to moderate it, because it is bound to be under a superior rule, and that rule (...) wills that the *affectio commodi* be moderated by the other”<sup>1895</sup>.

Quer dizer, a vontade superior é a regra para ambos; e a vontade superior em questão é, apenas e tão só, a vontade de Deus. Neste contexto deve precisar-se com mais rigor a definição de *affectio iustitiae*. Parece que afinal ela é uma inclinação para observar a lei moral simplesmente tal como ela é. A ressonância do pensamento paulino é por demais evidente. No essencial S. Paulo disse que a lei moral está escrita nos nossos corações, e por outro lado que é a lei que determina o aparecimento do pecado. Deus ordenou a lei moral, logo criou em nós a inclinação para seguir essa lei. O *affectio iustitiae* não nos diz o que é ordenado, mas provê em nós o que é ordenado. O *affectio iustitiae* só pode funcionar se entretanto já reconhecemos os objectos como estando já ordenados ou proibidos. E é aqui aqui que entra o esquema da revelação. Sem a revelação de nada nos valeria a razão e a vontade e de nada nos serviria mesmo o elemento moral e livre da vontade.

Fico agora por aqui, no que diz respeito a este ponto controverso.

Convém não esquecer que no esquema tomista o amor próprio é que é o ponto de partida e é a partir dele que deriva o amor altruísta e a caridade. Segundo o esquema voluntarista da Escolástica Franciscana, só a vontade desinteressada ou indiferente é livre e, portanto, só ela foi concebida para amar, antes de mais todas as coisas segundo um amor altruísta e generoso e de uma forma totalmente objectiva. Ora é a subjectividade que introduz a desordem e a desmesura. É que o amor próprio facilmente degenera em imoderação e destempero. O que é importante que se saiba é que se nas correntes mais fundamentalistas, acerca desta questão, há a tendência para considerar, que pela sua própria natureza, o amor de si seja destemperado, imoderado, desordenado, etc., isso não corresponde à essência do franciscanismo moral, em particular na obra de Escoto. O reconhecimento de que a vontade, necessariamente, deseja (quer) a felicidade, é inquestionável na obra de Scoto. Aliás a vontade só se recusa a querer alguma coisa se nessa coisa existir ou malícia ou deficiência de bondade. Ora como pode a vontade recusar-se a querer a felicidade quando, sendo esta proposta e apresentada à vontade pelo intelecto, não contém maldade e é até, pelo contrário, totalmente plena de bondade. (Quando a cada uma das afecções associámos dois tipos de bem, já tinha ficado claro que o *bonum commodi* ou *delectabile* é de facto um bem). A Escolástica Franciscana jamais entrou pelos caminhos do integrismo moral que virá a triunfar com a reforma. O que Escoto diz é que o apetite natural da vontade está sempre presente na vontade. É legítimo e saudável, mas que ao mesmo tempo a vontade dispõe de outro apetite que é o apetite propriamente moral. O primeiro deseja as coisas no seu próprio interesse. O segundo deseja as

---

<sup>1895</sup> Duns Scoto [*Rep.* 2.6.2/10], in Williams 1995: 437.



coisas por si mesmas. Só este é completamente livre. Só este é moral. Este apetite possui, além do mais, a capacidade de moderar o outro. Vê-se que o conceito de desregramento, que subentende o de desmesura e *ubris*, desempenha um papel importante na moral franciscana. A Escolástica Franciscana condena com veemência a imoderação, a intemperança, a desmesura, o excesso. Não era possível no âmbito da tradição escolástica, mesmo a partir da ruptura com a tradição mais intelectualista de S. Tomás, abandonar completamente a ideia de um apetite associado à expansão e à realização da plenitude do indivíduo racional. Era aí que radicava a ideia de que todas as coisas possuíam uma inclinação natural para a sua própria perfeição. Logicamente que, para os seres irracionais dotados de sensação, o apetite ou inclinação era um apetite sensitivo, enquanto que para os seres dotados de razão, essa inclinação ou apetite era naturalmente racional ou intelectual. Foi esta a culminância da escolástica medieval com S. Tomás, que é, quer se queira quer não, quem conduziu a fusão entre o pensamento aristotélico e a teologia até ao ponto de maior perfeição e harmonia intelectual. O que a Escolástica Franciscana não podia aceitar era, por um lado, que o motor da vocação do homem fosse a perfeição, identificada com a felicidade e que, ainda por cima, essa vocação se concretizasse através da natural e, de algum modo, fatalista, realização da sua natureza. Porém, e é bom que isso fique claro, a razão e o intelecto continuam a desempenhar um papel importante na moralidade franciscana e a procura da felicidade não é condenada. Apenas se condena a imoderação ou, como em Santo Anselmo, a inversão da hierarquia, que significa desordem. É o *affectio iustitiae* que tem poder para moderar o *affectio commodi* e não o contrário. A legitimidade das duas afecções e a sua dignidade são confirmadas pelo facto de que elas encontram o seu fim último em Deus: “Voluntas habet duas affectiones, et utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem iustitiae, quae per actum amicitiae tendit in Deum immediate ut est bonum in se; et affectionem commodi, quae per actum concupiscentiae tendit in Deum, ut est bonum huic: et uterque actus potest esse ordinatus”<sup>1896</sup>. Relativamente à questão da felicidade, que é o que mais nos interessa, pode-se dizer que ontologicamente a beatitude mantém o mesmo estatuto que já possuía em S. Tomás. Ela é uma finalidade do ser. Mas se antes a obtenção da felicidade decorria de um determinismo metafísico, agora ela é o produto final de um conjunto de decisões livres. “L'intelligence tend vers l'essence divine à la manière d'une cause naturellement déterminé, la volonté tend vers elle à sa manière propre, c'est-à-dire librement”<sup>1897</sup>.

A vontade não pode querer naturalmente tal como a natureza não pode agir livremente. Num quadro em que não há liberdade, não há propriamente moralidade. E foi por isso que Scoto pôs a tónica da vida moral na vontade livre desinteressada e indiferente. Uma vontade que é o oposto da natureza, da necessidade, da inclinação cega e instintiva. O *affectio iustitiae* ao determinar-se à margem dos próprios interesses do indivíduo, desempenha dentro da vontade o papel da liberdade e portanto da escolha moral.

---

<sup>1896</sup> Duns Scoto [*Oxon.* III, d 16, q. un., n. 26].

<sup>1897</sup> Duns Scoto [*Oxon.* IV, Dist. 46, q. 1, n. 10-11].

Assim entre a finalidade natural que concorre na obra da escolástica tomista com o plano da causalidade metafísica e a finalidade moral que só pode conceber-se num plano de acção moral teve que introduzir-se a indiferença ou indeterminação radical dos actos voluntários. Esses actos que não obedecem necessariamente a nenhum tipo de determinismo. São voluntários porque são livres e livres porque são voluntários. O *affectio iustitiae* é o «lugar» onde se abriga essa indiferença radical, esse desinteresse, essa indeterminação da escolha. Para Escoto o erro de S. Tomás estava encerrado no facto de S. Tomás identificar a vontade com o apetite intelectual, sendo que este é uma inclinação natural para a perfeição. É aqui que reside o nó górdio do determinismo metafísico. É aqui que a vontade se subordina a um desígnio que a transcende. Porque se o intelecto apreende a felicidade, (a perfeição), a vontade não pode falhar no seu acto de querer todas as coisas que são entendidas como meios para atingir essa mesma felicidade ou perfeição. A vontade está condenada à partida a não ter direito de escolha. Ora para Escoto vontade, liberdade e escolha são a mesma coisa. É este determinismo que é rejeitado por Escoto, reconhecendo embora que o apetite natural está conformado necessariamente a querer a felicidade. E como este apetite natural é tão determinante na vontade, a própria vontade quer a felicidade (digamos naturalmente). Mas tem de haver um outro poder. Esse outro poder é por um lado um poder moderador, e é por outro lado o poder que arranca o indivíduo à fatalidade das suas determinações naturais, instaurando uma ordem que já não é da natureza e da necessidade, mas da moralidade e da liberdade. Em resumo: “If our will were nothing more than intellectual appetite He, claims, our pursuit of happiness would be no more an expression of freedom than is the stone's pursuit of the center of the earth. Freedom comes only when we have the possibility of stepping outside natural appetite and choosing with no reference at all to our own flourishing”<sup>1898</sup>. O que Escoto faz é aceitar que existe nos seres racionais uma inclinação para a sua própria perfeição. Mas que não se trata de mais nada do que isso, Inclinação apenas. Ele recusa identificar a vontade com o apetite intelectual. Já o disse. Este apetite é um dos apetites da vontade: o *affectio commodi*. Não mais do que isso. Paralelamente concebe outra afecção para a vontade. Esta sim mais genuinamente da vontade, porque livre: o *affectio iustitiae*. Esta afecção transcende a natureza e estimula o desencadear de acções que visam a bondade desinteressada e não o interesse próprio da nossa natureza. Pelo contrário esta afecção pode travar ou restringir os nossos apetites naturais. É neste ponto que se pode dizer que ela tem um poder de moderação e ordenamento sobre nós. “Therefore, that *affectio iustitiae*, which is the first controller of the *affectio commodi* with respect to the fact that the will need not actually will that to which the *affectio commodi* inclines it, or will it to the highest degree, is the innate liberty of the will”<sup>1899</sup>. O que lhe confere o poder de moderação, visando a bondade moral, está inscrito na própria natureza da bondade moral. É próprio da bondade moral que ela decorra de actos harmoniosos,

---

<sup>1898</sup> Williams 1995: 445.

<sup>1899</sup> Duns Scotus [*Ordinatio* 2.6, 2/8].

proporcionados e conformes à recta razão. Se um acto não é "performed according to right reason(...), then the act is not good"<sup>1900</sup>. Mas não existe nenhuma relação estrutural e permanente entre a bondade, a recta razão e o acto, pelo que intervém a prudência. É através dum exercício prudencial que a vontade pode querer e conduzir a um acto conforme à recta razão de modo a que o acto consubstancie, através da proporção das suas partes e da harmonia, a bondade que visa. Isto significa o envolvimento da *Sophrosyne* e da *phronesis* no objectivo supremo da vontade, ou seja a prossecução de actos que visam e exprimem a bondade moral. Os valores clássicos uma vez introduzidos pela Patrística nunca mais abandonaram o *corpus* do pensamento moral cristão.

Moderação, temperança, medida, proporção, ordem, harmonia e prudência desempenham desde logo um papel preponderante e decisivo no pensamento moral de Santo Agostinho.

Na Cidade de Deus Santo Agostinho é muito explícito:

“A própria virtude, que se não encontra entre os bens primários da natureza pois é-lhes acrescentada posteriormente por meio da educação, (...) que faz ela cá, senão uma perpétua guerra aos vícios, não exteriores mas interiores, não alheios mas muito nossos e pessoais, — principalmente aquela virtude que se chama em grego σωφροσύνη, e em latim *temperantia* (temperança), pela qual são refreadas as paixões carnaís, (...) Que dizer daquela virtude chamada *prudência* ? — Não consiste toda a sua vigilância em discernir o bem do mal, para que nenhum erro se insinue na busca dele, (...) Mas esse mal — ao qual a prudência nos ensina a não aderirmos e que a temperança nos dá força para o não cometermos — nem a temperança nem a prudência o retiram desta vida”<sup>1901</sup>.

Embora deixando claramente aberta a saída para uma solução outra que não a solução pagã, mostrando que as virtudes pagãs, (gregas) não são suficientes para lidar com o problema da maldade ou da bondade moral, não deixa de reconhecer a sua presença em nós e o seu papel. No *Tratado sobre o Livre Arbítrio* Santo Agostinho subordina a vida moral ao papel da Iluminação, subordinando toda a ordem das verdades morais a esta luz transcendente. Mas ao identificar esta luz com a sabedoria, mostra que persiste no seu espírito a identificação do bem com o conhecimento através da virtude cardinal da *phronesis*, aqui já não na perspectiva da sabedoria prática ou prudência, mas na perspectiva platónica em que a *phronesis* abandona progressivamente o seu significado prático e ético convergindo progressivamente para uma identificação com a contemplação eidética até chegar a ser identificada com o *nous* que é o conhecimento na sua máxima expressão. Santo Agostinho atribui à sabedoria este papel que já não é prático mas, mais ainda do que meramente teórico, desempenha o papel de modelo das virtudes empíricas, digamos assim, e é através dela que as virtudes adquirem a sua própria significação moral. A sabedoria é o horizonte à luz do qual todas as virtudes ganham significado e luz. É verdade que ainda no *Tratado do Livre Arbítrio* Santo Agostinho coloca as virtudes (pagãs) no lugar mais alto, chegando a dizer que delas não se pode fazer um mau uso. Ora na polémica anti-pelagiana Santo Agostinho chegará

---

<sup>1900</sup> Duns Scoto [Ordinatio I, dist. 17, nn. 52-67], in Williams 1995: 167.

<sup>1901</sup> Santo Agostinho [*A cidade de Deus*], in Pereira 1991: 1884 e 1885.

ao ponto de dizer que as virtudes pagãs estão tão distantes das virtudes verdadeiras quanto as virtudes estão longe dos vícios. A natureza da polémica contra Pelágio (que é absolutamente central na obra de Santo Agostinho, pois através dela ele se separa de todas as escórias humanistas da cultura clássica herdada) permite compreender o exagero ideológico, embora seja de ter em conta, sobretudo, que aí se dá uma revalorização de uma virtude cardinal, que é a sabedoria. No *De Trinitate* Santo Agostinho resolverá esta questão ao introduzir a diferença profunda entre ciências morais e sabedoria moral.

Mas, independentemente das *nuances* interpretativas em torno das virtudes morais e do seu papel moderador nas decisões da vontade, o que é indiscutível é que o próprio livre arbítrio já é em Santo Agostinho entendido como dotado de uma função moderadora. Veja-se o que sobre o assunto disse Guido Mancini: “la volontà inclina al bene morale, come anche alle passioni e ai capricci. La tendenza alle passioni è contraria a quella per il bene morale, ma d'ordinario è piu forte e viva, (...) Un potere attivo moderatore, il libero arbitrio, presta il suo concorso alla volontà, che, sollecitata nello stesso tempo dall'attrattiva del dovere o da quella delle passioni, non saprebbe liberarsi dall'influsso di queste, se non intervenisse il libero arbitrio che ha il potere di sospendere la determinazione della volontà per dare alla ragione il tempo di presentare l'idea del dovere con colori tali da renderlo più attraente delle passioni”<sup>1902</sup>. Este trecho da obra de Mancini é muito interessante porque especifica não só o papel do livre arbítrio como papel moderador, mas especifica também em que consiste o exercício dessa moderação.

A introdução aqui do conceito da suspensão da decisão ou da determinação, que é, e não tenho dúvidas, sempre suspensão da acção porque suspensão do juízo, e daí que inevitavelmente entre em campo a razão, é muito interessante, porque conecta imediatamente Santo Agostinho com a modernidade, por um lado porque esta ideia da suspensão do juízo e da acção na perspectiva dum exercício de reflexão regado pelos valores da moderação e da prudência aparecerá recorrentemente na cultura moderna, em particular na cultura anglo-saxónica, mas porque o conecta, por outro lado também, com a cultura grega, em particular, neste caso, com Aristóteles através do conceito de *proairesis*, que tem esta mesma função de suspensão da decisão enquanto dura o processo deliberativo.

Por outro lado ainda o texto de Mancini deixa ver uma das ambiguidades maiores do pensamento agostiniano: a relação entre a razão e a vontade. É incorrecto identificar-se Santo Agostinho com o voluntarismo, sem mais, uma vez que ao longo de toda a sua obra e por via justamente dos elementos provenientes da cultura grega, a razão não deixa nunca de fazer sentir a sua importância. Na fase mais madura, quando a sua obra se solidifica cada vez mais em torno de valores essencialmente cristãos, é um facto que a vontade ganhará terreno relativamente à razão, no entanto jamais o seu pensamento caiu num voluntarismo radical, como veio a acontecer mais tarde na obra de autores radicais como é o caso de Ockham, de Lutero ou de Calvino por exemplo. Mas, não tenho dúvidas, foi precisamente essa

---

<sup>1902</sup> Mancini 1919: 264.

ambiguidade que permitiu a formação de duas genealogias tão distintas, reivindicando-se ambas do texto do Mestre: a tradição Intelectualista que na escolástica medieval culminará na obra de S. Tomás de Aquino e a tradição voluntarista que culminará em Duns Scoto. E ambas com desenvolvimentos posteriores da maior importância. A tradição intelectualista que encontrará eco na obra dos pensadores da Escolástica Peninsular e por via disso em alguns autores do Direito Natural moderno, e ainda no poderoso movimento dos *Cambridge Platonists*. E a tradição voluntarista que marca decisivamente o movimento da reforma mas que reaparecerá em força no século XVII através do puritanismo britânico e do movimento Jansenista. É na polivalência ideológica da obra de Santo Agostinho que as duas tradições entroncam. Ele é o elemento de ligação e de convergência. Já o disse mas insisto. Santo Agostinho recebeu a cultura grega numa versão muito eclética, através daquilo a que já é corrente designar como medioplatonismo. O que significa que recebeu ao mesmo tempo patrimónios muito diversos e nalguns casos contraditórios. Foi seguramente o elemento propriamente neoplatónico que mais pesou, e portanto com ele o platonismo na sua versão plotiniana. Mas com ele vinham também elementos estóicos e aristotélicos, entre outros de menor importância. O que muitas vezes se esquece é que o próprio neoplatonismo era já um movimento composto como sugere Mancini: “così che l'Harnack giustamente potè scrivere: «fatta eccezione dell'epicureismo, tutti sistemi più importanti dei tempi antichi si erano dato convegno nella nuova filosofia». Sicchè verrebbe fatto di concludere che più che davanti ad un sistema, noi ci troviamo davanti ad un'esposizione sincretistico-ecclettica degli antichi sistemi”<sup>1903</sup>.

Na minha opinião não é o neoplatonismo que realiza esta transmissão sincrética e eclética da cultura antiga. Isso está já no medioplatonismo, do qual não se pode excluir o próprio epicurismo assim como a ética pseudopitagórica e ainda elementos órfico-pitagóricos. [Desde a morte de Platão em 348 a. C. até ao encerramento da Escola de Atenas por Justiniano em 529 d. C. decorre um período muito longo de tempo de aproximadamente 9 séculos em que o platonismo sofreu as mais variadas influências, algumas paradoxais e outras mesmo contraditórias. O período mais interessante no plano do eclectismo e pela importância que teve para a nossa cultura, pelo facto de a sua recepção por parte de autores muito relevantes tanto no plano da filosofia, como do pensamento cristão como mesmo na evolução das formas literárias é o período que vai do século I a. C. até ao século II d. C. São três séculos muito ricos culturalmente falando e muito conturbados. Antes do nascimento de Cristo é o século de Augusto onde pontificaram as poéticas de Horácio e Virgílio, mas também o epicurista Lucrécio e o eclético Cícero e ainda o tempo do magistério de Posidónio, discípulo desse grande humanista que foi Panécio, que se aproximou em grande medida do platonismo e que foi um dos últimos mestres do estoicismo, que Cícero frequentou.

---

<sup>1903</sup> Mancini 1919: 4.

É ainda o tempo em que a Academia, curiosamente, se aproxima das ideias do Pórtico sobretudo através de Larissa e Antióquio de Escalão. Nos dois primeiros séculos da nossa era começa a formar-se o pensamento cristão, primeiro através dos chamados Padres apostólicos como é o caso de Clemente de Roma, depois, já para o fim do século II, através dos chamados Padres apologistas como Justino, culminado este período mesmo no limiar do século III e entrando para dentro dele, com Clemente de Alexandria. Mas é ainda este período que contém autores como Filon de Alexandria. Os dois primeiros séculos da nossa era são um tempo de profunda crise: “Il n'y eut peut-être aucune époque où la conscience intellectuelle et morale fut plus désamparée et plus inquiète. Qu'il suffise pour la caractériser d'une façon très brève, de rappeler que l'œuvre philosophique la plus importante qui nous soit restée de cette période, est l'œuvre de Sextus Empiricus, c'est-à-dire une sorte de somme du scepticisme, dans laquelle il a réuni tous les arguments qui peuvent ébranler les croyances humaines, croyances scientifiques, morales et religieuses”<sup>1904</sup>. (Sextus empiricus foi precedido durante o período de tempo que aqui se considera (I a.C. -- II d. C.) por Enesidemo e Agrippa. As grandes fontes do eclectismo foram, no entanto, Panécio, Possidônio, Filon de Larissa, Antíoco de Escalona, Cícero, Varrão, S. Paulo, Séneca, Epicteto, Marco Aurélio, Os neopitagóricos (Ocello, Hermes Trimegisto), Plutarco, Filon de Alexandria, Apolônio de Tiana, etc.

É a este longo período de três séculos durante o qual a tendência platónica continua maioritária que se designa por platonismo médio ou medioplatonismo. Considera-se que começa com Antíoco de Escalão, escolarca da Academia na primeira metade do século I, e continua após a falência da Academia com Plutarco, Ático e Albino, terminando com Numénio e Crónio quando o platonismo se começa a contaminar excessivamente de neo-pitagorismo. Para alguns autores o medioplatonismo é um período de transição entre o platonismo e o neoplatonismo, mas para quase todos é uma época de profundo cruzamento e mistura de pensamentos. Não esquecer que por exemplo em Filon convergem em doses semelhantes Platão e Aristóteles e que a sua concepção de providência é muito devedora da tradição estóica. Não esquecer que em Justino por exemplo o estoicismo desempenhou um papel relevante no plano moral como ele próprio assinalou na Reclamação ao Senado, ou segunda Apologia: “Sappiamo, inoltre, che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del Logos innato nell'intero genere umano”<sup>1905</sup>.

Não esquecer ainda que o século II da nossa era é o grande século da gnose. E por aqui me fico. O neoplatonismo começa de facto dentro do platonismo médio com a obra de Filon de Alexandria, apesar dos seus elementos estóicos e aristotélicos ou justamente por isso, já que o neoplatonismo é de

<sup>1904</sup> Bréhier [*Introducción a l'étude du stoicisme*], in Schuhl 1962: LXV.

<sup>1905</sup> Justino [*Apologias*, segunda apologia, 8, 1], in Girgenti 1995: 195.

facto a convergência de elementos pitagóricos, aristotélicos, estóicos e obviamente platónicos, que se fundem numa vasta síntese que influenciou todo o pensamento cristão antigo e medieval, até porque na própria urdidura do neoplatonismo assim como no medioplatonismo e evidentemente em Filon não são, não foram, estranhos, os elementos do pensamento judaico. Pode mesmo falar-se de uma filosofia greco-judaico-cristã. As seitas dos Essénios e dos Terapeutas que aparecem na *Vita Contemplativa* de Filon de Alexandria são prova de uma diálogo antigo entre a cultura judaica e a cultura grega. Este diálogo continuou depois do nascimento de Cristo. São quase sempre esquecidos os elementos arianos. Eu penso que eles desempenharam um papel importante que as múltiplas formas de dualismo exprimem, tanto no platonismo, como na gnose cristã, como na própria Patrística. E o advento do maniqueísmo, com o persa Mani no princípio do século III d. C., demonstra que este tipo de cruzamento de ideias gnósticas, cristãs e orientais estava já muito forjado na forja do tempo. Os séculos I e II são um longo laboratório onde se cruzaram as fontes mais diversas, filosóficas, esotéricas e religiosas.

No *De beata vita* a referência à moderação permite mesmo definir a virtude por antonomásia: *moderationi animi*. Aliás este diálogo, do grupo dos diálogos de juventude, ditos de Cassiciaco, termina com a conclusão de que a felicidade é inseparável de dois valores maiores: a permanência no plano ontológico e a moderação no plano ético. Ao longo do texto pode-se perceber que a moderação está intimamente associada à temperança e à *frugalitas*. A temperança que se opõe à desmesura e ao excesso e a frugalidade que se opõe à esterilidade, já que ela, etimologicamente, significa fecundidade. Assim à frugalidade corresponderia uma forma de plenitude, que segundo o senso comum nos afastaria do léxico da modéstia, da moderação, da temperança etc., e nos aproximaria pelo contrário do excesso. Simplesmente, esta frutificação é apenas espiritual e pressupõe uma plenitude virtuosa, uma espécie de locupletação com o bem e com a virtude. A virtude está ao serviço dos fins que devem ser perseguidos e portanto os seus horizontes valorativos serão sempre na direcção da modéstia, da moderação, da temperança e da frugalidade se com esta palavra se regressar ao seu sentido comumente aceite. Mais, Santo Agostinho vai ao ponto de aristotelicamente identificar moderação com medida, e temperança com proporção:

"Existe uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos. Essa é a plenitude, que apresentámos contrária à indigência e que é muito melhor do que se disséssemos abundância. De facto por abundância entende-se um certo fluxo e profusão excessiva de uma coisa sem limites. Quando isto acontece mais do que o necessário sente-se a falta da medida e o que é excessivo também necessita de medida. Por conseguinte, a indigência não é estranha ao próprio excesso, porém, o que está a mais e o que está a menos é estranho à medida. (...) Mas se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria (...) dir-vos-ei que ela consiste na moderação da alma"<sup>1906</sup>.

Não resisti, de facto, a citar extensamente esta passagem do texto porque é a todos os títulos paradigmático o que aqui se diz. Este pedaço de texto é muito mais aristotélico do que platónico ou

---

<sup>1906</sup> Santo Agostinho [*De beata vita*, IV, 32], in Carvalho 1988: 83.

plotiniano, que são as fontes pagãs mais importantes do pensamento de Agostinho. A explicação é contudo fácil. Não tenho hoje dúvidas que a recepção da cultura grega tanto a clássica como a helenística não foi feita separadamente e escrupulosamente como se faz hoje em dia. Ela passou à posteridade próxima, antes de mais, através do chamado medioplatonismo. E o medioplatonismo outra coisa não foi senão a convergência de alguns dos pensamentos mais importantes da antiguidade. Aí se encontravam numa mistura eclética, de ponderação assaz difícil, senão impossível de se fazer, platonismo, aristotelismo, estoicismo e algum epicurismo, sobretudo. E se no plano ontológico muito deve Santo Agostinho a Platão, através no entanto de Plotino, já no plano ético deve seguramente mais a Aristóteles e aos estóicos. Aliás, e isto é de capital importância, para que se perceba de uma vez por todas a recepção profundamente eclética da filosofia antiga, o próprio Plotino, entendido como a autoridade máxima em Platão e o vulto maior do neoplatonismo, não procedeu apenas à divulgação e interpretação do platonismo de Platão. É que no seio do corpus plotiniano se encontra muito estoicismo e aristotelismo disperso, além de que é hoje indiscutível que Plotino foi permeável a ideias provenientes do cristianismo através do seu professor Ammonius que também foi professor de Orígenes. Isto segundo o testemunho de Porfírio.

Não posso, contudo, deixar este ponto sem dizer que ao tempo dos Diálogos de Cassiciaco, muito próximos ainda da sua conversão e muito próximos ainda dos seus autores preferidos de juventude, relativamente à questão do bem e do mal, o bispo de Hipona permanece fechado no círculo vicioso do argumento ontognoseológico de matriz socrático-platónica. Em I. 8 e em resumo, o alimento das almas é o conhecimento. Com ele as almas tornam-se sábias e daí virtuosas. Se em vez de alimento, sabedoria, conhecimento, as almas ficam esfomeadas, tornam-se estéreis, isto é cheias de nada, e a nequícia é a mãe de todos os vícios. O contrário de nequícia é *frugalitas*, que justamente pressupõe frutificação e plenitude ou seja sabedoria. Em IV. 30 : “Creio que admitireis agora que a alma do estulto é viciosa e que podemos incluir todos os vícios da alma na palavra estultícia”<sup>1907</sup>. Ora estultícia aparece como sinónimo de indigência e indigência como esterilidade e penúria. E é a ignorância que subjaz como equivalente de estultícia. O ignorante portanto é vicioso. Quem não conhece o bem não pode escolher o bem e obrar bem. É Hortênsio que está ainda por detrás deste tipo de desenvolvimentos. Hortênsio e Cícero. Ou como diz Mário Santiago de Carvalho trata-se da presença do conhecimento e da filosofia como fármaco da alma.

Mário A. Santiago de Carvalho chega a atribuir uma importância decisiva a Epicuro relativamente à questão da transformação do objecto da filosofia numa especulação teleológica. “Para Epicuro, o sábio não procura a virtude como um bem em si, mas apenas enquanto meio para o verdadeiro fim, a *beata vita*”. Ora este aspecto mediador e propedêutico da virtude é nítido em todo o *De beata vita*. Penso, mas isso está implícito também em Mário Santiago de Carvalho na sua excelente introdução ao

---

<sup>1907</sup> Santo Agostinho [*De beata vita*, IV, 30], in Carvalho 1988: 79.



pensamento moral de Santo Agostinho, que a ligação terá sido feita através de Cícero. É verdade que tanto em Cícero, como em Séneca, como de resto em todo o estoicismo latino se sente uma clara admiração, respeito, simpatia e até algum fascínio pela figura do sábio de Samos, mas também pela sua obra e pelo seu Jardim. O teleologismo está obviamente presente em toda a obra de Aristóteles mas em Epicuro esse teleologismo transformou-se numa *praxis*. Em Aristóteles as virtudes já são instrumentais em termos teóricos, mas em Epicuro é não só a virtude, mas também toda a sabedoria (filosofia) que se coloca ao serviço de um modo de vida, de uma finalidade. E essa finalidade é a *beata vita*.

Santo Agostinho refere-se muitas vezes à *frugalitas* e à *moderationi anima* como se se referisse simplesmente à virtude *tout court*. Esta definição da virtude por antonomásia diz bem da importância que Santo Agostinho atribuía à moderação. A *frugalitas* no fundo não é mais do que uma forma de moderação que, contudo, em Santo Agostinho e seguindo de perto Cícero, é sinónimo de *modestia* e *temperantia*.

No outro lado vem, como não podia deixar de ser, o excesso, a ausência de medida. Tudo o que for insuficiente ou excessivo, porque desprovido de medida, encontra-se submetido à indigência. Todo o universo clássico, do «nada em excesso», do «nada em demasia», ou seja do *ut ne quid nimis* está presente. Para Santo Agostinho só a medida é moderação. Tanto o excesso como o defeito estão fora da medida. A medida é à boa maneira aristotélica um *meson*, um *nec plus est quidquam nec minus*. Um equilíbrio entre dois extremos. Um meio termo entre os extremos. A medida entre os excessos. Os excessos, convém não esquecer, estão para lá ou para cá da medida, o que significa que estão fora dos limites (*peras*). O *apeiron* é na terminologia platónica mas também na terminologia aristotélica o mal. O excesso é perturbação, desordem, imoderação, intemperança e desmesura etc. Alcançar a medida é alcançar a sabedoria. A partir daí a alma fica ao abrigo da perturbação, porque encontra a tranquilidade e a paz. Como diz Santo Agostinho: “quando a alma, tendo encontrado a sabedoria, a contempla de facto, (...) a ela se fixa e não ao engano das aparências, cujo envolvimento a leva a afastar-se de Deus e a afundar-se, e não se deixa alterar(perturbar), agitada pelas coisas vãs, então a alma não receia nem a falta de moderação, nem a indigência, nem a infelicidade. (...) Possui a sua medida, isto é a sabedoria”<sup>1908</sup>.

Toca-se aqui um ponto da maior importância que, se por um lado, está ligado ao excesso (falta de medida), através do culto das honras e da glória e da riqueza etc., está também ligado a uma problemática da maior relevância, e que é a questão da importância dos designados bens exteriores ou secundários.

Penso que toda a Patrística, grega e latina, e depois dela a escolástica, jamais saíram completamente deste esquema ideológico. Com ele eu fundamentei o espírito apolíneo e a partir desta categoria do espírito e deste paradigma civilizacional entende-se muito melhor a aspiração medíocre a uma vida mediana. A *aurea mediocritas* deixa-se facilmente aprisionar neste edifício conceptual. Na sua

---

<sup>1908</sup> Santo Agostinho [*De beata vita*, IV, 3o], in Carvalho 1988: 85.

forma mais laica de mediocridade ou na sua forma mais cristã de modéstia ela atravessa toda a nossa cultura até aos nossos dias. Tem momentos altos no Renascimento, no Barroco e no Neoclassicismo.

## Nota I (Segunda Parte. Capítulo III. 1.), p. 369.

Veja-se em Porfirio como a questão aparece clara. Na Sentença XXXVIII:

“descrive la medesima situazione esistenziale, fondendo l'immagine platonica del carcere con quella empedoclea dell'esilio: l'uomo-corpo è «in fuga dagli dèi e ramingo», «si trova necessariamente incatenato in una specie di carcere». La sentenza parla anche di una colpa originaria, la «conversione al non essere». Parallelamente la Sent. XI allude a una «colpa e infedeltà maledetta», attribuita alle ipostasi divisibili (le anime degli individui) che, pur capaci di dare un limite al processo di divisione e rimanere volte al divino, hanno scelto di volgersi alla materia (...) Nel processo di purificazione occorre dapprima conoscere- Legami d'oro e re «se stessi come un'anima legata a una cosa straniera- di ferro», poi conseguire attraverso tale «persuasione», «una perfetta impassibilità» nei confronti del corpo (Sent. XXXIX). Per giungere a questo bisogna sciogliere i legami, «come Odisseo che fuggì dalla maga Circe e da Calipso e non acconsentì a restare, benché godesse di molti piaceri per gli occhi e vivesse a contatto con una grande bellezza sensibile» (Enn. I 6.18-20), ed essere persuasi, dall'autorità di una tradizione venerabile e da un solido raziocinio, che esiste una dimensione diversa da quella sensibile (...) Due ragionamenti - secondo Plotino - guidano coloro che si trovano in tale disposizione: uno mostra l'infamia di ciò che l'anima onora adesso, l'altro le rammenta la sua stirpe e la sua dignità (cfr. Enn. VI .1.22-29) »<sup>1909</sup>.

E o mesmo acontece em Justino, à procura da verdadeira filosofia:

“Dans mon embarras, j'eus l'idée d'aller trouver les platoniciens; ils avaient en effet un grand renom. Précisément venait d'arriver dans notre ville un homme intelligent, platonicien éminent. Je me mis à le fréquenter le plus possible, je me mis ainsi à me développer; chaque jour je fis de nouveaux progrès. L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit<sup>o</sup>. En peu de temps, je me croyais devenu un sage; je fus même assez sot pour espérer voir immédiatement Dieu: car tel est le but de la philosophie de Platon (...) Dans cette situation donc, je résolus de me rassasier de solitude et de fuir les pas des hommes. Le silence et la solitude sont recommandés par Platon à qui veut atteindre Dieu; et je m'en allais en un lieu qui n'était pas éloigné de la mer. J'étais près de ce tendroit où je pensais me trouver seul avec moi-même, un vieillard à l'aspect vénérable qui portait sur lui quelque chose de doux et de grave, me suivait à peu de distance. Je me retournai vers lui, puis m'arrêtai pour le regarder fixement (...) J'aime, lui répartis-je, à passer ainsi mon temps, car ainsi je n'ai plus rien qui puisse m'empêcher de dialoguer avec moi-même, et ces parages sont tout à fait favorables aux méditations philosophiques<sup>1910</sup>.

---

<sup>1909</sup> Della Rosa 1992: XXVII e XXVIII.

<sup>1910</sup> Justino [*Obras completas, Diálogo com Trifon*], in Dubois 1994 : 102 e 103.

## Nota J (Segunda Parte. Capítulo III. 4.), p. 392.

Nota 1. Há um grande sentido da purificação em Nissa e uma pulsão nostálgica do paraíso perdido. Curiosamente todos os grandes capadócijs cultivaram em vida largos períodos de retiro e solidão no Ponto. Como foi o caso de Gregório de Nazianzo e S. Basílio. Nazianzo retirou-se para o campo no fim da vida, S. Basílio fundou uma colônia monástica, nas margens do Íris, que permaneceu um modelo para o monaquismo ocidental. Nissa, esse, retirou-se em solidão para Neocesareia juntamente com a mãe e a irmã.

Nota 2. A perfeição é um estágio estável. O que se modifica não tinha ainda a perfeição. Dizer que um Deus passa a ter qualidades que não tinha é mais do que considerar que não era totalmente perfeito é dizer que o não é. A perfeição é um dado de total harmonia e estabilidade. Não há nada acima da perfeição, nem aspiração a ela, nem actividade.

Nota 3. Em Horácio, em toda a sua obra, é constante o louvor da vida campesina. Mas o texto mais referenciado continua a ser o segundo épodo, *Beatus ille qui procul negotiis, ut prisca gens mortalium*:

“Heureux celui qui, loin des affaires, comme les générations d'autrefois, travaille avec ses boeufs les champs paternels, sans souci de l'usure; qui n'est point éveillé comme soldat par l'éclatante sonnerie de la trompette; qui n'a pas à redouter la mer en fureur; qui fuit le forum et les fières maisons des grands personnages. Quand les boutures de la vigne sont vigoureuses, il les marie aux hauts peupliers; il regarde dans un fond de vallée les troupeaux errants des boeufs mugissants; il coupe avec le sécateur les branches inutiles, en greffe d'autres qui produiront davantage, enferme dans des amphores bien nettoyées le miel qu'il a pressé, tond ses brebis sans qu'elles résistent. Quand l'Automne se leve dans les campagnes sa tête embellie de fruits murs, comme il est heureux de cueillir les poires sur l'arbre qu'il a greffé et les raisins couleur de pourpre; il te les offre, Priape, et à toi aussi, vénérable Silvain, gardien des limites. Sa joie est de se coucher sous une yeuse antique ou sur un gazon touffu. Et, pendant ce temps, l'eau coule entre des rives élevées 45'; les oiseaux, dans les bois, font entendre leurs chants plaintifs, et le bruit des sources aux eaux tombantes porte à la douceur du sommeil. Quand l'hiver et le tonnerre de Jupiter ramènent la pluie et la neige, il pousse, d'un côté et de l'autre, avec tous ses chiens, les sangliers impétueux contre les filets qu'il a tendus; suspend à une perche lisse ses rets à larges mailles pour attraper les grives gourmandes, et il prend au lacet le lièvre timide et la grue, oiseau de passage; il sera ainsi agréablement payé de ses fatigues»<sup>1911</sup>.

Nota 4. Parece-me que a questão do limite, e eu penso que também a questão do retiro, não pode continuar a ser colocado nos mesmos termos a partir do momento em que se dá uma revolução na concepção existencial acerca do tempo. Ora é com Santo Agostinho (Século V) e com Boécio (século VI) que essa revolução começa e prende-se com o duplo enfoque da eternidade de Deus e da temporalidade do mundo.

“L'éternité est la possession entière et parfaite d'une existence qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Si l'on regarde aux êtres qui vivent dans le temps, cette définition sera plus claire. En effet, tout ce qui vit dans le temps va successivement du passé au présent, du présent au futur, et rien de ce qui existe dans le temps ne peut embrasser simultanément tous les instants de sa durée. Vous ne tenez pas

---

<sup>1911</sup> Horácio [*Obras*, épodo II], in Richard 1967: 130.

encore le lendemain que déjà vous avez perdu la veille. et aujourd'hui même vous ne vivez que ce que dure ce moment rapide et fugitif (...) L'être, au contraire, qui embrasse et possède dans toute sa plénitude une vie qu'aucun terme ne borne, à qui l'avenir est présent, et qui retient tout son passé, doit seul à juste titre être considéré comme éternel; car un tel être n'a pas seulement et nécessairement la possession pleine et présente de lui-même; il possède aussi dans le présent la somme des diverses phases du temps”<sup>1912</sup>.

Acho que se aplica ao repouso: fuga do tempo, escapar ao inelutável do tempo, opondo-se à mudança através da imobilidade. O repouso e a imobilidade devem dar uma sensação de eternidade, uma vez que se extirpa o sentimento da mudança associado à acção e ao movimento. É o que provavelmente procura a bucólica contemplativa: o presente eterno (a primavera eterna), a suspensão do tempo e do devir.

“Par conséquent la préexistence de Dieu relativement à la création ne tient pas à telle ou telle quantité de temps écoulé, mais à un état qui n'appartient qu'à une nature simple. En effet, cet état d'immobilité parfaite qui est la conséquence d'un présent éternel, le temps, dans son cours sans fin, en donne quelque idée; mais comme il ne peut réaliser intégralement cette immobilité, bientôt elle dégénère pour lui en mouvement, et le présent absolu perd en quantité tout ce dont s'accroissent indéfiniment le passé et l'avenir. Et encore, bien que le temps ne puisse embrasser à la fois toute la plénitude de sa durée, par la raison que, sous une forme ou sous l'autre, il ne cesse jamais de durer, il semble imiter jusqu'à un certain point ce qu'il ne peut égaler ni représenter exactement, en se retenant à cette ombre de présent pour lui Si court, Si insaisissable; et comme ce présent fugitif reproduit dans une certaine mesure l'image du présent éternel, il paraît donner un semblant de permanence à chacun des instants par lesquels il passe. Mais le temps ne peut se fixer; il faut qu'il reprenne sa course sans flu à travers les âges, et ce n'est que par étapes successives qu'il poursuit sa durée, dont il ne peut atteindre la plénitude en restant en place. C'est pourquoi, Si nous voulons donner aux choses les noms qui leur conviennent, nous dirons avec Platon que Dieu est éternel, et que le monde est perpétuel. Toute faculté intelligente connaît les choses conformément aux lois (le sa propre nature; or, Dieu étant éternel, et la durée étant pour lui toujours actuelle, la connaissance qu'il a de toutes choses domine la succession des temps; elle a toujours le caractère de l'actualité absolue; elle embrasse à la fois le cours indéfini du passé et de l'avenir; enfin, par une intuition absolue qui lui est propre, elle aperçoit tous les événements comme s'ils s'accomplissaient dans le présent. C'est pourquoi, Si tu veux te faire une juste idée de la connaissance toujours actuelle que Dieu a de toutes choses, tu la regarderas moins comme une prévision (le l'avenir, que comme l'aperception d'un présent immuable. Aussi, est-il plus juste de l'appeler Providence que Prévoyance, attendu que Dieu résidant bien au-dessus de ce bas monde, c'est, pour ainsi dire, du liant même de la création qu'il promène ses regards sur tout ce qui existe”<sup>1913</sup>.

Em Gregório de Nissa teoriza-se um retorno a Deus como forma de regresso ao paraíso, entretanto perdido através do pecado. A queda do homem é indissociável do pecado, que entra no mundo pelo livre-arbítrio. Mas é também através do livre-arbítrio que o homem pode tornar-se virtuoso. O que faz a perfeição divina é a sua liberdade constitutiva onde não cabe, portanto, a mudança. O ser divino, incriado, é por natureza estável, o ser criado oscila sendo passível de alteração e mudança. Nesta perspectiva retornar a Deus outra coisa não pode significar senão, justamente, colocar um fim à alteração permanente, à mudança. O limite deste estado é a morte para que o substrato espiritual se liberte do elemento sensível. Compreende-se como o repouso e a solidão podem antecipar as delícias do paraíso,

---

<sup>1912</sup> Boécio [*Consolação da filosofia*, Livro V], in Mirandol 1981: 317 a 319.

<sup>1913</sup> Boécio [*Consolação da filosofia*, Livro V], in Mirandol 1981: 320 e 321.

como eles aproximam o homem de uma antevisão do seu futuro estado. Não se vislumbra, contudo, uma pragmática do retiro ainda que litúrgica. Há sim uma pragmática da purificação e ascese que lhe é correlata.

Esta ascese torna-se mesmo finalmente ascese intelectual na teologia negativa de Dionísio, o Pseudo-Areopagita: Nele se propõe a procura de Deus, através da obscuridade do não saber. Esta natural vocação pelo não-saber estimula um desapego pelo mundo que favorece o recolhimento. De resto é importante referir que esta atitude espiritual também releva de um claro culto da modéstia, hostil à presunção e à *ubris*. No quadro de uma hierarquia santa e ordenada, a alma imperfeita prevarica e destrói a hierarquia quando, justamente, introduz aí o pecado, através de uma aspiração a um grau mais elevado, um grau que não corresponde ao seu lugar na ordem hierárquica. Uma luz que está acima das suas possibilidades. É isso que se pode considerar uma acto consonante com a *ubris*, um excesso.

São inúmeros os casos de adesão a seitas de tipo monástico: João Damasceno que abandonou tudo e entrou aos trinta anos no Mosteiro de São Sabas, Tertuliano que aderiu à seita dos montabistas atraído pelo ascetismo rigoroso que se praticava. Santo Agostinho, sabêmo-lo por ele próprio, não procurou, ao longo da vida, outra coisa que não o repouso.

Em Santo Agostinho convergem uma ideia de ascensão e retorno a Deus com uma ideia de retiro interior. Sendo o coração o lugar do amor é também o lugar de Deus em nós. O retorno consagra assim a ideia neoplatónica de ascensão com a ideia cristã da imanência do amor. Em toda a obra da criação residem vestígios vivos de Deus, o criador. O retorno a Deus faz-se através do amor pelas criaturas. A caridade é que coloca o ente no caminho do interior para o transcendente espiritual. O retiro em Santo Agostinho é estóico, no sentido de uma interioridade, mas ao mesmo tempo anti-estóico porque não consiste na procura de uma autarcia. O retiro procura o outro, uma vez que é dinamizado pelo amor, e amor neste caso é actividade e não pura contemplação. Um amor bem ordenado.

Se o modelo platónico e neoplatónico, por um lado, e o modelo cínico, paradoxalmente por outro, estão na origem de uma fuga do mundo que culmina no monaquismo tardo antigo e medieval e nas formas de misticismo ascético reiteradas ao longo da idade média e do Renascimento, é, sem sombra de dúvidas, o acervo das filosofias helenísticas que fundamentam o ideal de vida retirada e inerente vida simples no quadro, menos radical, de um *fugere orbis* distinto do *fugere mundus* implícito na ascese e na recusa terrena ou mundana contaminadas pelos dualismos em geral e pela gnose em particular.

Em particular, o pensamento epicurista é responsável pelo aparecimento, nas obras de grandes poetas gregos e latinos, de paradigmas temáticos através dos quais se exprime o grande paradigma do retiro ou da vida retirada, que depois se disseminou ao longo do Renascimento, do Barroco e do Neoclassicismo.

São três os grandes pilares que suportam o esquema ideológico do retiro na perspectiva do *fugere orbis*: A ideia central da identificação do bem e da vida feliz com a natureza ou, para se dizer melhor, a identificação do viver conforme à natureza como modelo de vida feliz, sendo que a felicidade, neste contexto, exprime uma vida equilibrada, harmoniosa e tranquila. A continuação da centralidade da ideia de moderação e de uma prática tendente a evitar a *ubris* com as suas consequências ao nível da vida simples, modesta e tranquila, atravessada, esta, naturalmente, por um sentimento global de recusa da ambição e portanto de resignação. A ideia consequente de ataraxia, com o seu correlato autárcico, como forma de negócio existencial na relação da vida com os *pathe* (como forma existencial e psicológica de relação entre a *phronesis* e os *pathe*). E finalmente o culto da *lathe biosas* como expressão máxima do desinteresse pela *polis* e pela vida pública. (A *lathe biosas* é sobretudo (mais) a expressão de uma vida discreta, sem ambições, simples, modesta, anónima). Ainda que nem todos os elementos estejam necessariamente presentes, em todos os casos de promoção do retiro como paradigma existencial de vida boa, eles constituem a ossatura ideológica do retiro na sua acepção mais íntegra. Quando algum destes pilares falta, ou quando falta mesmo mais do que um, estaremos dentro de formas que parodiam o tema cada uma a seu modo.

Gostaria de acrescentar que, a este nível, não há qualquer diferença entre, por exemplo, a bucólica e a geórgica. Sendo formas bem distintas do retiro, elas são, não obstante, formas completas e puras da pervivência do paradigma. Em ambas estão presentes integralmente os pilares que identifiquei. Não é portanto ao nível do travejamento que é possível estabelecer a distinção entre os dois modelos que, no entanto, é óbvia e confere aos dois modelos consequências ideológicas e até existenciais distintas quando não mesmo antagónicas. Em ambas há um retiro da *orbis* mas não do mundo. O que liga a geórgica ao mundo é o trabalho e o seu valor regenerativo através do contacto com a natureza incorrupta, o que liga a bucólica ao mundo é *eros* e o seu valor salvífico, mas também indissociável do enquadramento natural, onde, justamente, o amor se transcendentaliza. Ambas as *liturgias* colocam o ser em contacto com a sabedoria de um tempo primordial: a bucólica procura um paraíso pré-adâmico, anterior à queda, uma idade do ouro idílica e ociosa. A geórgica é pós-adâmica e actua dentro do pressuposto de uma salvação construída com o suor do rosto. Este tempo primordial aceita com resignação a condição (urânica?) histórica e decaída do homem e apela a uma regeneração. Não salta por cima do acontecimento nuclear da narrativa cristã, pelo contrário parte dele, sendo que entre Abel, o bom camponês, e Caim, o constructor de cidades, opta pelo primeiro. A geórgica é mais cristã, se me posso exprimir assim. A bucólica parte à procura da transcendência do mito e por isso contém muitas excrescências pagãs, a geórgica aceita a dureza da *pastoral* da culpa e da expiação. Por isso não há nela lugar para a ociosidade, para a idealização de uma vida puramente contemplativa. O criador do modelo da geórgica foi Virgílio, sob muitos aspectos um poeta epicurista e no entanto, sob muitos outros, um autor proto-cristão. A segunda metade do século I

a.C. e a primeira metade do século I d.C. constituem na sua complexidade e no seu carácter profundamente eclético um enigma de difícil compreensão. Autores como Cícero, Virgílio, Séneca, Hermes Trimegisto ou São Paulo, entre muitos outros, e muitas outras tradições como o neopitagorismo ou a seita dos Essénios, formam um puzzle difícil de descodificar. Uma coisa parece-me certa: nos modelos bucólico e geórgico virgiliano convergem elementos tradicionais puramente pagãos e alguns elementos de tipo cripto-cristão.



**Nota K (Segunda Parte. Capítulo III. 6), p. 416.**  
**Rousseau**

A iluminação de Vincennes: Um dia em plena estrada que liga Paris a Vincennes, e para moderar o ritmo da caminhada, Rousseau ia lendo o *Mercure de France*, e “tout en marchant et le parcourant je tombai sur cette question proposée par l’Académie de Dijon pour le prix de l’année suivante: *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*. A l’instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme”<sup>1914</sup>.

Notas sobre o retiro, a solidão, a fuga do mundo em Rousseau.

1. “C’est dans cette profonde et délicieuse solitude qu’au milieu des bois et des eaux, aux concerts des oiseaux de tout espèce, au parfum de la fleur d’orange je composais dans une continuelle extase le cinquième livre de l’*Émile* dont je dus en grande partie le coloris assez frais à la vive impression du local où j’écrivais.” (Rousseau, *Oeuvres Complètes*, *Confessions*, Livre X, Página 322)

2. “Tâchons de commencer par bien entendre ce mot de sensibilité, auquel, faute de notions exactes, on applique à chaque instant des idées si vagues et souvent si contradictoires... Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n’avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur...” (Rousseau, *Oeuvres*, *Deuxième dialogue*, Páginas 427, 428)

3. “Quelle est donc enfin cette cause [de son amour de la solitude]? Elle n’est autre que cet indomptable esprit de liberté que rien n’a plus vaincre, et devant lequel les honneurs, la fortune et la réputation même ne me sont rien.” (Lettre à M. De Malesherbes, 4 Janvier 1762, página 60)

4. “Aucun de mes goûts dominants ne consiste en des choses qui s’achètent. Il ne me faut que des plaisirs purs, et l’argent les empoisonne tous”. (*Confessions*, I, Página 133)

5. “Les rives du lac de Bienné sont plus sauvages et romantiques que celles du lac de Genève, parce que les rochers et les bois y bordent l’eau de plus près; mais elles ne sont pas moins riantes”. (*Promenades*, V, Página 520)

6. “Le sentiment de l’existence dépouillé de tout autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur”. (*Promenades*, V, Página 523)

7. “Quel était donc ce *bonheur* et en quoi consistait sa jouissance? Je le donnerais à deviner à tous les hommes de ce siècle sur la description de la vie que j’y menais. Le précieux *far niente* fut la première et la principale de ces Jouissances que je voulus savourer dans toute sa douceur, et tout ce que je fis durant mon séjour ne fut en effet que l’occupation délicieuse et nécessaire d’un homme qui s’est dévoué à l’oisiveté. L’espoir qu’on ne demanderait pas mieux que de me laisser dans ce séjour isolé où je m’étais enlacé de moi-même, dont il m’était impossible de sortir sans assistance et sans être bien aperçu et où je ne pouvais avoir ni communication ni correspondance que par le concours des gens qui m’entouraient, cet espoir disje, me donnait celui d’y finir mes jours plus tranquillement que je ne les avais passés, et l’idée que j’aurais le temps de m’y arranger tout à loisir fit que je commençai par n’y faire aucun arrangement”. (*Promenades*, V, Página 521)

---

<sup>1914</sup> Rousseau [*Obras completas*, Tomo I, *As confissões*, Livro VIII], in Launay 1967: 256.

8. “(...) et le *bonheur* que mon *cœur* regrette n'est point composé d'instant fugitifs mais un état simple et permanent, qui n'a rien de vif en lui-même, mais dont la durée accroît le charme au point d'y trouver enfin la suprême *félicité*. (...) Tout est dans un flux continu sur la terre: rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être: il n'y a rien là de solide à quoi le *cœur* se puisse attacher. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du *plaisir* qui passe; pour le *bonheur* qui dure je doute qu'il y soit connu. A peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le *cœur* puisse véritablement nous dire: *Je voudrais que cet instant durât toujours*; et comment peut-on appeler *bonheur* un état fugitif qui nous laisse encore le *cœur* inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après? (...) Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de *plaisir* ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler *heureux*, non d'un *bonheur* imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les *plaisirs* de la vie mais d'un *bonheur* suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. (Promenades, V, Página 523)

9. “! Il n'y a pas de jour où je ne me rappelle avec joie et attendrissement cet unique et court temps de ma vie où je fus moi pleinement, sans mélange et sans obstacle et où je puis véritablement dire avoir vécu. Je puis dire à peu près comme ce préfet du prétoire qui disgracié sous Vespasien s'en alla finir paisiblement ses jours à la campagne: « J'ai passé soixante et dix ans sur la terre, et j'en ai vécu sept Il~. » Sans ce court mais précieux espace je serais resté peut-être incertain sur moi car tout le reste de ma vie, faible et sans résistance, j'ai été tellement agité, ballotté, tiraillé par les passions d'autrui t~Jue presque passif dans une vie aussi orageuse j'aurais peine à démêler ce qu'il y a du mien dans ma propre conduite, tant la dure nécessité n'a cessé de s'appesantir sur moi. Mais durant ce petit nombre d'années, aimé d'une femme pleine de complaisance et de douceur, je fis ce que je voulais faire, je fus ce que je voulais être, et par l'emploi que je fis de mes loisirs aidé de ses leçons et de son exemple je sus donner à mon âme encore simple et neuve la forme qui lui convenait davantage et qu'elle a gardée toujours. Le goût de la solitude et de la contemplation naquit dans mon *cœur* avec les *sentiments* expansifs et tendres faits pour être son aliment. Le tumulte et le bruit les resserrent et les étouffent, le calme et la paix les raniment et les exaltent”. (Promenades, X, Páginas 542, 543)

10. C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts, dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de lui-même; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations”. (1º Discurso [Discours sur les sciences et les arts], Página 53)

**Nota L (Segunda Parte. Capítulo IV. 1. 2.), p. 435.**  
**Azevedo Fortes**

O universo ético e moral de Azevedo Fortes é neoclássico. Assim “as principais virtudes são: a prudência, que nos ensina a reflectir sobre aquilo que é bom ou mau; a justiça, que nos inspira uma vontade constante de dar a cada um o que lhe pertence, segundo o seu merecimento, envolvendo as obrigações da urbanidade, da liberdade, da bondade e da cortesia; o valor ou a força, que nos faz vencer as dificuldades que acompanham as grandes empresas; a temperança, que nos ensina a ser moderados em tudo, com especial incidência no que respeita aos gostos dos nossos sentidos”<sup>1915</sup>.

Portanto as quatro virtudes cardeais tanto do classicismo grego como depois dos primeiros autores da Patrística grega e da Patrologia latina.

O argumento ontognoseológico confirma o sentido fortemente racionalista de Azevedo Fortes: “As duas principais potências da nossa alma são o entendimento e a vontade e estas duas faculdades da nossa alma devem ser ao mesmo tempo dirigidas, pois a mesma alma é a que entende e a que quer, e para querer o que é justo deve ser instruída para não ficar na ignorância com que se determina para o bem sensível, antepondo-o ao bem racional, porque, como diz certo autor, desta ignorância nascem os pecados”<sup>1916</sup> (*Peccata omnia ab ignorantia profisciscuntur, neque ullus aliquando electurus mala, nisi deceptus imagine boni, neque declinaturus bana nisi imagine mali*).

Tingido, porém, de algum pessimismo ontológico que o empobrece: “O nosso entendimento, depois do pecado dos nossos primeiros pais, perdeu o conhecimento claro que tinha, e o amor da verdade e do legítimo bem e ficaram as nossas paixões dominando sobre a razão. Daqui nasce a imperfeição com que entendemos e percebemos as cousas, formamos sobre elas juízo e sobre elas discorremos naturalmente, porém, com grande desigualdade, porque uns têm maior compreensão e penetram melhor os objectos que consideram, outros têm grande agudeza de entendimento e ainda em muito pouca idade admiram no modo exacto com que discorrem e falam em certas matérias, e outros, finalmente, são naturalmente rudes e tardos em perceber as cousas, sem penetração ou compreensão alguma”<sup>1917</sup>.

Mas a que não falta o léxico da regulação, da ordem, etc. Uma ideia é clara quando a alma se representa um objecto por uma percepção bem regulada.

Predominam as ideias de ordem e de regularidade: “Se considerarmos uma planta que traz consigo a sua semente, de que outra planta se forma, como um grão de mostarda, devemos confessar que naquela semente há um princípio oculto, que diz ordem, disposição e sabedoria; pois vemos que daquela pequena semente vai saindo o tronco, os ramos, as flores e o fruto, e tudo se vai desenrolando com uma

---

<sup>1915</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 106.

<sup>1916</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 39.

<sup>1917</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 58.

grande regularidade”<sup>1918</sup>.

O domínio dos sentidos é muito mais oscilante que o universo racional. E é por isso menos fiável: “As nossas sensações continuamente nascem e se desvanecem e nem sempre se sentem do mesmo modo, porque o que hoje nos dá gosto, amanhã nos desagrada. Porém, o que hoje foi bem entendido e bem demonstrado, sempre é o mesmo, sem variedade alguma”<sup>1919</sup>.

Desde o princípio que se intui o cartesianismo de Azevedo Fortes: “Nós conhecemos clara e distintamente as primeiras verdades e primeiros princípios que, consideramos em qualquer ponto da eternidade, são independentes dos juízos dos homens e sempre os mesmos”<sup>1920</sup>.

Pergunto: donde vêm ao meu espírito essas verdades eternas que dirigem o meu discurso e pelas quais eu descubro as proporções secretas das figuras e do movimento, pois é certo que as figuras dos triângulos, dos círculos e dos quadrados que eu risco sobre o papel não imprimem na minha alma as suas proporções nem me dão a ideia de sua justeza; e eu nunca vi nem círculos nem triângulos perfeitamente regulares, pois que os não há nem neste mundo nem fora dele? Do que se segue que a nossa alma tem operações intelectuais que de nenhuma sorte dependem do corpo, nem dos nossos sentidos. Segue-se mais que a ideia que eu tenho da perfeição e da regularidade é Deus mesmo que na sua verdade eterna me mostra o que é servido que eu entenda e bem claro está que esta inteligência da regularidade é acto puro do meu espírito, que a minha alma teria, ainda não sendo unida ao corpo.

Cartesianismo que Azevedo Fortes confessa mais à frente:

“Em quarto lugar, Renato Cartesio [Descartes], que com próspero sucesso penetrou os mais intrínsecos mistérios da sabedoria humana e tentou levantar tanto o seu grande engenho que se adiantou nesta parte a todos os antigos e modernos. A sua insigne obra, digna de eterno louvor, é aquela na qual, em seis únicas meditações, compreendeu o método geral de discorrer com a mais recta ordem de que se pode usar para adquirir a verdade. (...) Também são excelentes as suas obras dos princípios das cousas naturais, da natureza humana, do homem e de suas paixões”<sup>1921</sup>, etc.

---

<sup>1918</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 123.

<sup>1919</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 96.

<sup>1920</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 96.

<sup>1921</sup> Manuel de Azevedo Fortes [*Lógica racional*], in Calafate 2002: 219.

**Nota M (Segunda Parte. Capítulo V. 4. 1), p. 550.**  
**Intuicionismo moral racionalista.**

Vou começar por William Wollaston, desde logo porque no domínio da reflexão ético-moral ele é um dos primeiros autores a colocar as questões em termos inteiramente intuicionistas ao mesmo tempo que promove um forte sentido da autonomia. Depois, porque assume uma posição claramente promotora da felicidade em termos intelectualistas. E finalmente, o que não é de somenos, porque se trata de um autor em cuja obra se assiste ao abandono do dispositivo do determinismo metafísico aristotélico-tomista. Nesse aspecto o texto de Wollaston é um laboratório vivo do esforço de superação da tradição escolástica, mas onde o lugar que se abandona aparece ainda com cores muito vivas, ao mesmo tempo que deixa entreabrir as portas para uma paisagem completamente moderna e nalguns pontos, estranhamente, demasiado moderna.

No que diz respeito ao problema do bem e do mal, e não vale a pena insistir mais sobre o facto de que esta questão é um prolegómeno obrigatório para a dilucidação da questão da felicidade, o autor situa-se no plano da mais estrita obediência ao argumento ontognoseológico, chegando a dizer que “*Moral good and evil are coincident with right and wrong. For that cannot be good, which is wrong; not that evil, which is right*”<sup>1922</sup>. É desta identificação que se deduz a relevância da verdade. De facto, procurar a verdade é procurar o certo e procurar o certo é procurar o bem. Mas para que um agente possa escolher o bem, na perspectiva de que escolhe o certo e assim evita o mal ou seja o erro, deve antes ser considerado um agente, quer dizer um ser dotado de inteligência e liberdade de escolha, ou seja de autonomia, “that act, which may be denominated morally good or evil, must be the act of a being capable of distinguishing, choosing, and acting for himself: or more briefly, of an intelligent and free agent”<sup>1923</sup>.

A estranha modernidade do autor prende-se com o facto de antecipar de alguns séculos a estreita relação entre a moral e as teoria da linguagem. “(...) What is to be understood, has a meaning; and what has a meaning, may be either true or false: which is as much as can be said of any verbal sentence”<sup>1924</sup>. E iso decorre do facto de que se consideram proposições verdadeiras as proposições que exprimem as coisas como elas são realmente. Assim as acções para serem compreendidas possuem tal como as proposições uma significação. E sendo assim podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, tal e qual como acontece com as proposições. Apetece dar um passo, que obviamente o autor não deu, mas que está implícito, e que consiste no facto de que só o que pode ser reconduzido a uma proposição coerente dotada de um carácter apofântico ou assertórico é que pode ser conhecido. Não dizendo isso especificamente, o autor não deixa, porém, de estabelecer um nexo de intermutabilidade entre as acções e as proposições que as exprimem,

---

<sup>1922</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 250 [vol. I].

<sup>1923</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 239 [vol. I].

<sup>1924</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 241 [vol. I].

quando afirma que, “If that proposition, which is false, be wrong, that act which implies such a proposition, or is founded in it, cannot be right: because it is the very proposition itself in practice”<sup>1925</sup>. As coisas são o que são, como se fossem evidências. O autor deve a Descartes esta filiação na apodicticidade das ideias claras e distintas, e deve-lhe também a convicção de que negar as evidências implicaria negar as próprias qualidades de Deus:

“Things cannot be denied to be what they are, in any instance or manner whatsoever, without contradicting axioms and truths eternal. For such are this: every thing is what it is; that which is done, cannot be undone; and the like. And then if those truths are considered as having always subsisted in the divine mind, to which they have always been true, and which differs not from the Deity himself, to do this is to act not only in opposition to his government or sovereignty, but to his nature also: which, if he be perfect, and there be nothing in him but what is most right, must also upon this account be most wrong”<sup>1926</sup>.

Mas quando o autor se refere às qualidades de Deus, percebe-se que como bom intelectualista, ele se refere aos conhecimentos de Deus, ou seja à infalibilidade do seu conhecimento: “S’il y a des axiomes qui sont, et qui ont toujours été essentiellement véritables, et que Dieu a éternellement connus comme tels; leur vérité ne peut être niée directement, ni indirectement, sans nier en même temps par là la vérité, ou, pour mieux dire, l’infailibilité des connaissances divines”<sup>1927</sup>.

O que está em jogo é obviamente o que também estará em jogo em toda a orientação 88, remanescente da orientação intuicionista racional, como será o caso de Balguy e Clarke, mas também de Reid e Price, e que é a identificação entre Deus e a ontologia do mundo: A negação das evidências do mundo significa a negação da verdade que nelas está eternamente através da onisciência divina e assim a negação de ambas acaba por implicar a negação das próprias essências e finalmente de tudo, “nothing can be true, nothing does exist, if things are not what they are”<sup>1928</sup>.

É esta injunção tautológica de que as coisas são o que são, que estabelece o nexo entre a razão imanente e a razão divina. Mas dificilmente se sabe onde começa uma e acaba a outra. O que conduz, enfim, à ideia de que negar que as coisas sejam o que são, seria uma transgressão da própria lei da natureza, ou seja da lei da razão.

E tudo isto, há que reconhecer, empobrece aquilo que o autor descreve como sendo o ser «capable of distinguishing, choosing, and acting for himself», ou seja um ser inteligente e livre.

Ao mesmo tempo que constrói o mundo a partir da apodicticidade das evidências o autor insere no seu esquema um elemento teleológico, uma vez que as coisas não são apenas o que são mas também os fins que encerram, fins esses que estão lá como natureza. Ora isso significa que “there are some ends, which the nature of things and truth require us to aim at, and at which therefore if we do not aim, nature

---

<sup>1925</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 244 [vol. I].

<sup>1926</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 245 [vol. I].

<sup>1927</sup> Wollaston 1726: 18

<sup>1928</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 245 [vol. I].

and truth are denied. If a man does not desire to prevent evils, and to be happy, he denies both his own nature and the nature and definition of happiness to be what they are”<sup>1929</sup>. Pressente-se que o intelectualismo de Wollaston, anda, perigosamente, muito perto da formalização aristotélico-tomista, tanto pelo finalismo explícito como pelo determinismo metafísico da perfeição, que antes de ser aristotélico-tomista já era socrático-platônico. Os seres são para o bem, realizar o bem e a sua perfeição é realizar a sua natureza, o contrário disso é ontologicamente absurdo e impossível. Natureza do homem, bem e felicidade são variáveis de uma equação apodíctica. A sua validade é universal, e a interdependência das partes é tautológica.

As dúvidas só surgem ao nível dos meios. E aí como não podia deixar de ser aparece o léxico da regra, do regrado / desregrado, da medida<sup>1930</sup> etc.

### **O intuicionismo racional de Wollaston e a ideia de felicidade.**

Depois de passar em revista as várias concepções acerca do bem e do mal e implicitamente da felicidade, Wollaston conclui: “Whether any of those other *Foundation*, upon which morality has been built, will hold better than these mentioned, I much question. But if the *formal ratio* of moral good and evil be made to consist in a conformity of men's acts to the *truth of the case* or the contrary, as I have here explained it, the distinction seems to be settled in a manner undeniable, intelligible, practicable”<sup>1931</sup>.

Pelo meio não deixa de elogiar assim a posição de Platão: “Platon avance une proposition, que je ne lui disputerai point. Il dit que la vertu consiste dans une ressemblance à Dieu, aussi parfaite qu’il est en notre pouvoir de la rendre: et il appelle Dieu le grand, l’unique exemplaire de nos bonnes actions”<sup>1932</sup>. E até mesmo Santo Agostinho dizia algo não muito diferente de Platão, que o resumo da religião consiste em imitar o que se adora.

Se há um bem e um mal moral, então há uma religião, que consiste numa obrigação de fazer o que não deve ser omitido, e de não fazer o que não dever ser feito. E a grande lei da Religião é no fim de contas: “That every intelligent, active, and free being should so behave himself, as by no act to contradith truth; or, that he should treat every thing as being what it is”<sup>1933</sup>.

Para Wollaston a questão da felicidade é a mais importante após se ter tratado do problema do bem e do mal. Porque a felicidade é importante pela sua própria natureza, uma vez que favorece a causa da verdade, aliás elas, a felicidade e a verdade estão no fundo tão intimamente ligadas, que nem é possível

---

<sup>1929</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 246 e 247 [vol. I].

<sup>1930</sup> Wollaston 1726: 21.

<sup>1931</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 253 [vol. I].

<sup>1932</sup> Wollaston 1726: 37.

<sup>1933</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 254 [vol. I].

separá-las. Cá está como num intelectualista a felicidade, o bem e a verdade andam sempre tão unidos: “Happiness must not be denied to be what it is: and it is by the practice of truth that we aim at happiness, which is true”<sup>1934</sup>.

O intelectualismo do autor está bem expresso nesta ligação congénita entre a verdade e a felicidade e irei ver que o maior prazer está também associado à procura da verdade assim como no processo que vai ao seu encontro. Depois, aparentando criticar a concepção epicurista sobre a felicidade katastemática, isto é a felicidade negativa que está associada à ausência de males, dores e penas, acaba por se lhe adequar acrescentado que, no entanto, o máximo de prazer e de felicidade está na reflexão sobre essa felicidade negativa: “j’avoueraí bien que la condition d’être exempt de peines et de troubles est accompagnée de félicité: mais la félicité naît alors du sentiment que l’on a de sa condition: et elle est positive: ce qu’elle devient par les réflexions, que l’on sait sur cette félicité négative, ainsi qu’on appelle: et ce sentiment d’être exempt des afflictions et des misères, qui s’offrent de toutes parts à notre esprit, est peut-être un des plus grands plaisirs, dont l’homme puisse jouir dans ce monde”<sup>1935</sup>.

Não deixa de ser curioso que o seu intelectualismo de base não o inibe de extrair conclusões de tipo utilitarista, acontece até que ele constrói a sua teoria não a partir de premissas sensistas mas subordinadas à ideia de verdade e de bem definido por via racional. Mas sabe-se que este prazer, que aqui é definido, não é o prazer meramente ligado às sensações mas antes o prazer ligado à reflexão que uma determinada condição provoca. E assim também para as dores ou males. Independentemente disso a fórmula não deixa de ser protoutilitarista: “That being may be said to be ultimately happy, in some degree or other, the sum total of whose pleasures exceeds the sum of all his pains: or, ultimate happiness is the sum of happiness, or true pleasure, at the foot at the account. And so on the other side, that being may be said to be ultimately unhappy, the sum of all whose pains exceeds that of all his pleasures”<sup>1936</sup>.

E regressa à equação primeira “(...) rien de ce qui est incompatible avec la raison ne peut faire la véritable félicité d'un être raisonnable. Car tout plaisir (...) & tout véritable bonheur doit être placé dans quelque chose d'agréable: or rien ne sauroit être agréable à une nature raisonnable; ou, ce qui revient au même, à la raison d'une nature raisonnable, s'il repugne, & s'il est contraire à la raison”<sup>1937</sup>, porque existe uma interpenetração entre felicidade e verdade tal como havia entre verdade e bem

*“To conclude this section, the way to happiness and the practice of truth incur the one into the other. For no being can be styled happy, that is not ultimately so: because if all his pains exceed all his pleasures, he is so far from being happy, that he is a being unhappy, or miserable, in proportion to that excess. Now by prop. XI. nothing can produce the ultimate happiness of any being, which interferes with*

---

<sup>1934</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 254 [vol. I].

<sup>1935</sup> Wollaston 1726: 59 e 60.

<sup>1936</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 256 e 257 [vol. I].

<sup>1937</sup> Wollaston 1726: 59 e 62.



truth: and therefore that, which doth produce it, must be something that is consistent and coincident with it”<sup>1938</sup>. (it = truth)

Ainda mais do que na primeira interdependência estabelecida para a verdade e o bem moral, a relação entre a verdade e a felicidade é radical: “Nous devons donc surtout avoir dans toute notre conduite un religieux égard pour deux choses, qui se rencontrent toujours ensemble, et qui s’embrassent si étroitement l’une et l’autre. Ces deux choses sont la vérité, (...) et la félicité; c’est-à-dire, les plaisirs, qui accompagnent la vérité, qui en suivent la pratique, et qui ne sont pas incompatibles avec elle”<sup>1939</sup> Mas reafirma-se que a felicidade decorre dos prazeres e estas da verdade, ou seja a verdade é precedente a tudo.

A dívida perante Descartes torna-se agora mais expressiva:

“Un être intelligent, tel que nous l’avons caractérisé dans la I. Section Prop. I. doit avoir quelques objets immédiats de son entendement; ou il doit du moins être doué de la capacité de les avoir. Car si l’intellect n’a point d’objet immédiat, il est intelligent de rien (...) C’est un fait constant, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes plusieurs idées logiques, métaphysiques, et mathématiques, qui ne se bornent point aux choses particulières et individuelles; mais qui renferment des classes, et des espèces entières: et c’est par leur secours, que nous faisons un raisonnement et une démonstration”<sup>1940</sup>.

E a crença nas virtualidades da razão culmina numa total identificação entre razão e verdade, para mais suportada pela nota de rodapé em que se afirma que a razão é a imagem de Deus. E isto sim anuncia o espírito das luzes, pois que todo o sentido da autonomia do homem através do uso das suas faculdades está aí pujante sobretudo no fim desta citação em que se considera que seria absurdo se a razão, faculdade tão poderosa não servisse afinal para nada:

“Agir conformément à la droite raison, et agir conformément à la vérité; ce n’est en effet qu’une même chose: car en quel sens qu’on prenne le terme de raison, il signifiera la vérité, ou le principal instrument, qui nous sert à la découvrir et à la démontrer (...) La loi générale, imposée par l’Auteur de la nature aux êtres, dont la raison est la principale faculté, n’est autre que de se gouverner par la raison. (...) Si donc la Raison est leur faculté principale, elle a par-là le droit de gouverner tout le reste. (...) Il est évident que la raison est d’une nature faite pour commander (...)(Il semble que ce soit autant le dessein de la Nature, ou, pour mieux dire, de l’Auteur de la Nature, que les animaux raisonnables soient gouvernez par leur raison; (...) de même la raison n’a pas été communiquée à une substance, pour être simplement négligée et laissé inculte. Il est certain qu’elle ne peut être employée à d’autre usage, qu’à celui de commander: telle est sa nature. (...) rien de ce qui combat la raison, ne peut être droit; et rien ne peut combattre la vérité sans combattre en même temps la raison. Telle est l’harmonie qui est entr’elles”<sup>1941</sup>.

A religião natural funda-se nesta tripla aliança: Verdade, felicidade e razão, o que quer dizer que a religião natural é a perseguição da felicidade através da razão e da verdade.

---

<sup>1938</sup> Wollaston, [*The religion of nature delineated*], in Raphael 1991: 258 [vol. I].

<sup>1939</sup> Wollaston 1726: 64.

<sup>1940</sup> Wollaston 1726: 65 e 66.

<sup>1941</sup> Wollaston 1726: 81, 82 e 83..

## John Balguy.

John Balguy aparece na tradição da cultura moral inglesa na mesma linha de William Wollaston e de Samuel Clarke, isto é dentro da grande tradição do intuicionismo moral de índole racional. Para eles a consciência moral é uma espécie de razão teórica, intuitiva, capaz de captar imediatamente pelo conhecimento as realidades morais. Tal como Clarke, Balguy parte de uma concepção normativa da vontade, o que quer dizer que o agente não se determina para a acção a partir de um raciocínio prático, mas antes que a vontade é informada e compelida a actuar a partir de uma ordem metafísica independente que só a razão tem a faculdade de conhecer. E é este conhecimento que se torna motivo para a acção. Então, sendo assim, a exigência moral não se subordina a nada de empírico e prático, ou seja, nem a inclinações, nem a desejos, nem a motivações, porque já deve estar subordinada antes a uma ordem normativa que é independente do agente. O agente não encontra soluções. Elas impõem-se coercivamente ao agente. E a sua fonte, como a sua natureza, residem na racionalidade intrínseca das acções morais. Neste sentido a motivação para a acção moral em John Balguy é externa. Balguy é assim, neste plano metafísico, tal como Clarke, um externalista, se bem que o seu intuicionismo racional faça dele um internalista ao nível da obrigação. Quer dizer que a obrigação, ou seja a capacidade de obrigar não reside numa entidade externa como o *lawgiver* portador do poder de distribuir remunerações e penas ou castigos, mas sendo uma ordem metafísica independente pressupõe a razão para a obrigação. O *agente* obriga-se porque possui uma faculdade, que lhe é própria, que se obriga, a partir do momento em que tornou sua (através dessa faculdade) a fonte de obrigação moral. O que o obriga não é a ordem metafísica independente, o que o obriga é a faculdade que tornou essa ordem como sua. O agente apropria-se pela razão dessa ordem e obriga-se a agir em função dessa autoconsciência. [Deste modo o internalismo e o externalismo aparecem mitigados e de algum modo pode-se falar de um semi-externalismo ao nível da motivação e de um semi-internalismo ao nível da obrigação]<sup>1942</sup>.

É que a obrigação não decorre directamente da ordem metafísica, independente do agente, mas consiste antes em motivos que são produzidos pelo conhecimento dessa ordem normativa. Há sempre uma vontade no fim da linha, um poder deliberativo, mas essa vontade foi educada pela intuição racional que previamente se apercebeu de que há uma ordem, uma lógica moral que pré-existe às simples

---

<sup>1942</sup> É verdade que Balguy concebe uma ordem não natural dos factos normativos, e completamente independente do exercício de um raciocínio prático. Neste sentido pode-se dizer que se está na presença de um externalismo intelectualista, válido para todo o intuicionismo moral de base intelectual e racional, o que inclui naturalmente William Wollaston, Samuel Clarke e Richard Price. A partir do momento em que a vontade, o desejo e a motivação estão marginalizados das exigências morais verdadeiras ou obrigatórias e pelo contrário a vida moral se subordina à razão entendida aqui como uma faculdade puramente teórica que regista em si uma ordem metafísica independente e neste plano exterior ao agente, pode-se falar de externalidade. De facto se a obrigação consiste num ordenamento que é produzido através do conhecimento de uma ordem normativa independente, tudo leva a crer que a decisão do sujeito não é produzida pelo próprio sujeito a partir de dentro, isto é de um raciocínio prático determinado pelas circunstâncias concretas, mas antes que lhe é ditado por uma ordem que transcende as circunstâncias e o raciocínio prático e concreto. Mas há que salvaguardar que a decisão do agente de se conformar intelectualmente com a ordem que o transcende resulta de um processo racional e livre.

motivações conjunturais e na qual o agente se encontra sempre mergulhado. O agente está sempre condicionado por uma lógica transcendental, que, contudo, lhe é própria.

A razão é puramente teórica enquanto faculdade instintiva que capta a ordem moral e logo se torna prática, não no sentido de um *practical reasoning* mas pelo seu carácter prescritivo. A razão prescreve à vontade decisões práticas em função do seu conhecimento transcendental da ordem moral. Para mim só há externalismo puro quando há voluntarismo e positivismo. Sempre que há uma faculdade íntima, ao homem, seja razão, sentimento ou senso, nunca há puro externalismo no plano dos fundamentos últimos da obrigação. O que obriga em Locke, em última instância, é a lei positiva dada pelo *lawgiver* e o dispositivo que arrasta consigo. Ora o que obriga em Balguy ou em Clarke é a autoconsciência do agente que através da razão tem acesso à ordem moral e aos seus fundamentos. Há uma coerção lógica que, porém, pressupõe uma adesão. Só depois que o agente interiorizou intelectualmente a ordem metafísica moral é que esta se torna fonte de obrigação. A adesão é, de facto, uma forma de rendição, mas uma rendição voluntária. Dá-se assim a convergência de três factores: 1. A racionalidade intrínseca da ordem. 2. A razão teórica do agente que capta essa ordem, que a encontra, que a compreende, que a interioriza. 3. A determinação de agir conforme a este encontro.

Além disso Balguy reconhece um papel a outras motivações tal como afeições ou instintos, simplesmente entende essa componente da vida moral apenas como uma ajuda para a inclinação última. Elas são um incentivo para a virtude, nunca mais do que isso.

Vamos lá agora deixar de falar em abstracto. Quando se pensa numa ordem moral metafisicamente independente sabe-se que ela não é nada sem as acções morais que desencadeia ou favorece, e portanto iremos sempre desembocar na prática moral concreta, isto é na acção moral passível de ser julgada como virtuosa ou não virtuosa. E em conformidade com isso, a virtude enquanto elemento susceptível de juízo, está sempre presente em qualquer moralidade, em qualquer teoria moral portanto, seja qual for a fundamentação, sejam quais forem as bases ou os alicerces (ontológicos, metafísicos e epistémicos) que a sustêm. Para John Balguy o suporte imediato da virtude é a verdade e a razão recta. Se o motor da nossa moralidade fosse a inclinação, ou o instinto, para Balguy a moralidade ficaria empobrecida uma vez que a razão é a nossa faculdade mais nobre. E por este raciocínio se percebe que é justamente quando não há nada que incremente a virtude, que a sua prática se pode tornar eminentemente virtuosa. Quero eu dizer, quando não existem inclinações, afeições, interesse ou utilidades.

Fazer uma boa acção apenas pela razão e porque é a coisa certa, racionalmente falando, isso é que é a bondade genuína.

Vamos por partes. Por redução:

“To represent a rational Agent as incapable of performing or approving Actions morally good, without presupposing certain Instincts, seems to me inverting the Frame of our Nature, and transferring

the Supremacy from the highest Principle to the lowest”<sup>1943</sup>. Deixo de lado agora o esforço argumentativo para ver de imediato como é que o autor conclui:

“From hence I think it follows, that if equal Good were supposed to be produced by an Agent, without any Affection or Attachment at all, his Virtue would still be greater in the same Proportion. (...) To be determined to the doing a good Action merely by the Reason and Right of the Thing, is genuine Goodness, this is the purest and most perfect Virtue of which any Agent is capable. As far as we are influenced by Instincts and Affections, so much is to be discounted in the Estimate of our Beneficence (...) it seems utterly impossible to reconcile Virtue with any kind of Necessity. As far as any Actions spring from a necessary Principle, so far they must be, in a moral Sense, worthless. If it be said that Instincts do not force the Mind, but only incline it; I answer, that as much Room as they leave for the Use of Liberty and the Exercise of Reason, so much Room they leave for Virtue; but then this Virtue consists in a rational Determination, and not in a blind Pursuit of the Instinct (...) Thus, as deriving Virtue merely from Natural Affection, implies it to be of an arbitrary and changeable Nature”<sup>1944</sup>.

Estaria tudo muito certo, não fosse o caso de que o nosso autor não controla muito bem a sua própria linguagem, entrando assim em contradição onde justamente não devia, e não devia porque a falta de rigor se situa ironicamente no ponto em que o seu racionalismo é susceptível de interpretações contrárias.

Eu percebo que John Balguy pretenda conotar a virtude e a moralidade na razão desvalorizando as afeições e os instintos que ele identifica com o senso moral de Hutcheson. E nada melhor do que identificar a racionalidade moral com a liberdade e o senso moral com a necessidade. Para ele, necessidade é aqui representado pelas inclinações, uma vez que elas tal como os instintos são cegas. Tal como nos animais a obediência ao instinto pressupõe justamente a não-reflexão. Portanto razão, liberdade, virtude, por um lado e instinto, necessidade, ausência de virtude por outro lado, são as posições em confronto. Mas mais abaixo John Balguy não se coíbe de referir ao carácter determinado da razão, e aqui determinação significa mesmo, ainda que não seja a intenção do autor, determinismo. A racionalidade determina. Existiriam assim duas necessidades antagónicas, uma ligada à não racionalidade, à não-reflexão, à cegueira do instinto portanto e outra ligada à determinação da razão. É que em Balguy, e é aqui que está o nó górdio da sua argumentação, mesmo na assunção da razão, não há lugar para a reflexão, isto é para o exercício raciocinante, uma vez que a verdade racional se impõe apodicticamente. E uma vez que se está em solo moral, não é seguramente uma reflexão ou um raciocínio teórico que está em agenda, mas aquilo a que em linguagem moral anglo-saxónica se designa por *practical reasoning*.

O que o autor procura é justamente o que procuraram Wollaston e Clarke, ou seja uma ordem moral enraizada na natureza das coisas. Ele chega a usar os mesmos termos e as mesmas expressões tais como as relações, a conformidade e a adequação, etc.

---

<sup>1943</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 64 (vol. II).

<sup>1944</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 64 a 72 (vol. II).

Talvez sem se aperceber que desconstruía através da obra de Hutcheson um universo de necessidade sensível construindo simultaneamente um universo de necessidade intelectual.

Ao definir a virtude ou bondade moral como sendo a conformidade das acções com a razão das coisas o autor coloca em causa a liberdade, embora apenas relativamente como se viu atrás. E não coloca a liberdade em causa, de um modo absoluto, porque esta conformidade não é passiva mas decorre da mobilização da razão. Há uma procura da conformidade e essa procura é intelectual, e no sentido em que é uma procura é livre de algum modo. Definir como fez Balguy a perfeição do agente moral através do “perpetual regard and attachment to the internal reasons of things” tem de implicar o autor na assunção de um externalismo de fundo. E mais ainda quando o seu raciocínio moral põe em causa a liberdade. É que o facto de que, desde o princípio, a sua obra, *Foundation of moral goodness*, se coloca numa perspectiva de conflito com a epistemologia moral de Hutcheson, isso faz com que as suas posições resvalam por vezes para posições mais externalistas. Hutcheson define a acção livre como sendo aquela que é determinada por simples eleição, destituída de motivo ou razão. É o que diz Balguy de Hutcheson e que para ele é chocante: “Our Author observes, that if by determining ourselves freely, we mean, acting, without any Motive or exciting Reason, by mere election”<sup>1945</sup>.

Para Balguy uma acção que não é determinada pela razão ou por um motivo é destituída de mérito, ou dito de outro modo: “it may be affirmed that neither is there any Merit in Actions to which an Agent is driven by natural Instinct”<sup>1946</sup>.

Se o homem actuar sem propósito, resulta que estamos na presença de uma liberdade empobrecida, se actua por instinto não há mesmo liberdade nenhuma “he does not act, but is acted upon”<sup>1947</sup>. O nó cego que Balguy arma contra si próprio aparece agora quando o autor fundamenta a determinação: “But determining ourselves freely to act and to do appears conformable to Reason, is making the best use of both Faculties that we possibly can. And if there be no Merit in such a Conduct, we are capable of none”<sup>1948</sup>. Porque a acção conforme à razão anterior aos motivos da acção anula também a liberdade de que Balguy se mostra tão cioso; uma vez que a razão está nas coisas anteriormente ao aparecimento no agente que tem de visar a sua razão para perceber a razão eterna e necessária. E é neste sentido que o pensamento de Balguy é reconduzido à externalidade. O autor deveria acrescentar ao seu raciocínio «de que não há mérito quando se actua sem motivo ou razão ou ainda por instinto», a certeza de que também não há mérito quando não há liberdade, ou seja quando não há eleição. Também neste caso a hipostase da razão eterna das coisas conduz à convicção de que o agente que age sem liberdade

---

<sup>1945</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 64 (vol. II).

<sup>1946</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 94 (vol. II).

<sup>1947</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 94 (vol. II).

<sup>1948</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 94 (vol. II).

obedecendo a uma ordem que lhe pré-existe e à qual está pré-determinado, também «does not act, but is acted upon».

O autor tem, porém, consciência de que o seu dispositivo deixa entrever um mundo de necessidade, e onde há necessidade não há liberdade porque não há contingência. Isto é tão verdade como dizer-se que a apodicticidade anula a assertoridade. E é por isso que ele chama a atenção puxando dos galões da razão, quer dizer, pela sua dignidade, “surely there is a manifest and wide difference between a rational determination, and a mere impulse of nature”<sup>1949</sup>.

E há ainda um outro aspecto que o autor explora bem. Por exclusão de partes, o agente, ou se determina pela razão, ou instintivamente (exponetaneamente sem necessidade do uso da razão). Ora para agir bem assim, desse modo, sem o recurso à razão, só um ser sumamente perfeito, um ser que naturalmente possuísse uma espécie de empatia imediata com o bem, e isso só o Criador: “Instinctive goodness is the Creator’s goodness, not the creatures”<sup>1950</sup>. O argumento é um argumento interessante uma vez que inverte os dados habituais do problema. O uso da razão aparece como prova de humildade, o que quer dizer que só aqueles dominados pela *ubris* se fiam no instinto e desleixam a razão. Ao agirem assim eles confiam na perfeição da sua própria natureza, isto é eles têm-se na conta de Deus, já que só Deus naturalmente faz as escolhas correctas sem usar do cuidado racional. Neste ponto a posição e o argumento de Balguy toca o modo como São Tomás de Aquino resolveu a questão do mal. Ao confiar no instinto eu confio na minha natureza, como se ela sem entraves me conduzisse ao caminho do bem, naturalmente, exponetaneamente sem ajudas.

Na linha de alguns neoplatónicos de Cambridge o nosso autor aproxima o conhecimento moral do conhecimento de tipo geométrico ou matemático<sup>1951</sup>. E tal como Wollaston reaproxima a problemática do bem e do mal moral da verdade e falsidade das proposições<sup>1952</sup>.

E se o conhecimento moral, por via disso, é ainda mais importante e até decisivo para a nossa orientação existencial e vital, como não considerar estranho o facto de que, neste domínio, nos pudéssemos dar ao luxo de malbaratar essa faculdade, como é a razão, eu diria a recta razão, faculdade que permite a adequação à *straight-line*. A propósito de quê usaríamos nós, num domínio do

---

<sup>1949</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 94 (vol. II).

<sup>1950</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 94 (vol. II).

<sup>1951</sup> “To give Pain, without Cause, to a sensible Creature, is na Action self-evidently wrong, as being directly repugnant to the Nature of the object, and the Circumstances of the Agent: The Iniquity of it is as manifest to every Understanding, as the Difference between a curve and a Straight-Line”. (Balguy, J., *Foundations of moral goodness*, 1ª Parte, in L.A. Selby-Bigge, M. A. British Moralists, vol. II, p. 81). cá está a metáfora do escrever direito, da necessidade da ajuda da régua e da regra, a *regula* aquiniana.

<sup>1952</sup> “For the most part we perceive and understand what is right and what is wrong in Actions, as plainly and distinctly as we understand what is true, and what is false, in Propositions”, cf. Balguy [*Foundation of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 80 (vol. II).

conhecimento tão sensível, não a nossa melhor e mais nobre faculdade mas, pelo contrário, as faculdades mais falíveis e aleatórias, às quais falta justamente rigor e exactidão. Não faz sentido.

Mas, como se Balguy tivesse consciência das críticas que se poderiam fazer ao seu dispositivo, sobretudo ao carácter, de algum modo, fatalista da adequação da razão às verdades morais contidas na ordem transcendental, ele ataca o coração do problema regressando a posições comuns ao humanismo renascentista e ao Neoplatonismo de Cambridge por exemplo. O argumento dirige-se não só contra os intuicionistas do senso moral, mas também contra todos os voluntarismos positivistas que desvalorizam o papel da razão.

“Why then does he ascribe the other Perceptions to a moral one? If the Agreement or Disagreement of one Sort of Ideas be proper Objects of our Understanding, why not those or another? Especially, since in many Cases, they are perceived with equal Clearness and Evidence. Let therefore our intelligent Faculty either be pronounced insufficient in bothe Cases, or in neither. Nay, since moral Perceptions are more useful and important than any other, there is peculiar Reason to conclude, that they belong to our supreme Faculty. It is not to be imagined, that the wise Author of Nature would frame our Minds in such a Manner, as to allot them only Instincts for the Purposes of Morality and Virtue, and at the same time grant them Reason and Intelligence for Inferior Uses. This seems to me neither consistent with the Dignity of Virtue, nor the Supremacy of our rational Faculty”<sup>1953</sup>.

Mas a força do argumento não resolve o problema mais ingente e que é o de saber se Balguy se deixa apanhar pelo esquema heterónomo da externalidade. Por isso vou voltar à questão do externalismo a partir do texto. De facto Balguy parece puramente externalista quando diz: “We esteem Virtue or moral Rectitude upon its own Account, that our Affection for it, is not an instinctive Determination, but raised and produced in the Mind by the intrinsick Worth and Goodness of the Object”<sup>1954</sup>.

Mas duas páginas antes havia dito que é muito importante distinguir a benevolência de um ponto de vista instintivo ou racional, natural ou adquirido. E é muito importante o modo como o autor define aquilo que é adquirido: “acquired, I mean, by Reason, Reflection, and a consequent Practice”<sup>1955</sup>. Embora se saiba que há um claro déficit de reflexão prática na moral de Balguy.

No entanto, quando se cruzam na obra de Balguy o filósofo moral e o crente (o que também acontece com Samuel Clarke, por exemplo), o resultado conduz ao sentido mais externalista do seu pensamento, sobretudo quando diz que a razão não inventa a virtude, mas antes que é o homem que, pela razão, a encontra, de tal ordem que: “Why then do we approve? Or what justifies our Approbation of it? I answer in one Word, Necessity. The same Necessity which compels Men to assent to what is true, forces them to approve what is right and fit”<sup>1956</sup>.

---

<sup>1953</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 78 (vol. II).

<sup>1954</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 84 (vol. II).

<sup>1955</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 82 (vol. II).

<sup>1956</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 85 (vol. II).

A transcendência e a sua força coerciva impõe-se através da racionalidade imanente que está na obra, que está no mundo. Há aqui qualquer coisa de cristão, mas também de estóico e de platónico. A racionalidade pneumática do mundo é estóica mas a inevitável adequação do homem ao bem que transcendendo-o se oferece como escolha racional é platónico. Pela articulação o tema pertence ao domínio da apologética cristã que conhece um forte influxo no século XVII e XVIII, na linha, sobretudo, de Samuel Clarke e de William Derham.

E volta ainda a deslizar mais para o lado do externalismo quando afirma que: “A perpetual regard and Attachment to the internal Reasons of Things is the utmost Perfection of a moral Agent”<sup>1957</sup>.

Mas, e é isso que desempenha um papel decisor, ao nível da obrigação John Balguy é sempre consequente com o intuicionismo moral racionalista e assim não externalista, e é-o de uma forma clara. Vale a pena apresentar a citação alargada em que o autor reflecte sobre a problemática da obrigação no contexto de uma resposta à questão central de saber o que são acções intrinsecamente boas, ou o que é o mesmo, dotadas de uma bondade intrínseca.

“What remains, is to deduce from hence the Obligation that we are now enquiring after. How does it appear that we ought to do what is reasonable? As Moral Agents, we are either obliged to this, or nothing. But what is it we mean by Obligation? Certainly not Compulsion. Since Obligation supposes Liberty, it must be something consistent with Liberty. It supposes likewise some Perception in the Mind, since no Agent can be obliged to or by any thing while he is ignorant of it. What is it then, which as soon as perceived, produced that State of Mind which we call Obligation? It must be some Motive, some Inducement, some Reason, that is fit to influence and incline the Will, and prevail with it to choose and act accordingly (...) Whatever appears worthy of Approbation and Esteem, as Virtue does in the highest degree, must needs appear worthy of choice: And what appears worthy of choice, ought to be chosen; or in other Words, Men are obliged to choose it. In short, whatever Agent is said to be under an Obligation to the Performance of any Action, the true Meaning of such an Expression, as it appears to me, is, that he perceives some good Reason, either internal or external, Moral or Natural, for the Performance of it. (...) Reason is and must needs be, the first and most essential Law of our Nature”<sup>1958</sup>.

O «logo que percebido» subtrai a obrigação à pura externalidade, uma vez que só há obrigação após a etapa da compreensão, do entendimento e da percepção. Sim, mas a noção de «intrínseca bondade» de certas acções que se constituem em irresistíveis recomendações aos nossos juízos, restringe o meu argumento quando, ainda por cima, as acções são consideradas intrinsecamente boas porque se adequam a uma racionalidade que, tal como em Clarke, está nas relações eternas das coisas. É uma ordem imutável e lógica, que é coerciva em si mesma. Recupera-se por esta via o sentimento de um certo determinismo metafísico antigo, também ele puramente intelectualista, porque a coercitividade advém do carácter impositivo da racionalidade imanente. Às vezes tem-se a sensação de que a razão pouco pode, contra esta racionalidade já depositada na natureza das coisas. E é neste sentido que a virtude é acção, mas acção de acordo com as razões e as relações das coisas. Tal como em Clarke trata-se, em última instância, de uma

---

<sup>1957</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 93 (vol. II).

<sup>1958</sup> Balguy 1729: 13 a 16.



conformidade com a ordem e com a verdade, o que me parece platónico mas, mais ainda, sobretudo malebranchista. E nesta perspectiva inclinar-me-ia para um juízo externalista, não fosse o facto e a todos os títulos não só relevante mas mesmo decisivo de que essa ordem se impõe, é verdade, mas apenas através da nossa razão, e da nossa adesão. E do facto de que a nossa adesão racional é absolutamente livre. Nenhum interesse a move, nem nenhuma autoridade.

### **Balguy: O bem, o mal e a felicidade**

A linguagem de Balguy não engana, nem sobre si, nem sobre as suas fontes e atrever-me-ia a considerar Cícero como uma presença distante, sobretudo quando exclama: “is virtue no otherwise good or amiable , than it conduces to public or private advantage? Is there no absolute goodness in it? Are all its perfections relative and instrumental? Have we no other idea of the honestum and the Pulchrum but this?”<sup>1959</sup>. É essa filiação estoicizante que conduz antes de mais ao *honestum* e à recusa de qualquer nódoa utilitarista. Neste tipo de concepção, por um lado, estoicizante, mas por outro lado protokantiana, evidencia-se um forte ingrediente ascético, obviamente favorecido pelo que de cristão também está sempre presente no pensamento do autor. O que é a todos os títulos notável, para mais num autor anglo-saxónico, é que não se vislumbra na sua reflexão, nada de empírico, nem qualquer sinal de intervenção da razão prática e, muito menos ainda, nenhum tipo de cálculo onde entre a felicidade. O fim das acções racionais dos agentes racionais é a razão ou seja o bem moral. Razão, bem moral e virtude são portanto a mesma coisa. E isso significa que o agente deve procurar a rectidão sem olhar ao interesse.

E onde é que há lugar para a felicidade?

Bom, o esquema de Balguy começa por ser de tipo protokantiano na medida em que é não eudemonista, isto é não identifica, como nas éticas clássicas, o bem com a felicidade, e é até paradeontológica, desde logo *porque o fim do homem é a rectidão quer conduza ao seu interesse ou não*, tal como, de resto, para o cientista que procura a verdade independentemente de um cálculo de vantagens ou desvantagens. O cientista procura a verdade e o homem virtuoso deve procurar a verdade moral que é o bem moral<sup>1960</sup>.

Como ele diz os elementos considerados exteriormente pela razão prática (prática prática, diria eu, para que não se possa confundir com a razão pura prática), não devem pôr em causa ou comprometer a acção da razão interna: “The still Voice of conscience may generally be heard amidst all the Bustle and

---

<sup>1959</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 86 (vol. II).

<sup>1960</sup> Apesar das posições de Balguy não se situarem no âmbito do voluntarismo teológico, bem pelo contrário, o seu intuicionismo é fortemente intelectualista, penso que toda a tradição inglesa deve alguma coisa no plano moral a Santo Anselmo e a Duns Scoto. Não ao conjunto da escolástica franciscana, mas a Duns Scoto. E a Santo Anselmo, uma vez que é ele quem inaugura em sede de cultura anglo-saxónica, um tipo de reflexão moral que enfatiza o *honestum* e a rectidão. Penso que mesmo quando no plano epistémico o pensamento inglês se afasta destes autores mantém sempre com eles um vínculo moral muito forte.

Tumult of our Appetites and Passions”<sup>1961</sup>. E de tal modo é assim que o autor considera que a verdadeira escolha moral é totalmente desinteressada e não olha aos fins: “We may choose reasonable or virtuous actions, without intention on views of any such end”<sup>1962</sup>.

Só se esse fim for considerado a razão ou o bem moral. O fim da moralidade é a rectidão independentemente de que a acção moral conduza ou não a qualquer tipo de interesses: “As this is the proper Object of our moral Capacity, and the Affection corresponding thereto, it may properly be said to be our End as moral Agents. This Affection, like others, reaches out to its proper Object, and rests in the Possession of it, as its true End, whether it be, or be not connected with Happiness”<sup>1963</sup>.

E aproveita mais uma vez para comparar a finalidade moral com a finalidade gnoseológica, procurando realçar a dignidade da primeira mas sobretudo enfatizando o facto de que são os mesmos pressupostos epistémicos que assessoram o conhecimento e a moralidade: “The End of the Speculist is Truth, whether it redound to his Advantage, or his Disadvantage. The End of the Moralist is Rectitude, whether it conduce to his Interest or no”<sup>1964</sup>.

E o objectivo de Balguy é, tal como mais tarde o grande objectivo de Kant relativamente ao mesmo tema, distinguir, com clareza, o bem natural e o bem moral, e mostrar a superioridade moral, perdoe-se a redundância, do segundo sobre o primeiro.

Mas o desenvolvimento do seu pensamento acaba por conduzir a uma coabitação pacífica entre moralidade e felicidade<sup>1965</sup> uma vez que os fins estão muitas vezes naturalmente misturados e não existe contradição entre eles: “In the Pursuit of Pleasure. We have often the Consent and Concurrence of Reason; and when we pursue Reason or Virtue, Pleasure accompanies and follows”<sup>1966</sup>. E a verdade é que, como diz o autor, os dois domínios não aparecem no âmbito da nossa vida separados e, bem pelo contrário, os fins que ambas as actividades pressupõem “are so closely united and interwoven, that it is sometimes difficult to separate them even in our Conceptions”<sup>1967</sup>.

Todo o § 564 é muito importante porque harmoniza a procura da felicidade com a procura da rectidão moral afirmando que não há incompatibilidade entre felicidade e moralidade. Na perseguição do prazer temos muitas vezes o consentimento e o concurso da razão e quando nos determinamos pela virtude, segundo a razão, o prazer pode ocorrer, aliás deve ocorrer, como uma espécie de epifenómeno. Quer dizer que é razoável procurar a felicidade, porque teremos a razão do nosso lado. Não nos podemos

---

<sup>1961</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 87 (vol. II).

<sup>1962</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 87 (vol. II).

<sup>1963</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 87 (vol. II).

<sup>1964</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 87 (vol. II).

<sup>1965</sup> E como se viu na introdução, o mesmo, embora muito controladamente, aconteceu no pensamento kantiano. Não é correcto dizer que a moral kantiana é absolutamente inimiga da felicidade, ou que Kant não teve a felicidade em devida conta. Kant não foi eudemonista, isso é certo, e foi até anti-eudemonista, mas não descurou a importância da felicidade.

<sup>1966</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 88 (vol. II).

<sup>1967</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 88 (vol. II).

esquecer, porém, que se trata de objectivos distintos, quer dizer objectos e fins distintos. Mas é justamente porque a virtude e a felicidade são instâncias distintas que não conflituam. Como também já se viu atrás, a propósito da moral kantiana, foi essa a escolha do filósofo alemão que, mais do que opor felicidade e moralidade, as colocou em planos distintos. A base da vida moral não pode ser a felicidade, ao contrário das correntes eudemonistas ou das correntes hedonistas, ainda que seja verdade que a vida nos coloca, enquanto seres vivos, no caminho de um certo tipo de obrigação natural que estimula a procura da felicidade.

Neste domínio Balguy é tão anti-eudemonista quanto Kant. Mas Balguy contrariamente a Kant, nem sequer vislumbra qualquer tipo de perigo no hedonismo, na felicidade e no interesse, relativamente à vida moral, porque o seu optimismo ontológico é completo. A perseguição dos bens naturais não colide com a perseguição do bem moral uma vez que, sendo nós criaturas de Deus e, tendo em conta que, seguramente, fomos concebidos com essa ambivalência pelo Criador, necessariamente que de um ponto de vista logico-racional ele as criou assim não para que conflitassem mas para que existisse entre elas a maior harmonia: “As God has framed our Natures in such a manner as makes it necessary for us to approve and pursue both ends. Ends, we may infallibly conclude, that he does not intend to suffer them finally to interfere”<sup>1968</sup>. O que não significa que, em determinadas circunstâncias, não possa dar-se a ocorrência de conflitualidade entre os fins naturais e o bem moral propriamente dito. Nesses casos é óbvio que o autor dá primazia ao bem moral, ou seja à escolha segundo a rectidão com eventual sacrifício do interesse.

Para tornar o esquema mais viável o autor considera que pode haver, e há mesmo, prazer no usufruto da razão, e sendo assim a razão disfruta do dever ao prescrever as medidas ajustadas ao dever. Ou seja, o bem compensa. O uso da razão moral e virtuosa é gratificante, comporta prazer. O deontologismo de Balguy é assim vagamente hedonista, através de uma perspectiva consequencialista e utilitária, face à austeridade pietista de Kant.

Mas é claro que em caso de eventual conflito, entre o bem natural e o bem moral, entre o bem privado e o bem público, é a razão, órgão moral, que é chamado a arbitrar os conflitos. Ela é “the perpetual arbitress of our several claims and pretensions”<sup>1969</sup> e é ela quem deve informar “what we are to do for others, and what for ourselves”<sup>1970</sup>. A razão é o *hegemonikon*, a sede do *autexousy power*, o governo da nossa vida moral. E é um governador “of infinite wisdom and perfection”<sup>1971</sup> que pode, pela sua sabedoria e poder, impedir a desordem e a confusão das prioridades. Este poder e esta função proporcionam prazer através do bem.

---

<sup>1968</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 88 (vol. II).

<sup>1969</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 90 (vol. II).

<sup>1970</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 90 (vol. II).

<sup>1971</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 90 (vol. II).

Como já disse o bem compensa mas não do mesmo modo que o interesse. Enquanto que “natural objects are only therefore good, because they gratify; moral objects therefore gratify, because they are good. Natural good is mere gratification. In moral good there is gratification likewise, and that of the best and noblest kind: but it is the consequence of original and essential goodness”<sup>1972</sup>. A prova de que o autor jamais caiu na tentação totalmente austera e ascética, desvalorizando a dimensão hedónica da existência, aparece claramente explicitada na formalização do principal mandamento da razão e que se baseia no facto de que «every moral agent intend the good of the whole, or aim at universal good», mas e é na adversativa que está o segredo «in this universal good, the private good of every individual is included», ou ainda a articulação final onde o autor afirma em jeito de conclusão: “From hence it follows, that if any agent in the view and pursuit of common good, could be supposed to exclude his own; such an intention and such a conduct would be less virtuous than if he had included it”<sup>1973</sup>.

O agente deve assim esforçar-se sempre no sentido de compatibilizar o bem natural com o bem moral, o bem individual com o bem público. A felicidade, o prazer e o interesse, devidamente racionalizados e integrados, não estão excluídos da concepção moral de Balguy. E eu penso que é nesta linha de demarcação intermédia, entre o utilitarismo hedonista e o ascetismo anti-eudemonista, que se pode estruturar uma posição racionalmente autónoma para o sujeito. A compatibilização entre a felicidade individual, o bem privado e a felicidade pública (o bem comum), confere um poder autónomo à razão individual que não se deixa aprisionar em esquemas holistas, em que a individualidade subjectiva se degrada, nem em esquemas de individualismo exacerbado, onde é a autonomia do sujeito que se degrada ao menosprezar a sua socialidade ingénita. O esquema utilitarista hesita e fica a meio de um individualismo hedonista puro e de uma espécie de colectivização moral, impessoal e não autónoma. Ao mesmo tempo que promove o indivíduo subtrai-lhe a sua dimensão própria.

Ora é essa compatibilização que o autor explora nos últimos parágrafos da primeira parte da sua *Foundation of moral goodness*. E ao introduzir as regras da compatibilização o autor foi obrigado a introduzir a problemática da retenção e contenção dos instintos e das paixões. Que Balguy tenha aí soçobrado ao apelo estóico-cristão não me provocou qualquer estranheza pois há muito que eu tinha percebido que o autor era sensível ao rigor ciceroniano, no plano moral. Por outro lado também já tinha visto a sensibilidade do autor relativamente ao universo apolíneo de tipo clássico, onde se evidenciam as ideias de harmonia, equilíbrio, clareza, subordinadas essas à moderação, à temperança etc. O seu intelectualismo e o seu optimismo racional facilitaram esse tipo de aproximação, até porque, como Balguy sentencia: “However useful an instincts may be, when under the Direction of Reason, as Nature designed; yet they are very insufficient Guides of themselves, for human Nature; and in many Cases

---

<sup>1972</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 91 (vol. II).

<sup>1973</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 98 e 99 (vol. II).

would lead Men aside from their true Interest, instead of bringing them to it”<sup>1974</sup> Repare-se que Balguy não se situa na linha do estoicismo radical que recomenda a total apatia. Elas, as paixões, devem simplesmente estar submetidas ao poder racional, onde podem ser úteis, até porque se as considerarmos «undirected by reason», isso sim se tornaria inconsequente uma vez que elas degeneram através da preferência de gozos triviais, “they prompt us also to pursue sensual gratifications to the neglect of more refined Pleasures, and sublimer Enjoyments”<sup>1975</sup>. A solução está na sua domesticação através da razão que Balguy exprime nestes termos: “These instincts therefore, Strong and powerful as they are, must be often restrained and resisted by the Reason of every Man who pretends to act either virtuously or wisely”<sup>1976</sup>.

E para que a equação estóico-cristã seja perfeita, não falta a referência à satisfação e ao prazer que a virtude premeia quando se esmera no exercício, o mais nobre, do controle e domínio, através dessa luta gloriosa contra os grandes inimigos invariavelmente alojados no corpo: “Accordingly we find that such a Conduct appears not only reasonable and right, but beautiful and lovely, and that it is beheld by others with Pleasure, as well as Approbation. To see a Man engaged in a resolute Struggle with a froward Disposition; to see him resisting a clamorous Appetite, or subduing a head-strong Passion, cannot but be agreeable to intelligent Spectators, whether they regard his Actions in relation to Society or no”<sup>1977</sup>. E portanto, em resumo, não há contradição possível entre o natural e o moral, entre o privado e o universal “I think, (...) that aiming at private Welfare is not inconsistent with real Virtue; but when rightly circumstanced, productive of it.— I shall only add, that the greatest Self-good which a Man can possibly propose is the perpetual Enjoyment of Virtue”<sup>1978</sup>. Então a vantagem privada até pode aparecer como uma remuneração suplementar que não colide com a maior, a mais importante, remuneração, aquela que decorre da simples virtude, ou seja do exercício racional da vida moral.

John Balguy consegue ao mesmo tempo fundar a virtude na razão e racionalmente legitimar, como sendo virtuosa, a perseguição do próprio bem natural e privado da felicidade.

## ADENDAS

a. O autor identifica o *right* moral com o certo, e este com a verdade, portanto com uma forma de conformidade com a ordem e com a verdade, enquanto o errado se identifica com o *wrong* moral, enquanto desvio à ordem e à verdade. p. 20

---

<sup>1974</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 99 e 100 (vol. II).

<sup>1975</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 100 (vol. II).

<sup>1976</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 100 (vol. II).

<sup>1977</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 100 (vol. II).

<sup>1978</sup> John Balguy [*Foundations of moral goodness*, Parte I], in Selby-Bigge 1897: 100 e 101 (vol. II).

**b.** E considera que a maior virtude exclui o sentimento. A acção mais virtuosa é a que decorre do acordo com as razões e as relações das coisas. É conformidade com a ordem. p. 35

**c.** *moral fitness* (Clarke) é a regra para seres racionais, até Deus é eternamente dirigido por ela. pp. 35 e 36

**d.** A razão é a lei da nossa natureza (jus-racionalismo). p. 16

**e.** Não há vantagem nenhuma em agir segundo a razão e a virtude mas é assim que age desde sempre o senhor do universo. Porque está certo e é justo e *fit*. p. 22.

**f.** Balguy começa logo a citar Cícero no rosto do seu livro: *Virtus est altissimis defixa radicibus*, vol. II. Parte II.

O léxico de Balguy é marcadamente intelectualista e neoclássico. Para ele o bem é ordem, regularidade, *fitness*, ou seja adequação, justa medida, proporção. O mal é desordem, irregularidade, confusão. Até Deus observa a ordem que resulta dos seus atributos: verdade, ordem, rectidão.

Nas páginas finais da Parte II do *Foundation of moral goodness*, Balguy acrescenta as últimas pedras ao seu edifício puramente intelectualista. Fá-lo a meu ver consequentemente já não contra Hutcheson, mas contra John Locke. É o momento de evidenciar a sua condenação do tipo de externalismo lockeano, externalismo da fundamentação última da obrigação moral e jurídica e que na economia do pensamento de Locke faz corpo com o seu voluntarismo teológico, de proveniência puritana e o positivismo que muitas vezes, quase sempre, lhe anda associado e que em minha opinião é fruto do seu sensismo epistémico. Na linha de Hugo Grócio, de algumas formalizações da Escolástica Peninsular e talvez mais explicitamente daquilo que é o essencial do magistério racional do Neoplatonismo de Cambridge, John Balguy mantém-se fiel a um sentido cósmico pré-ordenado e pré-estabelecido, uma vez que tudo é fruto da Criação Divina. Neste Cosmos ordenado, nada é integralmente livre, nem mesmo o autor da criação. Nada escapa à Ordem. Deus, ele-próprio, submete-se à ordem que criou até porque os seus gloriosos atributos são os atributos da sua obra: “That is, Truth, Order, Rectitude are his own necessary and essential Perfections, which morally speaking, He can no more violate or counteract , than He can deny Himself. Accordingly, when he is said to glorify Himself, we ought, I think, to put this Construction upon it, and to consider Him as under a Moral Necessity of inviolably observing and maintaining his own Glorious Attributes”<sup>1979</sup>.

Para Balguy, Locke confunde religião e moralidade, religião e virtude. Ele reconhece que a religião tem a sua fundamentação imediata na vontade divina, mas a virtude moral funda-se na *moral fitness*, ou seja na razão das coisas, relativamente à qual “the will of God himself is eternally directed”<sup>1980</sup>.

---

<sup>1979</sup> Balguy 1729: 38.

<sup>1980</sup> Balguy 1729: 42.

## **Richard Price.**

O conjunto de posições tomadas por Richard Price, quer no plano ético-moral, quer no plano político, é indissociável da sua própria história pessoal, como, de resto, acontece muitas vezes. A rebelião intelectual muito temporã, contra o calvinismo ortodoxo de seu pai, por um lado, e a questão das reivindicações contra as discriminações de que eram vítimas os *Dissenters*, empurrou Richard Price, naturalmente, para posições religiosas de grande abertura de espírito contra o radicalismo dos integristas religiosos, mas também contra a intolerância. Como consequência lógica Price é levado a promover a liberdade, a razão e a examinação ponderada e prévia dos problemas. Concomitantemente é levado a rejeitar as formas de voluntarismo e subjectivismo religioso, assim como o primado da lei na estrita acepção positivista. Decorre deste complexo de tensões ideológicas um carácter liberal, reflectido, dominado pelo bom senso, mas também pelo sentido da objectividade a que não falta pragmatismo. É verdade que a razão domina e predomina nas suas análises tanto religiosas, quanto morais e políticas, mas não se pode considerar um autor completamente fechado a influências empiristas.

Para Price os juízos morais eram determinados após exercícios racionais, porque a razão tem a capacidade de agarrar as verdades morais que se impõem pela sua objectividade e necessidade. Price vem na linha dos intuicionistas racionais em moral como Samuel Clarke e John Balguy. E pode ser considerado uma espécie de anti-Hutcheson (anti-sentimentalismo em moral) e um anti-Locke (anti-voluntarista e anti-positivista em religião e direito). Mas para Price os juízos morais não eram logo construídos a partir de princípios morais abstractos, quer dizer a priori, mas antes a partir de um exame contextualizado dos problemas em jogo.

Price não é, contudo, um puro racionalista, no sentido em que considera que as duas razões a teórica e a prática se complementam. Temos obrigações morais em ambos os reinos, o especulativo e o prático. Por um lado devemos procurar a verdade e informar a consciência, depois temos a obrigação de actuar em função da verdade a que chegámos. E Price era tão optimista, relativamente à articulação entre a investigação e a realização, que acreditava, mesmo, que a procura do conhecimento nos conduziria inevitavelmente à realização nas nossas vidas das verdades dos evangelhos, tal era a sua crença na harmonia da criação.

O ponto de partida do pensamento de Price coloca-o do mesmo lado da tradição intelectualista, mais ou menos transcendental, e no campo oposto ao de Locke e de Hutcheson. A sua oposição a Locke leva-o a dizer que o espírito pode ser a fonte de ideias não derivadas da experiência. É preciso ver que a recusa em aceitar a epistemologia lockeana é antes baseada numa recusa, provavelmente para ele mais importante, do externalismo de Locke. Ele percebeu que a epistemologia de Locke conduzia à concepção de que a moralidade era o resultado do mandamento arbitrário e positivo de Deus. A posição anti-intuicionista no plano cognitivo combinada com o voluntarismo religioso de base calvinista, promovia a

arbitrariedade moral plasmada no positivismo e no universo das recompensas e das penas. Era isto que originava as maiores animosidades relativamente ao pensamento moral de Locke. Aconteceu com Shaftesbury, com Clarke, Com Hutcheson e agora com Price. Porque a arbitrariedade resulta imediatamente do facto de que não se reconhece ao homem a existência de uma faculdade capaz de captar imediatamente os factos morais, ou os princípios morais.

Até aqui não se vislumbra nenhuma grande originalidade em Richard Price. Ele leu Cudworth e Clarke, isso é certo, e portanto a sua racionalidade religiosa e moral está bem fundamentada. Relativamente ao sentimento moral apesar de ele ter acrescentado alguns argumentos mais em reforço do intuicionismo intelectual, a verdade é que não nega completamente o papel do sentimento. Na linha de Shaftesbury ele identifica a rectidão como algo dotado de beleza e não deixou de reconhecer que perante uma acção dotada de beleza é o elemento emotivo que é chamado à aprovação em primeira instância. Só que os próprios sentimentos baseiam-se numa consciência moral dotada de capacidade cognitiva, o que permite concluir que o sentimento só actua quando se vê que a acção é a acção correcta, adequada, portanto racionalmente já estabelecida pela consciência. Price usa a linguagem de Clarke para definir o modo como as acções são certas ou erradas. “fit to be performed or unfit; or neither fit nor unfit to be performed”<sup>1981</sup>. Há princípios que sendo intuitivamente evidentes nos obrigam, como é o caso da benevolência. O resto nós podemos aceder ao seu conhecimento moral. E é esse conhecimento que, imediatamente ocupa o lugar mais nobre da consciência, que fornece o motivo para a acção. Ao introduzir a *nuance* do sentimento, embora auxiliar da razão, Price pode afastar-se do esquema demasiado lógico-racional de Clarke e Balguy e assim escapar à tenazes do externalismo que rondava o pensamento desses autores. Mas a verdade é que, tal como em Clarke, a lei eterna exprime uma ordem tão severa quanto a vontade de Deus. A natureza racional e perfeita de Deus obriga tanto quanto um mandamento. De tal modo que ao obedecer ao dever, que resulta do conhecimento moral, se obedece a Deus. O esquema é circular, em qualquer caso. Deus criou o mundo segundo a sua racionalidade intrínseca. Os homens criados e dotados de uma faculdade racional acedem ao conhecimento moral tal como acedem ao conhecimento de Deus. Usando a razão os homens captam imediatamente os princípios morais auto-evidentes. Usando a razão acedem aos outros e a todos os princípios morais. A razão moral impõe-se, logo há uma obrigação. Eu diria que esta obrigação obedece ao carácter coercivo de uma lei, não de uma lei arbitrária e positiva, mas de uma lei lógica que está contida na racionalidades das coisas. Será que se pode considerar estes agentes independentes e autogovernados neste quadro em que não podem deixar de realizar a empatia com a lógica que os transcende. Obedecendo a um Deus justo, racional e bom, agirão bem, embora o façam não segundo uma ordem positiva expressa, mas no âmbito do uso livre das suas faculdades. Mas tratar-se-à de um uso completamente livre? É sempre a mesma questão que se coloca.

---

<sup>1981</sup> Price 1787: 13 [1758].



Depois de contestar longamente aquilo que considera o subjectivismo do senso moral de Hutcheson formalizará o seu sentido da objectividade nestes termos: “Supposing then, that we have a power immediately perceiving right and wrong: the point I am now to endeavour to prove, is, that this power is the Understanding”<sup>1982</sup>.

Também Price se coloca, por vezes, tal como Hutcheson, do ponto de vista dos observadores mas, contrariamente a Hutcheson, o que Price considera como resultado da aprovação é o discernimento que o nosso entendimento faz da natureza das coisas, em particular das acções morais. O autor não nega que as percepções intelectuais de certo e errado, em que se baseia a nossa vida moral, possam ser acompanhadas, de prazer e de dor, de satisfação e de nojo, mas apenas enquanto efeitos adjacentes e concomitantes e jamais as percepções em si mesmas<sup>1983</sup>.

São as acções em si mesmas que possuem uma natureza própria que faz com que sejam consideradas certas ou erradas. O intuicionismo racional pressupõe a objectividade. As acções já são logo certas ou erradas em si mesmas, independentemente do agente moral particular. O certo e o errado apenas se limitam a exprimir o que as acções são já por necessidade intrínseca, porque a moralidade é eterna e imutável, tal como para Ralph Cudworth. As coisas não são o que são por decreto, artificial ou arbitrário, são o que são por natureza e por necessidade, tal como dois e dois serem quatro ou tal como da natureza do triângulo ou do círculo derivarem as características da triangularidade ou da circularidade. Elas são fixas e imutáveis, não resultam da minha vontade nem está na minha vontade, ou no meu poder, mudá-las. Assim também para as acções morais. O que é certo e o que é errado, não está no meu poder. Eu não posso tornar boa uma acção que é má, e é-o desde sempre, ou viceversa, tal como não posso fazer com que um triângulo tenha outras características geométricas diferentes daquelas que tem necessariamente.

De tal ordem é assim que o Price que recebeu uma educação puritana tenha necessidade de esclarecer a sua posição religiosa que fica muito clara quando afirma que “Omnipotence does not consist in a power to alter the nature of things, and to destroy necessary truth (for this is contradictory, and would infer the destruction of all wisdom, and knowledge)”<sup>1984</sup>.

Percebe-se a marca profunda que a leitura de autores próximos do neoplatonismo de Cambridge, como é sobretudo o caso de Clarke e até de Butler ou mesmo do próprio Ralph Cudworth, produziu na formação intelectual do jovem Richard Price, dividido entre uma educação calvinista e a precoce animosidade contra as posições excessivamente integristas do pai. E percebe-se também muito bem que num intelectual a desmontagem ideológica tenha que ir ao encontro dos pressupostos, quer dizer, dos alicerces do sistema. Daí que o seu anti-voluntarismo seja completo e imediato, desde as primeiras

---

<sup>1982</sup> Price 1787: 41 [1758].

<sup>1983</sup> Price 1787: 44 [1758].

<sup>1984</sup> Price 1787: 50 [1758].

páginas, culminando, a dada altura, nestes termos: “No will, therefore, can render any thing good and obligatory, which was not so antecedently, and from eternity; or any action right, that is not so in itself; meaning by actio, not the bare external effect produced, but the ultimate principle of conduct”<sup>1985</sup>.

E se Price tem necessidade imperiosa, para salvaguardar contra a arbitrariedade, quiçá mesmo contra a irracionalidade das acções, da reafirmação de que elas dependem do que nelas é intrínseco, eterno e imutável e portanto da reafirmação da sua independência total do voluntarismo, também, e pelos mesmos motivos, se vê na obrigação de condenar o positivismo moral que geralmente está associado ao voluntarismo religioso:

“Will and laws signify nothing, abstracted from something previous to them, in the character of the law-giver and the relations of beings to one another, to give them force and render disobedience a crime. (...) It is truth and reason, then, that, in all cases, oblige, and not mere will. So far, we see, is it from being possible, that any will or laws should create right; that they can have no effect, but in virtue of natural and antecedent right. (...) Thus, then, is morality fixed on an immoveable basis, and appears not to be, in any sense, factitious; or the arbitrary production of any power human or divine; but equally everlasting and necessary with all truth and *reason*”<sup>1986</sup>.

E é também por idênticos motivos que se sente na obrigação de sapor as bases do intuicionismo do senso moral. Aqui eu penso que a sua educação puritana fala mais alto e que o que sobretudo lhe repugna não é a ideia de um senso moral mas a ideia de que esse senso moral combina muito bem com um certo relativismo moral que a severidade da sua educação não concebia. Pode dizer-se de Price o que irei dizer de Reid. O intelectualismo de Price é moralmente calvinista, se se puder perdoar o paradoxo. A razão é um império que obriga inapelavelmente.

A condenação do senso moral, ou melhor do carácter subjectivo (relativo) da percepção, parte da constatação de que tal construção, alargada ao conhecimento em geral, produziria efeitos puramente destrutivos no conhecimento, e culminaria em cepticismo e niilismo. Vale a pena transcrever todo o raciocínio do autor:

“I shall conclude this chapter, with observing; that the opinion of those, who maintain that our ideas of morality are derived from sense, is far from being entirely modern. There were among the ancients, philosophers, (Protagoras, in particular, and his followers) who entertained a like opinion; but extended it much further; that is, to all science; denied all absolute and immutable truth; and asserted every thing to be relative to perception. And indeed it seems not a very unnatural transition, from denying absolute moral truth, to denying all truth; from making right and wrong, just and unjust, dependent on perception, to asserting the same of whatever we commonly rank among the objects of the understanding. Why may not he who rejects the reality of rightness in beneficence, and of wrong in producing needless misery, be led, by the same steps, to deny the certainty of other self-evident principles? Why may he not as well deny the reality, for example, of straightness in a line drawn the shortest way between two points; or of aptness and unaptness, of connexion and proportion between certain objects and quantities? He that distrusts his reason in the one case, why should he not also in the other? He that refers the former perceptions to a sense; why should he not, with the before-mentioned philosopher, make all knowledge to be sense? -Consequences

---

<sup>1985</sup> Price 1787: 50 [1758].

<sup>1986</sup> Price 1787: 52 [1758].

much worse cannot follow from making all the principles of knowledge arbitrary and factitious, than from making morality so; from supposing all we perceive of the natures and relations of things, to denote modes of sensation in our minds, I than from supposing this of the objects of our moral discernment. If the one overthrows all truth, the other overthrows that part of truth which is most important and interesting. If the one destroys the necessary wisdom and intelligence of the Deity (the very idea of a mind and of knowledge, being impossible, if there is nothing permanent in the nature of things, nothing necessarily true, and therefore nothing to be known) the other equally destroys his moral perfections”<sup>1987</sup>.

E se o autor não nega a presença de sentimentos morais quando o sujeito moral contempla, à semelhança de Hutcheson, agentes morais em exercício, sentimentos do coração como ele diz, a verdade é que os subsume imediatamente no seu intelectualismo intransigente uma vez que embora afirmando que o sentimento pode ter que ver com a estrutura da nossa natureza, é sobretudo (*But principally*) “on the essential congruity or incongruity between moral ideas and our intellectual faculties”<sup>1988</sup>. Isto quer simplesmente dizer que as próprias emoções e sentimentos aparecem no quadro da nossa vida intelectual.

Tal como em Butler o reconhecimento de uma duplicidade de afecções determina em Richard Price a imputação da felicidade às afeições determinadas pelo amor-próprio e a felicidade pública à benevolência. Neste ponto, o nosso autor, afasta-se ligeiramente do intelectualismo mais ortodoxo de um Clarke, ou mesmo de um Balguy, onde a felicidade aparece inequivocamente associada à vida intelectual e às noções de ordem e de harmonia de proveniência socrático-platónica.

Mas interessa reter que, apesar de reconhecer a felicidade como algo que os seres sensíveis procuram a partir das suas afecções sensíveis, e o amor-próprio é talvez a mais importante de todas, a felicidade que resulta da activação da racionalidade é mais importante e maior, conquanto não o pareça logo. O autor acaba por fixar uma superioridade do ser racional relativamente ao ser sensível:

“But it has been shewn, that there are objects of contemplation naturally productive of delight; and perfections or qualities implying blessedness. A reasonable being is capable of greater happiness than a being merely sensitive. He has, in himself, the sources' of superior enjoyment. And as much more wisdom and reason as any being possesses; so much the higher bliss he is capable of. There is therefore, in the natures of things, a stable and permanent foundation of happiness”<sup>1989</sup>.

Richard Price mostra a sua dívida para com Samuel Clarke quando aborda a questão da obrigação. É provavelmente contra Hume que ele explana as suas ideias, mas a fundamentação está no coceito clarkeano de *fitness*. O que obriga de facto, ver-se-á, é a razão, é a dupla razão, a razão que está depositada nas relações eternas e imutáveis das e nas coisas e a razão do agente que não pode deixar de, e permita-se-me a metáfora, ser verdadeiramente encadeado por essa luz que a razão intrínseca das coisas projecta. Claro que o autor associa a obrigação a um dever, *ought*, mas logo estabelece uma conexão entre esse *ought* e a própria rectidão. Só que rectidão é *fitness*, e portanto o esquema desemboca sempre nas

---

<sup>1987</sup> Price 1787: 53 e 54 [1758].

<sup>1988</sup> Price 1787: 62 [1758].

<sup>1989</sup> Price 1787: 76 [1758].

relações racionais, eternas e imutáveis que estão nas coisas, porque são a sua própria natureza. Sigam-se os passos da demonstração:

1."Fitness and unfitness most frequently denote the congruity or incongruity, aptitude or inaptitude of any means to accomplish an end. But when applied to actions, they generally signify the good with right and wrong". 2."the term fit, signifies a simple perception of the understanding". 3."Morally good and evil, reasonable and unreasonable, are epithets also commonly applied to actions, evidently meaning the same with right and wrong, fit and unfit". 4."Approving an action is the same with discerning it to be right". 5."Obligation to action, and rightness of action, are plainly coincident and identical". 6."This may appear to any one upon considering, whether he can point out any difference between what is right, meet or fit to be done, and what ought to be done"<sup>1990</sup>.

Rectidão implica tanto a obrigação quanto o bem implica bondade, solidez, resiliência, figuração, figura, etc., assim como movimento implica mudança de lugar, figura implica extensão, etc., E assim uma ação é-nos adequada quando é o que deveria ser, porque estava no nosso dever que fosse assim como é, porque no fim de contas havia a obrigação de que fosse como afinal haveria de ser. Price substitui o finalismo metafísico de base teleológica por um finalismo metafísico de base racional, mas na prática acabam por redundar no mesmo.

Como Price reconhece: «Right, fit, ought, should, duty, obligation, convey, then, ideas necessarily including one another». Quer dizer, todos estes conceitos são intermutáveis e reenviam uns para ou outros, pela sua pertença ao mesmo grupo semântico. Mas isso não desempenhou para Price um contratempo. Ele viu nisso apenas uma utilidade ideológica. É que se a adequação lógico-racional, a rectidão e o dever, ou seja a obrigação, imediatamente se subentendem, é todo o edifício arbitrário e externalista do positivismo e do voluntarismo que se desmorona. Que dos escombros deste edifício se esteja a erguer um edifício que sob uma nova perspectiva engendra uma outra forma de pelo menos semi-externalismo, isso o autor não viu, ou não quis ver. O que para ele era decisivo, o inimigo a abater, obliterava outras perspectivas de visão, como de resto acontece muitas vezes. Ele diz:

"From hence it follows, First, That virtue, as such, has a real obligatory power antecedently to all positive laws, and independently of all will; for - obligation, we see, is involved in the very nature of it. To affirm, that the performance of that, which, to omit, would be wrong, is not obligatory, unless conducive to private good or enjoined by a superior power, is a manifest contradiction. It is to say, that it is not true, that a thing is what it is; or that we are obliged to do what we ought to do; unless it be the object of a command, or, in some manner, privately useful.- If there are any actions fit to be done by an agent, besides such as tend to his own happiness, those actions, by the terms, are obligatory, independently of their influence on his happiness.-Whatever it is wrong to do, that it is our duty not to do, whether enjoined or not by any positive law. I cannot conceive of any thing much more evident than this.-It appears, therefore, that those who maintain that all obligation is to be deduced from positive laws, the Divine will, or self-love, assert what (if they mean any thing contrary to what is here said) implies, that the words right and just stand for no real and distinct characters of actions; but signify merely what is willed and commanded, or conducive to private advantage, whatever that be; so that any thing may be both right and wrong, morally good and evil, at the same time and in any circumstances, as it may be commanded or forbidden by different laws

---

<sup>1990</sup> Price 1787: 105 [1758].

and wills; and any the most pernicious effects will become just, and fit to be produced by any being, if but the smallest degree of clear advantage or pleasure may result to him from them”<sup>1991</sup>.

O autor aproveitou para colocar um ponto final na questão da felicidade porque embora ela seja para seres sensíveis uma questão privada, e nessa perspectiva não comporte a obrigatoriedade intrínseca que verificamos para o dever, a rectidão, a virtude, etc, para um autor racional, ela perde o carácter contingente e torna-se tão necessária como tudo o resto. Repare-se como o sentido do privado e do contingente são aqui conotados com o ordenamento positivo determinado pela vontade, e portanto arbitrários e não necessários. Aproximamo-nos a passos largos da emergência do imperativo categórico kantiano, que sendo uma decisão do agente moral é superiormente informado pela objectividade, pela racionalidade e pela universalidade e deixa para trás tudo o que é espúreo, isto é contingente, subjectivo, relativo ao interesse, empírico, etc., como sendo indigno de enformar a moralidade. Nessa altura a autonomia do agente é total, porque nela convergem a sua vontade e a razão. Vontade racionalizada, segundo uma teoria normativa da vontade que chega às suas últimas consequências. Por enquanto estamos em trânsito. É muito importante a rejeição de toda e qualquer forma de voluntarismo religioso e de positivismo moral assim como do externalismo das remunerações (ou prémios) e das penas (ou castigos). Veja-se o quanto este dispositivo incomoda Price:

“Those who say, nothing can oblige but the will of God, generally resolve the power of this to oblige to the annexed rewards and punishments. And thus, in reality, they subvert entirely the independent natures of moral good and evil; and are forced to maintain, that nothing can oblige, but the prospect of pleasure to be obtained, or pain to be avoided. If this be true, it follows that vice is, properly, no more than imprudence; that nothing is right or wrong, just or unjust, any farther than it affects self-interest; and that a being, independently and completely happy, cannot have any moral perceptions. The justness of these inferences cannot be denied by Que, who will atten'd to the coincidence here insisted on between obligation and virtue”<sup>1992</sup>.

O nosso António Soares Barbosa aderiu a este modelo tendo percebido muito bem que o que o dispositivo das remunerações e castigos subentende é uma epistemologia sensista baseada no prazer e na dor. Ou seja, que o sensismo faz inevitavelmente corpo com a ontologia hiper-augustiniana, com o seu pessimismo ôntico e antropológico, com a total externalidade de um dispositivo metafísico-religioso, onde a razão humana aparece sempre muito desvalorizada. É noutro enquadramento que se situa Richard Price, e ainda que se vislumbre qualquer coisa de concentracionário não deixa de ser mais um esforço para enquadrar a felicidade humana num dispositivo que valoriza a autonomia e o sentido íntimo da obrigação. É verdade que Richard Price entendia a razão como um poder activo o que conferia à acção moral decorrente do uso da razão a dignidade de uma *free agency*. Mas na prática é aceitável que autores como Stephen Darwall incluam Price na família dos intuicionistas morais racionalistas embora

---

<sup>1991</sup> Price 1787: 105 e 106 [1758].

<sup>1992</sup> Price 1787: 106 [1758].

externalistas relativamente à motivação da acção. Isso não obsta a que pela recusa do externalismo relativamente à obrigação, não deva ser colocado, também, no seio da família dos autores que promoveram a autonomia. A única contradição no penamento de Price é em tudo semelhante à contradição que já estava em Balguy e em Clarke, e que consiste no facto de que se promove o agente ao estatuto da liberdade, isto é de poder agir e derminar, quando, ao mesmo tempo, se reconhece que existe um poder de condicionamento sobre o agente que advém do carácter impositivo das coisas, por via da sua racionalidade intínseca. Em Richard Price esse expediente é ainda reforçado por um sentido global da Providência que pode no limite levar a consciência a actuar, não sabendo e não conhecendo as consequências da acção mas fazendo simplesmente fé do carácter perfeito da supervisão divina<sup>1993</sup>.

A contradição seria superável pela inclusão, no quadro da acção moral, de um *practical reasoning*, que reforçaria a margem de manobra do agente potenciando a sua capacidade de auto-determinação, de auto-regulação ou auto-governo, mas que empobreceria o sentido da perfeição e da ordem teoreticamente configurado e considerado.

Mas o sentido da autonomia é mesmo assim sempre muito forte na obra de Price. E esse vivo sentido da autonomia está lá mais para o fim da obra sintetizado de uma forma admirável:

“The intellectual nature is its own law. It has, within itself, a spring and guide of action which it cannot suppress or reject. Rectitude is itself an end, an ultimate end, an end superior to all other ends, governing, directing and limiting them, and whose existence and influence depend on nothing arbitrary. It presides over all. Every appetite and faculty, every instinct and will, and all nature are subjected to it. To act from affection to it, is to act with light, and conviction, and knowledge. But acting from instinct is so far acting in the dark, and following a blind guide. Instinct drives and precipitates; but reason commands. The impulses of instinct we may resist, without doing any violence to ourselves. Our highest merit and perfection often consist in this. The dictates of reason we can, in no instance, contradict, without a sense of shame, and giving our beings a wound in their most essential and sensible part”<sup>1994</sup>.

Intenção moralmente boa sem uma ideia do bem moral é uma contradição. Actuar virtuosamente é sempre seguir a razão, que é o mesmo que obedecer. Os sentimentos instintivos e mesmo a benevolência instintiva (o visado é Hutcheson), não são um princípio de virtude, assim como as acções, que decorrem destes sentimentos instintivos, não são virtuosas portanto também.

### **Thomas Reid.**

O que caracteriza a atitude intelectual de Reid, tal como a atitude intelectual de Price, é o facto de, contrariamente à grande maioria, não ter fugido à questão epistemológica, quer dizer, não se ter limitado a abordar a questão apenas no plano psicológico mas tendo procurado determinar a capacidade cognitiva da moralidade. E optou por uma resposta inequivocamente positiva na linha da tendência

---

<sup>1993</sup> Price 1787: 244 [1758].

<sup>1994</sup> Price 1787: 187 e 188 [1758].

desenhada pelos intuicionistas morais racionalistas como Wollaston, Clarke e Balguy, embora matizando a questão com alguns elementos herdados de Butler e, em muito menor escala, de Hutcheson. Para Reid os princípios morais, «the first principle of morals» são auto-evidentes, tal como os princípios equivalentes no domínio do conhecimento teórico. E tal como para a tradição intuicionista também Reid defendeu que os princípios morais obrigam internamente, isto é impõem ao agente moral uma espécie de coerção a partir da sua racionalidade e da sua necessidade e nunca em função de um raciocínio consequencialista de tipo utilitário. A decisão é livre no sentido em que não é determinada nem pelo interesse nem pelo medo dos castigos, e de algum modo não é livre completamente, uma vez que tal como em John Balguy e Samuel Clarke e, parcialmente, em Richard Price, há um condicionamento que resulta do facto de que os princípios morais se impõem logicamente à racionalidade do agente. De algum modo não posso, enquanto ser racional, deixar de me sentir condicionado pela sua imposição, eu diria, quase apodíctica. E tal como em Balguy, mas sobretudo em Clarke, paira no céu moral de Reid um forte sentido da harmonia que resulta da natureza do mundo moral ser semelhante à natureza do mundo físico. Ambos são criações de Deus e em ambos Deus colocou um supremo sentido da perfeição. Daí que não haja conflitualidade entre o meu bem, o bem dos outros e o bem do conjunto. A prossecução dos princípios morais que conduzem à minha felicidade não conflitua com a prossecução dos princípios morais a que sou obrigado em função da justiça e do bem dos outros.

Haakonssen apelidou este tipo de orientação moral de naturalismo providencial com base teológica. Já me referi a isto a propósito de Samuel Clarke. O que determina a externalidade, de que fala Stephan Darwall relativamente a estes autores, é o facto de que a racionalidade intrínseca manda mais do que a vontade do agente e essa racionalidade resulta da ideia de uma criação perfeita, e perfeita porque enformada pela mais radical racionalidade. Poderia dizer-se, afinal de contas, que é Deus que obriga em última instância, e o esquema seria externalista também no plano da obrigação e dos fundamentos dessa obrigação. Como diz Haakonssen acrescentando mais alguns nomes a esta genealogia: “For Reid – as for Turnbull, Kames, Butler, and most of their contemporaries – the world in both its material and immaterial aspects was a well – organized whole whose parts by their coherence indicated an intelligent, purposeful mastermind. The existence within creation of the human mind, with its apparent cognitive powers, thus gave rise to the presumption that the purpose of the mind is to explore the created world as it is presented to these powers”<sup>1995</sup>.

Esta perspectiva foi sustentada por Newton e por Clarke e de uma maneira geral por toda a tradição apologista. É ainda a persistência da problemática aquiniana das causas segundas mas, pelo menos na aparência, com o reforço da autonomia e da liberdade do homem.

---

<sup>1995</sup> Haakonssen 1996: 182.

Tal como Butler, Reid considera que existe uma clara separação em termos de autoridade moral relativamente ao plano dos apetites, das afecções básicas, que temos em comum com os animais e relativamente ao plano racional, mas diferentemente de Butler, Reid não explorou a dimensão intermédia ou prudencial, o que também não é muito relevante. A primeira, quer dizer a parte irracional “gives a strong impulse, but without judgment, and without authority. The second is always accompanied with authority. All wisdom and virtue consist in following its dictates; all vice and folly in disobeying them. We may resist the impulses of appetite and passion, not only without regret, but with self-applause and triumph; but the calls of reason and duty can never be resisted, without remorse and self-condemnation”<sup>1996</sup>.

A razão aprova e desaprova, a razão regula crenças, opiniões e acções, ela por si só provoca assentimento, enquanto a desrazão provoca desacordo. A razão escolhe “what are the proper means to any end which we desire”<sup>1997</sup>. Os fins das acções humanas podem resumir-se a dois: o que é bom para nós no seu conjunto e aquilo que configura o nosso dever. Em ambos os casos nenhuma outra faculdade pode competir com a razão quer no seu discernimento quer no modo apropriado para conduzir a acção com essa finalidade. Por outro lado ainda a centralidade destes objectivos determina a submissão dos princípios irracionais, e só a razão tem autoridade e capacidade directiva para o fazer.

É porque o autor identifica o bem com tudo o que promove a perfeição e a felicidade do agente; e esta perfeição e felicidade aparecem aqui entendidas numa perspectiva um pouco finalista, como objectivo para que se tende; que se é obrigado coerentemente a reconhecer o papel determinante da razão. Dizer que a posição de Reid assenta numa perspectiva um pouco finalista é talvez pecar por defeito, de facto a expressão «our good upon the whole», tem uma acentuada conotação aristotélica e conecta o bem com a questão de uma vida globalmente realizada. Nessa perspectiva, como se sabe, a virtude desempenha um papel central e assim esbatem-se as preocupações de Reid em separar com nitidez a virtude do dever. Nos *Active Powers* Reid faz menção das virtudes da prudência e da temperança entre outras, o que mostra que a temática da felicidade é entendida como finalidade para que tende uma vida virtuosa e globalmente realizada, à boa maneira aristotélica.

É de facto uma questão de coerência com o que se afirma antes na Parte III do Ensaio III: “Every deliberate human action must be done either as the means, or as an end; as the means to some end, to which it is subservient, or as an end, for its own sake, and without regard to any thing beyond it. (...) That it is a part of the office of reason to determine, what are proper means to an end which we desire, no man ever denied”<sup>1998</sup>.

---

<sup>1996</sup> Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 632 [vol. II].

<sup>1997</sup> Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 633 [vol. II].

<sup>1998</sup> Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 633 [vol. II].



J. B. Schneewind considera que para Reid a filosofia moral é um empreendimento teórico e não prático. Eu penso que Reid não precisa de se referir a um *practical reasoning*, para se perceber que muitas vezes fala muito mais de uma razão prática que de uma razão puramente teórica. Assim é quando justamente se refere ao facto de que em toda e qualquer acção humana deliberada, é papel central da razão determinar o que é próprio, ou seja os meios adequados, para atingir os fins que se desejam. Mas eu diria mais: Há sempre um vago sabor à *proairesis* aristotélica quando o autor se refere à razão em contexto activo e prático. Mas se se tiver em conta que a própria definição do que são os objectivos centrais da vida humana, procurar o bem no seu conjunto e atingir a felicidade que lhe é correlata e ao mesmo tempo agir no quadro do dever, percebe-se que dificilmente Reid não se estaria a referir a uma razão prática quando fala destas questões e nos termos em que o faz. Ele não usa nunca o esquema do puro intelectualismo na linha de Balguy ou de Clarke ou mesmo de Price. A sua linha de raciocínio aproxima-se mais de Butler pela convergência de uma faculdade moral onde convergem elementos intelectuais e sensíveis, se bem que a liderança essa é sempre inequivocamente protagonizada pela parte racional da nossa «alma».

Por outro, lado não é menos verdade que Reid deposita a sua perspectiva moral na capacidade que os homens possuem, independentemente da sua cultura da sua capacidade de raciocínio, de aceder imediatamente, de uma forma transcendental, ou seja por pura intuição transcendental, como se se tratasse de conhecimentos a priori, às verdades morais e aos seus valores. Se o certo e o errado não se impusessem imediatamente à consciência, os homens não seriam capazes de vida moral, assim como não teriam vida intelectual se os axiomas, ou verdades primeiras, não fossem conhecidos automaticamente sem raciocínio prévio. Não haveria ciência se a razão humana não possuísse a capacidade cognitiva mas também a capacidade dedutiva a partir dos axiomas, e também não haveria moralidade pelos mesmos pressupostos. Mas relativamente à moral o autor enfatiza a importância dos princípios axiomáticos e não valoriza tanto a capacidade dedutiva da razão, uma vez que se a moralidade dependesse excessivamente dessa faculdade racional a maior parte dos homens não teria acesso à dignidade da vida moral, o que, como se sabe, não acontece. É de algum modo misterioso, o facto de que seres humanos que não possuem grande capacidade intelectual e escassa cultura, apresentam um entendimento muito penetrante e muito acertado dos comportamentos morais.

Mas onde Reid faz a injunção com a razão prática de modo evidente, se bem que simplesmente em presunção, é quando faz depender a nossa capacidade de autogoverno, quer dizer de autonomia, da convergência de dois elementos em simultâneo: o conhecimento moral, como já se viu essencialmente teórico, e o livre-arbítrio. É que o livre-arbítrio pressupõe a liberdade e esta pressupõe a capacidade de escolha, que é em Reid eminentemente prática já que nem sequer é determinada por motivos. Neste ponto tanto Para Reid como já era para Clarke os motivos não são causas eficientes que determinam

necessariamente, eles são, pelo contrário, criados pelo agente e, além do mais, até podem ser contrariados. É nesse ponto que se assume a liberdade, a autonomia e o autogoverno, mas isso pressupõe, em minha opinião, o recurso a uma razão prática. Aliás Reid não deixa de chamar a atenção para o facto de que há perplexidade moral, como salienta Schneewind<sup>1999</sup>, porque há uma pluralidade de princípios básicos, que é o mesmo que reconhecer o facto de que em todas as circunstâncias deve interferir uma ponderação prática para resolver o problema da indecidibilidade provocada pelos princípios teóricos.

Como diz Haakonssen, uma das maiores preocupações de Thomas Reid residia na possibilidade de estabelecer a realidade de uma actividade humana livre, que deveria estar subordinada à ideia de uma *human Agency*. Imaginar uma *human agency* à margem das prerrogativas de uma razão prática parece-me inviável. No entanto Reid parte de um pressuposto fundamental: “Man only, (...) is capable of yielding an intentional obedience to the dictates of his nature, or of rebelling against them”<sup>2000</sup>. E este pressuposto é essencialmente teórico.

Os dois grandes inimigos da liberdade para Reid eram o cepticismo moral e o calvinismo que ele identificou como dois avatares do império da necessidade. Combater o necessitarismo era combater pela liberdade. No plano estritamente moral Reid resolveu o problema de modo fácil recusando, desde logo, a perspectiva da mente como recipiente passivo de ideias casualmente implantadas pela percepção dos sentidos e afirmando, categoricamente, que a mente é, pela sua natureza, provida de poderes inatos de vária ordem, e entre eles de instintos e outras faculdades de tipo intuitivo, chame-se-lhe assim, capazes de produzir juízos morais assim como interpretações sobre a realidade sem a necessidade de um processo de raciocínio. Por actuação imediata a mente acede a primeiros princípios ou axiomas que imediatamente conectam com a realidade moral através de juízos, juízos esses que não se limitam ao plano cognitivo mas que são também imediatas alavancas para a acção. Relativamente ao problema da vontade, um inimigo se colocava no terreno: a perspectiva de uma teoria determinista da vontade implícita em Hobbes e mais tarde em Hume e que significava a ruína não só da liberdade mas da própria moralidade. Para Hobbes em particular, liberdade moral significava agir de acordo com o desejo, ou vontade. Locke já tinha mostrado que a liberdade da vontade implicaria um regresso infinito de actos de vontade, sem fim à vista. Reid introduziu em boa verdade, sob a capa de um poder de juízo racional acerca do que se deseja quando se deseja, uma verdadeira teoria normativa da vontade. Então a liberdade moral aparece como um domínio da vontade pelo juízo racional introduzido: “by the liberty of the moral agent, I understand, a power over the determinations of his own will”<sup>2001</sup>. E se esses juízos são informados pelos princípios morais depositados na consciência racional da mente, princípios do senso moral comum, não é menos verdade

---

<sup>1999</sup> Schneewind 1998: 402.

<sup>2000</sup> Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 643 [vol. II].

<sup>2001</sup> Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 323.

que eles ocorrem determinados pela natureza das situações e que portanto para serem verdadeiramente livres terão que corresponder a um *practical reasoning*. É nisto que consiste a «Free Human Agency».

E como interpretar por exemplo o que Reid afirma nos Ensaios III, Parte III, Cap. 5: “A man is prudent when he consults his real interest; but he cannot be virtuous, if he has no regard to duty”<sup>2002</sup>. Reid conduz neste capítulo uma luta para impor o princípio do dever enquanto princípio motor para as decisões humanas na perspectiva de que possam ser consideradas acções morais. Mas não deixa de considerar que o sentido do «interesse» pode estar subjacente na orientação do agente que se submete voluntariamente a leis. Tenho para mim que a ideia de pacto ou contrato inerente à submissão voluntária por parte do agente a universos normativos que podem diminuir ligeiramente a sua liberdade, pressupõe já o uso autónomo da razão, daí que o «inducement» para obedecer à lei “may be a sense of interest or a sense of duty, or both concurring”<sup>2003</sup>. E se é verdade que Reid toma partido pelo dever sobretudo quando afirma que: “the notion of duty cannot be resolved into that of interest, or what is most for our happiness”<sup>2004</sup>, não deixa um pouco atrás de reconhecer a dignidade racional do interesse quando ao referir-se a ambos, o dever e o interesse afirma: “These are the only principles I am able to conceive, which can reasonably induce a man to regulate all his actions according to a certain general rule of law. They may therefore be justly called the rational principles of action, since they can have no place but in a being endowed with reason, and since it is by them only that man is capable either of political or of moral government”<sup>2005</sup>.

Eu diria que Reid não só não descarta a importância do princípio de prudência como evidencia que a vida moral resulta dos dois, o princípio de prudência, razão prática e o princípio do dever, orientado pela razão teórica. E talvez que a convergência entre o conhecimento moral que é em larga medida teórico e paratranscendental e o livre-arbítrio, que é eminentemente prático mas reflexivo.

Coloque-se a questão como ela aparece em Reid, mas agora esquematicamente por premissas:

1. Liberty supposes the agent to have Understanding and Will.
2. The liberty of a moral agent implies, not only a conception of what he wills, but some degree of practical judgment or reason.

Outra prova da duplicidade do agente moral prende-se com o facto de que o autor reconhece que o princípio director, ou seja, a consciência, integra na sua orientação moral uma dupla preocupação, tanto pela virtude quanto pela felicidade ou seja pelo interesse, chegando ao ponto de considerar que “They are like two fountains whose streams unite and run in the same channel”<sup>2006</sup>.

---

2002 Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 315.

2003 Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 314.

2004 Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 314.

2005 Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 314

2006 Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 637 [vol. II].

Mas o princípio de felicidade aparece sempre subordinado, como acontecia em Butler, ao princípio racional da virtude. Sendo ambos princípios directores, que pressupõem o uso da razão.

Ao procurar a felicidade, ou na linguagem de Reid, «when a man, on one occasion, consults his real happiness», o agente deve fazê-lo de modo a que a sua acção não seja incoerente ou inconsistente com o seu dever, o que quer dizer que a procura da felicidade não pode estar subordinada à pressão das paixões e dos apetites irracionais. E quando usa a linguagem estóica do *honestum* e do *utile*, considera que a razão olha para os dois lados e tem, portanto, ambos em conta. E é aqui que está mais próximo de reconhecer explicitamente uma dimensão prática paralela à dimensão teórica, quando afirma que a noção abstracta de dever ou obrigação não é, nem uma qualidade da acção considerada em si mesma, nem do agente considerado à margem da acção, mas uma certa relação entre uma e outra: “When we say a man ought to do such a thing, the ought, which expresses the moral obligation, has a respect, on the one hand, to the person who ought, and, on the other, to the action which he ought to do. Those two correlates are essential to every moral obligation; take way either and it has no existence”<sup>2007</sup>.

Se optar por sintetizar o que aqui está implícito, é simplesmente que a moralidade é questão teórica e prática. Seria simplista contudo afirmar que o teórico está do lado da pessoa e o prático do lado da situação, o que sendo por um lado óbvio na economia da expressão de Reid significaria atentar contra o seu significado mais profundo por excesso de zelo. O actor e a situação são inseparáveis e ambos mobilizam ingredientes teóricos e ingredientes práticos. É nessa fusão que se situam. Não há situações (acções) morais sem agente que as resolva e não há agente moral que não esteja envolvido numa acção em que tem de decidir.

E é o próprio Reid que, consciente do que está em jogo, acrescenta logo: “The abstract notion of moral good and ill would be of no use to direct our life, if we had not the power of applying it to particular actions, and determining what is morally good, and what is morally ill”<sup>2008</sup>.

Mas é justo que se diga, e em jeito de conclusão, que o dever tem sempre relevância sobre a felicidade e até que a verdadeira felicidade só é plena quando resulta da orientação da vida segundo o dever. A felicidade quando perseguida apenas a partir dos apetites e das afecções instintivas pode tornar-se contraproducente, pelo seu carácter desregulado. Só a felicidade que é conduzida a partir do princípio director, subordinado ao dever, é enformada por um sentido da harmonia, do equilíbrio e da perfeição. Neste plano o princípio do bem «upon the whole» enformado pela virtude converge com a felicidade que decorre de uma vida segundo o dever. A autonomia do agente e o seu sentido do autogoverno harmonizam as duas instâncias, a teórica segundo o dever e a prática segundo a virtude. A *free human agency* pressupõe uma vida orientada segundo os axiomas morais fundamentais mas também pela

---

<sup>2007</sup> Tomás Reid [*Essays on the active powers of the human mind*, II, II], in Schneewind 1990: 637 [vol. II].

<sup>2008</sup> Tomás Reid [*Inquiry and essays*], in Beanblossom 1983: 319.

capacidade de decisão de uma razão prática que tem em conta que a verdadeira felicidade pressupõe duas coisas: a subordinação ao dever e a prática da virtude.

**Nota N (Segunda Parte. Capítulo V. 4. 2. 2.), p. 567.**

### **O intuicionismo moral sensível. Do senso moral ou do sentimento moral.**

O que é o senso moral? Segundo Larthomas Shaftesbury chama senso moral a uma espécie de percepção interior de si ou apercepção espontânea e anterior à cisão do espírito nas suas faculdades sensíveis e propriamente reflexivas. No princípio, anterior a esta cisão, reina no espírito uma unidade originária da subjectividade. Aí se manifesta o senso moral como uma espécie de espontâneo *sensus sui*.

É o coração que resume e sintetiza o espírito na sua unidade primordial com a vida. Por isso é ao mesmo tempo que um senso, um lugar de avaliação constante. Uma espécie de tribunal originário. Tal como mais tarde em Butler está já implícita uma espécie de consciência moral. O coração recebe na sua espontaneidade de órgão onde se configura a unidade subjectiva, mas julga também imediatamente. Mas o seu julgamento não é reflexivo, mas antes espontâneo e intuitivo. E é por este carácter espontâneo e intuitivo, ao mesmo tempo que judicativo, que se pode falar de um sentimento moral. O sentimento moral produz uma avaliação imediata e originária, intuitiva numa palavra.

Numa criatura razoável, tudo o que não é feito através de nenhuma afeição, não é bem nem mal, uma vez que só a inclinação (afeição) torna uma criatura boa ou má: “So that in a sensible Creature, that which is not done thro’ any Affections at all, makes neither Good nor Ill in the nature of that Creature; (...) Since it is therefore by Affection merely that a Creature is esteem’d good or ill”<sup>2009</sup>. O senso do certo e do errado é em nós tão natural quanto as nossas afeições e constitui um dos primeiros elementos da nossa constituição. Shaftesbury deslocará sempre a questão moral para um domínio simultaneamente estético e gnoseológico, referindo-se, não obstante, ao certo e ao errado como se o coração possuísse ao mesmo tempo uma capacidade moral, estética e gnoseológica. É o carácter originário que lhe é atribuído, anterior à cisão das faculdades que lhe confere essa possibilidade avaliativa verdadeiramente transcendental. Mas nas *Characteristics of men, manners, opinions, times*, Shaftesbury enfatiza devidamente a porevalência da sua formação socrático-platónica. E por isso afirma que: “nothing surely is more strongly imprinted on our minds, or more closely interwoven with our souls, than the idea or sense of order and proportion, what the difference there is between harmony and discord! cadency and convulsion!”<sup>2010</sup>.

É aliás o elemento intelectualizante — na linha do intelectualismo clássico onde se evidencia a ideia de que uma harmonia cósmica preside ao mesmo tempo ao sentido de harmonia das acções particulares e onde até é possível inferir um sentido da finalidade metafísica global — que permite não confundir, de nenhum modo, o sentimento moral de Shaftesbury com o senso moral de Hutcheson. É verdade que ambos são internalistas, que em ambos preside um senso que

---

<sup>2009</sup> Shaftesbury [*An enquiry concernig virtue or merit* ], in Selby-Bigge 1897: 20 [vol. I].

<sup>2010</sup> Shaftesbury [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*], in Robertson 1964: 63 e 64. [1711]

é activado por via sensível quando se contemplam motivos e que as afeições virtuosas que se desprendem são essencialmente sobredeterminadas por preocupações benevolentes. Mas há um ponto de total incompatibilidade. Como já disse, em Shaftesbury a realização da virtude realiza automaticamente o bem dada a constitutiva harmonia do Cosmos<sup>2011</sup>. Enquanto que para Hutcheson existe uma obrigação moral distinta -- intrínseca à moralidade e independente do próprio bem do agente.

A opinião de Hutcheson é que Shaftesbury concebeu o *moral sense* em termos mais adequados à estética do que à moralidade.

O que eu penso é que, se se vir bem, a moral de Shaftesbury é muito platónica, muito estóica e, atrevo-me a dizer, indirectamente aquiniana, ou seja a ideia de que “Shaftesbury’s cheerful belief that the most virtuous inner harmony is also the most enjoyable life is of a piece with his belief that the universe itself is a harmonious whole”<sup>2012</sup>. Por outras palavras, a ideia de que o universo só é coerente se a virtude conduzir à felicidade, contém um claro elemento finalista e concomitantemente a ideia de que um certo determinismo metafísico nos governa. Há a ideia de uma harmonia intelectual perfeita na qual virtude, bem, felicidade se realizam naturalmente. Esse tipo de posição, que Shaftesbury aprendeu com Ralph Cudworth, seguramente, não é compatível com o empirismo escocês do *moral sense*.

Mas há pelo menos um ponto do pensamento moral de Shaftesbury que Hutcheson aceitou, embora readaptando-o ao seu próprio sistema moral. É a questão da metamoralidade e que consiste no caso de Hutcheson na moralidade que se evidencia a partir não do sentimento de benevolência próprio do agente mas da sensibilidade moral que se evidencia quando se observam comportamentos benevolentes nos outros agentes. O que em Hutcheson aparece como produto de uma observação estava já em Shaftesbury como uma metareflexividade. Reflectir sobre as afeições diz Shaftesbury, “gives rise to «another kind of affection towards those very affections themselves, which have been already felt, and are now become the subject of a new liking or dislike»<sup>2013</sup>. This new liking or disliking, is moral approval and disapproval. Only beings capable of having this reflective feeling can be virtuous or vicious”<sup>2014</sup>.

Não é a força dos nossos desejos que nos torna virtuosos ao actuar mas o facto de poderem constituir um conjunto harmonioso, evidenciado pela reflexão. O *moral sense* quando bem educado revela-nos a harmonia objectiva. Nós somos virtuosos se as nossas paixões nos movem apenas quando

---

<sup>2011</sup> O fundamnto histórico último da ideia de cosmos, de regularidade e de ordem será sempre o classicismo grego. Assim como a ideia de que as regras humanas obedecem a essa regularidade imanente. O que significa também que o mais importante conceito jurídico a *dike* possuía uma clara conotação com a ordem e portanto com a regularidade do cosmos. O essencialismo da cultura antiga possuía aqui nesta íntima conexão entre a ordem universal e a ordem ética, jurídica e política um sólido ponto de apoio. Pode falar-se de um universo jus-ontologista em que os conceitos de regularidade e ordenamento desempenham papéis homólogo- gos. Tanto um como o outro assentam em radicais equivalentes de regra e de ordem, ordem na perspectiva de norma, ou seja de regra.

<sup>2012</sup> Schneewind 1998: 308

<sup>2013</sup> Shaftesbury [*An inquiry concerning virtue or merit*], in Selby-Bigge 1897: 251 [vol. I].

<sup>2014</sup> Schneewind 1998: 302.

temos consciência (quer dizer depois) de que elas passaram o teste do sentimento (do gosto). Ora só os nossos sentimentos (sentidos do gosto) podem fazer esse trabalho. Quando somos virtuosos somos auto-governados<sup>2015</sup>. Relativamente às paixões a posição de Shaftesbury é anti-estóica uma vez que rejeita minimamente a apatia estóica (mas Shaftesbury é estóico em muitos assuntos). Ao manter a equação virtude/felicidade era urgente descobrir uma nova fórmula que suportasse simultaneamente paixões, virtude e felicidade. De um modo muito platónico Shaftesbury sustenta que só a harmonia interior traz a felicidade. Esse sentido da harmonia interior depende ao mesmo tempo do sentido estético-ético dos sentimentos-paixões (onde predominam desejos benevolentes e generosos, pelo que não há conflitos graves entre o interesse próprio e o interesse público) e do sentimento moral (*hegemonikon*).

Mais claramente ainda que Cudworth, Shaftesbury concebe a autodeterminação como auto-regulação e autogoverno. Em Shaftesbury o governo moral é autogoverno. A autoridade existe mas permanece no interior do agente. Shaftesbury é deliberadamente internalista. Ele interioriza a normatividade ao interiorizar a autoridade. Só se o agente observa as suas melhores auto-prescrições como sendo autoritárias e obrigatórias, e actua de acordo com elas, a actividade autodeterminada é possível. Autodeterminação requer autogoverno. E este requer que o agente seja predominantemente movido, e a sua conduta determinada, por uma concepção normativa que ele aceita. É a isto que se pode chamar uma teoria normativa da vontade, como é designada por Stephen Darwall. E é neste ponto que Shaftesbury mais se aproxima de Kant, uma vez que esta vontade racional de Shaftesbury permite defender a ideia kantiana de que a moralidade obriga porque uma vontade racional livre age debaixo de uma ideia de lei que, no entanto, o agente, ele próprio, produziu. Ele é lei para si mesmo.

E em suma, pode-se dizer ainda que Shaftesbury foi a charneira de um outro tipo de rotação. É verdade que os seus mestres foram os *Cambridge Platonists* com a sua tradição especulativa de base ético-religiosa mas o seu pensamento opera no sentido de minar a componente religiosa, secularizando os elementos éticos desse pensamento e abrindo assim caminho para uma tradição deísta e de um moralismo iluminista que procurará os seus próprios fundamentos nas faculdades especificamente humanas, e estou a pensar em ambas as tradições intuicionistas dominantes, a racionalista com Wollaston, Clarke, Balguy e Price, a do senso moral com Hutcheson, Ferguson e Lord Kames, e ainda a eclética em torno das obras de Butler e de Reid<sup>2016</sup>. Foi por esta via de análise que eu fui levado à valorização do intuicionismo moral racional ou não, no quadro de uma fundamentação dos verdadeiros alicerces do Iluminismo. É a

---

<sup>2015</sup> Schneewind 1998: 305 e 306.

<sup>2016</sup> O perigo que qualquer das formas de intuicionismo moral representava não deixou de apoquentar espíritos mais cílios da ortodoxia religiosa. Por exemplo Baumgarten reagiu ao senso moral de Hutcheson nestes termos: “by denying the essential weakness and corruption of human nature after the Fall, theories like Hutcheson’s made revelation superfluous and gave support to deism”, in Mautner, Cambridge, 1993: 66. Poderia multiplicar os exemplos onde se podem ler expressões como as que se seguem: «his own spirit was decidedly anti-evangelical», «served to flatter the pride of human nature», «dangerous teacher», «Though his theories were very beautiful, he taught a philosophy which sapped the Foundation of evangelical religion”, in Mautner 1993: 66.



autonomia e a secularização que o intuicionismo moral favorece que me parece ser determinante para a sua inclusão nas bases históricas e arqueológicas da cultura da *Aufklärung*. E *mutatis mutandis* foi por essa mesma via que fui levado a desvalorizar todas as posições externalistas como culturas da heteronomia.

De facto, ao deísmo nascente a secularização ético-moral — levada a cabo de uma forma lenta e não radical, mas minando progressivamente e com infinita «paciência» o edifício dogmático, heterónimo e externalista da revelação — oferecia dois caminhos para rejeitar progressivamente tanto a necessidade religiosa como a necessidade ética e moral da revelação. Oferecia, antes de mais, a possibilidade racionalista através da dedução dos princípios religiosos e, no que me diz respeito, para a minha argumentação, oferecia o reconhecimento de uma faculdade humana autónoma capaz de captar imediatamente a essência da vida moral na natureza das coisas, sem o papel intermediário da revelação. E oferecia também a possibilidade empírico-naturalista, que é a assunção de uma intuição imediata, religiosa e moral que é conatural da alma humana. Já mostrei como esta segunda instância é infinitamente menos preocupante para a dogmática da revelação justamente pela sua dimensão empírica e sensista, quer dizer não construída, relativamente à perspectiva racionalista que suporta melhor uma interpretação artificial do universo ético-moral, logo mais humano, senão mesmo humanista. Quero deixar claro que ambos desempenharam um papel de desgaste na tradição metafísico-religiosa da Revelação, mas também que, em desespero de causa, foi à sombra do sensismo empírico-naturalista que a tradição veio a proteger-se de males maiores.

Mas o que, de facto, incomodava Shaftesbury, era o perigo de que o cepticismo moral e o relativismo ético triunfassem dos escombros da falência do modelo da Revelação dogmática. A crise no universo metafísico-religioso suportado pela tradição da Revelação, era no fim de contas uma crise anunciada. Já tinha começado, de resto. O hiper-voluntarismo positivista de Hobbes associado a um hedonismo explicitamente materialista e naturalista alimentou a mitologia de um ateísmo que depois se aplicou por outros motivos à posição do *Tractatus theologico-politico* que é já, pelo seu racionalismo, deísta, ao menos implicitamente. E que dizer do *Reasonableness of Christianity* de Locke, não é evidente que anuncia timidamente o *Christianity not mysterious* de Toland e tudo o que se veio a seguir, em particular a obra de Anthony Collins?

Ora, se não é mais possível procurar encontrar um fundamento religioso para a consciência moral, interessa procurar encontrar um fundamento imanente. Quer dizer, os esforços de todos os intuicionismos morais são uma reacção defensiva contra a crise ao mesmo tempo que a aprofundam. No Neoplatonismo de Cambridge o elemento transcendente rondava de perto a fundamentação moral, uma vez que o sentido da moral era indescernível do conceito de amor cristão, ou *agape*. A laicização e secularização introduzida nos autores protoiluminísticos obriga contudo ao recurso a um vocabulário ainda escolástico

como é o caso do senso moral. O carácter íntimo do senso moral, intuitivo e imediato exprime como que naturalmente um sentimento de conveniência ou inconveniência de harmonia ou desacordo que torna fácil, e imediatamente possível, a avaliação moral e por aí estimula um sentimento de optimismo que condena a intransigência calvinista e o pessimismo hobbesiano e lockeano.

### **Hedonismo protoutilitarista e teológico**

Depois de uma breve análise das posições intuicionistas relativamente ao conhecimento moral, à motivação moral e à obrigação moral, em que ficou claro que os seres humanos possuem uma faculdade, que os torna capazes de avaliar imediatamente o que é moralmente bom (o bem) e o que é moralmente mau (o mal), seja essa faculdade a razão, o senso, o sentimento ou a consciência, passarei a uma análise, ainda mais sucinta, do utilitarismo moral, movimento que entende a moralidade a partir de preferências o que sempre aproximará o utilitarismo do emotivismo moderno. Limitar-me-ei apenas ao utilitarismo teológico, ou protoutilitarismo, uma vez que o utilitarismo propriamente dito de Stuart Mill e Bentham só virá a ter alguma influência em Portugal, no século XIX. O utilitarismo teológico, ainda que não por via directa, uma vez que autores como John Gay, John Brown, Abraham Tucker ou William Paley tiveram uma penetração muitíssimo escassa em Portugal, se é que tiveram alguma, pode contudo por via indirecta ter afectado minimamente a cultura portuguesa setecentista. Quero dizer que considero o utilitarismo teológico de base voluntarista e sensista um desenvolvimento coerente e lógico da ideologia dominante em Portugal no século XVIII. Mas isso não significa que tal desenvolvimento se tenha realizado.

Eu limito-me a pensar que se este desenvolvimento foi possível no âmbito da cultura proto-moderna europeia poderia tê-lo sido no ambiente específico da cultura portuguesa e por maioria de razão. Este «por maioria de razão» pode explicar-se facilmente. Para mim o que subjaz ao desenvolvimento das ideias que culminam no advento de um utilitarismo teológico são duas linha de pensamento convergentes: o voluntarismo teológico por um lado, levado até às suas últimas consequências e a natureza do sensismo moral resultante do sensismo epistemológico. Vamos por partes. Coerentemente os autores que estabelecem que a fonte última e decisiva da obrigação moral radica no horizonte das remunerações e das penas e, concomitantemente, na atracção que os prémios representam, mas talvez mais ainda no medo que os castigos provocam, estabeleceram também as bases de um sensismo moral através do qual se afirma que os agentes procuram o que lhes traz prazer e evitam, com todas as forças, o que lhes provoca dor ou dano. É esse medo da dor que torna eficaz a promessa de penas e que, portanto, levará os agentes morais a comportar-se de modo a evitar esse tipo de possibilidade ou desenlace. Ora para evitar o desenlace funesto, o agente moral não tem mais do que adequar o seu comportamento às orientações positivas da lei de Deus, subordinando-se à sua onipotência, ou seja ao poder da sua infinita vontade.

O sensismo moral converge assim muito bem com o externalismo da obrigação e a heteronomia da lei positiva, ao mesmo tempo que, no interior do dispositivo, se diminuem as faculdades próprias do homem pela subordinação, sem mais, à vontade divina. O esquema é globalmente coerente e produz, como resultado imediato, uma almofada protectora relativamente a todas as posições intuicionistas que, suportadas pela razão ou pelo senso, promovem, por dentro, um sentido da autodeterminação e responsabilidade moral do agente que escapa ao esquema voluntarista. Ao escapar ao esquema voluntarista abre as portas a interpretações de tipo humanista ou pelagiano. É por isso que se compreendem as críticas que foram feitas, a todas as orientações intuicionistas, pelos sectores mais ortodoxos da Igreja e do pensamento teológico dominante. Suspeitos foram tanto Clarke quanto Hutcheson ainda que com fundamentações gnoseológicas e ético-morais contraditórias. Percebem-se agora melhor os motivos pelos quais a obra de Hutcheson foi considerada pouco evangélica, como se disse atrás. Percebe-se também muito bem, embora agora o sentido da crítica seja em sentido inverso, a relutância de Hutcheson relativamente a algumas posições tanto de Cumberland quanto sobretudo de Pufendorf. A crítica a Pufendorf é muito cautelosa e sibilina. “Pufendorf, and most recent writers, advocate the doctrine once proposed by the Epicureans, that is, that self-love alone, or everyone’s search for his own pleasure or advantage, is the spring of all actions, and they refer to this source all affections of the mind, including even the seemingly most benevolent ones”<sup>2017</sup>.

O que Hutcheson percebe e por isso critica é a antropologia pessimista que está implícita. E o que não deixa de ser extraordinário é que Epicuro que foi suspeito durante tantos séculos de servir de redil para todas as posições libertinas e irreligiosas, agora se tornou no alvo de ataque de um membro da comunidade cristã contra outro membro da comunidade cristã, mas por motivos completamente invertidos. Epicuro vem ao texto de Pufendorf para que o jusnaturalista alemão melhor possa fundamentar a necessidade das remunerações e das penas tal como já fizera Locke, e isso é feito a partir de uma lógica de hiperaugustinianismo teológico e moral. E Hutcheson combate a utilização de Epicuro não tanto pela gravidade das posições sensistas de Epicuro, mas porque o reconhecimento da sua ética, centrada no egoísmo, oblitera a possibilidade de construção de uma moralidade optimista e autónoma, centrada em faculdades próprias do homem. Faculdades, essas, que tornam obsoletas as ameaças das remunerações e das penas. Faculdades, essas, que desmontam o hipervoluntarismo e devolvem ao homem uma capacidade de se orientar por conta da sua própria capacidade de autonomia e autodeterminação. No uso das suas faculdades o homem torna-se lei para si próprio. Este horizonte colidia com o pessimismo ontológico-metafísico de grande parte do pensamento religioso europeu tanto protestante quanto católico pós-tridentino. E é por tudo isso que nunca é demais realçar a importância radical que o Neoplatonismo

---

<sup>2017</sup> Francis Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 134.

de Cambridge teve na assunção de linhas de orientação teológica e moral propulsoras da autonomia e de um optimismo capaz de ombrear com o humanismo da Renascença.

Numa época em que o retorno ao rigorismo de outros tempos já não é mais possível, numa época em que a promoção da felicidade e do prazer se torna cada vez mais vulgar o desenvolvimento que o sensismo voluntarista teve, no sentido de um utilitarismo teológico, afigura-se-me lógico e previsível. Tratava-se de conjugar o sinal dos tempos com a manutenção de uma linha de providencialismo estrito, ao mesmo tempo que a ênfase pessimista permitia a continuidade de uma linha de orientação externalista e autoritária. O utilitarismo teológico realiza essa fusão. Essa fusão estava já anunciada tanto na obra de Hobbes, quanto de Locke e até de Pufendorf entre muitos outros autores.

Albee salientou na sua introdução ao utilitarismo a diferença de fundo entre o utilitarismo teológico e o utilitarismo «tout court».

“The true distinction may conveniently be indicated by briefly comparing Paley and Bentham in a single respect. The criterion of morality was the same for both. Actions were regarded by both as right or wrong, because they made for or against ‘the greatest happiness of the greatest number’; and the ‘greatest happiness’ was taken by both to mean the ‘sum of pleasures’, with a consistent disregard of so-called ‘qualitative distinctions’. So far they agreed; but Paley, unlike Bentham, thought it necessary, not merely to mention, but to lay very special stress upon the doctrine of rewards and punishments after death, in order to prove that it is for the ultimate interest of the hypothetically egoistic moral agent to act for the common good. In so doing, he was merely taking what had long been the characteristic position of «Theological Utilitarianism»”<sup>2018</sup>.

Ora não se trata de uma diferença de somenos. É a diferença que faz do utilitarismo uma corrente ético-moral, ancorada nos princípios da secularização e da laicização e o utilitarismo teológico uma corrente ético-moral subjugada pelo autoritarismo heterónomo. Na formalização de John Gay o externalismo apresenta-se radicalmente autoritário e providencial: “Obligation is the necessity of doing or omitting any action in order to be happy (...) it is evident that a full and complete obligation which will extend to all cases, can only be that arising from the authority of God; because God only can in all cases make a man happy or miserable: and therefore, since we are always obliged to that conformity called Virtue<sup>2019</sup>, it is evident that the immediate rule or criterion of it, is the will of God”<sup>2020</sup>.

A formulação de Gay, que neste domínio é um fundador e um precursor de desenvolvimentos posteriores foi, no essencial, apropriada por William Paley que define a virtude exactamente como a determinação de “doing good to mankind, in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness”<sup>2021</sup>. Mas o que acrescenta à definição de Gay é esclarecedor do papel relativo dos vários elementos contidos nessa problemática: “According to this definition, the good of mankind is the subject;

---

<sup>2018</sup> Albee 1957: XVII.

<sup>2019</sup> Sendo que a virtude definida de forma circular é: “the conformity to a rule of life, directing the actions of all rational creatures with respect to each other’s happiness; to which conformity every one in all cases is obliged” , cf. John Gay [*Concerning the fundamental principle of virtue or morality*], in Selby-Bigge 1897: 272)

<sup>2020</sup> John Gay [*Concerning the fundamental principle of virtue or morality*], in Selby-Bigge 1897: 273.

<sup>2021</sup> Judd 1828: 15.

the will of God the rule, and everlasting happiness the motive of human virtue”<sup>2022</sup>. E o papel directivo que em Butler era assegurado pela consciência agora é assegurado por Deus, melhor, pela vontade de Deus. A conotação do utilitarismo com o externalismo e com o voluntarismo, não deixa margem para dúvidas.

Para Albee, como para muitos outros autores, o recurso à lógica dos «rewards and punishments» aparece como inevitável face ao individualismo hedonista que começa a dar os primeiros passos no século XVIII. Sabe-se hoje que havia uma escapatória a esse tipo de constrangimento sem que necessariamente se caísse no niilismo absoluto, hedonista e narcísico. Essa escapatória passava pela assunção de uma lógica da autonomia, do sujeito que se dá a si mesmo as leis segundo as quais se deve governar, ao mesmo tempo que engendra os mecanismos sociais para obedecer às leis que a si mesmo se deu. Mas esse esquema não era seguramente fácil de aceitar pelas correntes mais conservadoras e pessimistas do ponto de vista teológico, uma vez que a autonomia que pressupunha, associado à artificialidade racional da sua construção, representava uma forma de secularização inaceitável. É isso, parece-me, que está em jogo no quadro das grandes discussões ético-morais do século XVIII, e daí a importância que estas questões possuem para o advento da modernidade.

E a prova de que o utilitarismo laico representaria algo de muito diferente compreende-se melhor se se perceberem os motivos pelos quais todos eles proporcionaram «concessions to Intuitionism». A verdade é que todos os intuicionismos tornavam a Revelação supérflua e abriam, cada um a seu modo, as portas ao deísmo.

Por outro lado até a promoção da benevolência e a condenação do amor-próprio era entendido como uma revolta contra a obra de Deus por parte dos sectores mais pessimistas e integristas a quem sempre interessou a perspectiva antropológica mais sombria, pois é nesse quadro que melhor se evidencia a necessidade da onnipotência de Deus. Por outro lado ainda os intuicionismos levavam a cabo uma separação da moral relativamente à religião. Gerschom Carmichael sintetiza bem os escrúpulos que tais posições lhe provocavam e na sua linha de argumentação evidencia-se bem a importância pragmática do egoísmo. Por exemplo: “He alludes to the scrupules that some people (among them obviously Hutcheson) have with regard to the doctrine of rewards and punishments in a future state, which, they think, is discredited because it reduces the moral interest to self-interest. His response is that there is no discredit to God or to morality in the fact that by natural necessity, due to God, all actions are motivated by self-interest, so that we are in this way impelled to seek our happiness in God”<sup>2023</sup>. O pragmatismo da ideia de egoísmo e da procura da felicidade fica, deste modo, integrado teologicamente, o que não aconteceria se se reconhecesse que o homem dispõe de uma faculdade que o coloca imediatamente à margem deste tipo

---

<sup>2022</sup> Judd 1828: 15.

<sup>2023</sup> Francis Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 68.

de condicionamento. Por tudo isto, eu reforço o que disse em nota de rodapé atrás (p. 88): era a perspectiva tradicional da salvação que corria perigo através das posições intuicionistas.

Daniel Waterland é outro autor que reage com estupor à presunção de Hutcheson e também de Shaftesbury de fundarem uma moralidade distinta da lógica das remunerações e das penas prometidas pelo evangelho depois da morte. E sente-se ainda mais e melhor como se torna incômodo o ambiente moral criado por esses autores, uma vez que se depreende que da excelência moral colhem os agentes um sem número de satisfações e é isso que se torna preocupante, porque se vislumbra uma realização completamente autónoma e terrena dos agentes morais: “those who pretend to follow virtue for virtue’s sake, yet are used to heighten and magnify the delight and pleasure attending it. They plead that it is agreeable to nature, as food is to appetite; as beauty, order, and symmetry to the eye, or to the mind. That is, it carries temporal pleasure and satisfaction along with it; and it is for the sake of that pleasure, they embrace and follow it. And what else is this, but choosing virtue upon a principle of self-love, self-love pursuing a present satisfaction, making temporal good its end”<sup>2024</sup>

Waterland cita apropriadamente e de modo muito esclarecedor *A epístola aos Hebreus* de S. Paulo. Limitar-me-ei a colher o que, de uma forma clara, está implícito na crítica-condenação a Hutcheson e a Shaftesbury e, de um modo geral, a todos os que, colocando-se numa posição intuicionista de um ponto de vista moral, rejeitam o externalismo autoritário, mas evangélico, das remunerações e das penas e, por esse caminho, operam a separação entre a moral e a religião: “Or sans la foi il est impossible de plaire; car celui qui s’avance vers Dieu doit croire qu’il existe et qu’il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent”<sup>2025</sup>.

Muito expressivas foram também as posições polémicas de John Clarke of Hull que, embora não apareça como pertencendo ao utilitarismo teológico, eu penso que pelo pensamento, faz parte desta corrente de pensamento. Ele atacou muitos dos autores que eu considero como os mais importantes no seio do movimento intuicionista, e de todos os intuicionismos, Shaftesbury, Hutcheson, Samuel Clarke, Wollaston entre outros. A posição de John Clarke converge com a posição dos utilitaristas teológicos e apresenta para mim a vantagem de dizer aquilo que eu penso, mas que dito por mim teria inevitavelmente pela economia da minha argumentação a lógica de uma teoria da conspiração. Ora dito por este autor tem outro peso.

“I desire him to reconcile this Doctrine to the Scriptures (for he has too much good sense to be an infidel, I dare say). In them the greatest reward is promised to virtue, and vice threatened with the greatest of punishments, on purpose sure to excite Mankind to the practice of virtue. (...) Those rewards and punishments, are visibly design’d to give the most reasonable encouragement to virtue, and check to vice,

---

<sup>2024</sup> Francis Hutcheson [*On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*], in Mautner 1993: 70 e 71.

<sup>2025</sup> S. Paulo [*Hebreus*, 11, 5].

by making it every Man's greatest interest to be virtuous. Which shows our Author's general notion of virtue, or moral good to be wrong; for if all virtue be benevolence, and all benevolence disinterested, 'tis visibly the highest impertinence, to pretend to encourage or excite men to virtue, by the proposal of rewards and punishments, because it is the same as to pretend to engage men by promises and threats of the highest importance, by views of interest, the most powerful and effectual, to act without the least view or regard to self-interest at all. (...) For to induce men by rewards and punishments to act without any views of interest, is, I take it, jus as feasible, as to give a man a hundred pounds, to do a piece of work for nothing"<sup>2026</sup>.

E o nó de articulação entre o egoísmo, por um lado, e a necessidade de um Deus remunerador e dispensador de castigos, está em John Brown numa forma ainda mais eloquente, quando ele afirma que o único caminho para garantir uma inteira e universal coincidência entre a felicidade privada e a felicidade pública é convencer tudo e todos de que um Deus onisciente nos tornará felizes de acordo com aquilo que fazemos: “the lively and active belief of an all-seeing and all-powerfull God, who will hereafter make them happy or miserable, according as they designedly promote or violate the happiness of their fellow creatures, (...) and this is the essence of religion”<sup>2027</sup>. Desta formulação da articulação entre a religião e a vida moral, por um lado, e a dimensão ontológico-existencial da humanidade, por outro, diz Albee que não podia ser mais clara. De facto, John Brown não podia ser mais explícito. Mas ele limita-se a dizer tudo aquilo que eu já tinha percebido que estava subjacente em todo o utilitarismo teológico. Penso sinceramente que é também este tipo de lógica que subjaz ao pensamento sensista tradicional e a todo o pensamento ético-religioso que se baseia no externalismo das remunerações e das penas. Eu penso, de facto, que esta lógica autoritária e voluntarista produz inevitavelmente asserções anti-intuicionistas, produzindo, pelo contrário, uma lógica parapositivista. Penso ainda que este tipo de posições pressupõe logicamente uma antropologia pessimista e, finalmente, que no quadro dessa antropologia, a ênfase do amor-próprio e do egoísmo vicioso decorre com naturalidade, já que uma concepção pessimista da pessoa humana desempenha um papel de grande utilidade na construção de todo o dispositivo retórico do voluntarismo e do positivismo das remunerações e das penas. Decorre por uma questão lógica, mas decorre também numa perspectiva pragmática, de conveniência se quisermos, uma vez que nada seria mais espúreo e aliás profundamente mais incómodo, do que o reconhecimento de duas coisas: Uma: a prevalência de uma antropologia optimista baseada no sentimento e na prática moral da benevolência. Outra: a existência de uma faculdade humana e moral capaz de incentivar, valorizar e remunerar essa mesma benevolência ou boa-vontade. Perdoe-se-me o plebeísmo, mas de boas vontades está o inferno cheio. E permito-me voltar a citar Charles Taylor, mas agora tergiversando o seu texto: “the affinity and historical connectios between this theology (hyperaugustinianism) and empiricist mechanism (eu diria: e também o sensismo utilitarista) have often been noted. (...) God's sovereignty was best safeguarded in

---

<sup>2026</sup> John Clarke of Hull [*The foundation of morality in theory and practice considered*], in Selby-Bygge 1897: 222.

<sup>2027</sup> Brown 1752: 209 e 210.

face of a creation without purpose of its own (ou acrescentaria eu, a creation without good purposes of its own)”<sup>2028</sup>.

Ora Brown é um consequencialista uma vez que não tem dúvidas em afirmar que a natureza da virtude se evidencia a partir dos seus fins e das suas consequências. Só aí as acções ganham o seu esplendor e são denominadas moralmente boas e só aí, de facto, fazem sentido as expressões, *beauty*, *fitness*, *truth*, *virtue*, abundantemente usadas pelos intuicionistas, de Wollaston e Shaftesbury a Samuel Clarke. Brown leva por diante uma crítica sistemática de todos os autores fundacionistas sejam eles racionalistas ou sentimentalistas, mas reconhece em todos um ponto respeitável e comum, trata-se da referência permanente que todos fazem à felicidade o que o faz exclaimar: “In all these instances, the reference to human happiness is so particular and strong, that from these alone an unprejudiced mind may be convinced, that the production of human happiness is the great universal fountain, whence our actions derive their moral beauty”<sup>2029</sup>.

O objectivo de fundo, e que já fora bem explorado por John Clarke of Hull, é demonstrar que todos os intuicionistas, tais como Shaftesbury, Wollaston e Clarke, são estes os autores mais visados, acabam por reconhecer, em momentos cruciais das suas obras, a importância do prazer e da felicidade na economia moral das suas obras. Para ele não faz sentido falar de virtude se não se reconhecer que mais tarde ou mais cedo a virtude é remuneradora, e a remuneração se prende com a felicidade, real ou aparente.

A posição de Hartley é, pelo contrário, anti-consequencialista, uma vez que, segundo este autor, jamais se podem conhecer de antemão todas as consequências dos nossos actos, dada a sua complexidade e imprevisibilidade inerente. Como não se sabe de antemão o que contribuiria mais para a implementação da nossa felicidade assim como o que contribuiria mais para inviabilizar ou viabilizar a nossa miséria, os homens devem proceder através de associações fortes. Mas tudo tem a sua origem nos prazeres e dores sensíveis. De associação em associação se vai do patamar mais baixo até ao amor-próprio racionalizado e, enfim, até ao amor a Deus.

Está sempre presente no espírito do autor uma noção de precedência e de subordinação: os prazeres mais baixos estão subordinados aos prazeres de nível mais elevado, como é o caso dos prazeres intelectuais relativamente aos prazeres sensíveis. O mesmo acontece com os níveis de egoísmo. O egoísmo primário, grosseiro, deve subordinar-se ao egoísmo refinado e este ao racional egoísmo. Mas o que sustenta toda a lógica das associações é que se deve agir sempre no sentido de implementar a própria felicidade e no sentido de diminuir a dor. As associações suprem a deficiência natural da nossa prudência. As acções humanas são demasiado complexas. Por outro lado existe no homem imediatamente uma

---

<sup>2028</sup> Taylor 1989 : 248.

<sup>2029</sup> Brown 1752: 130.



consciência de que não há uma relação estrita entre a virtude da vida presente e a felicidade. Não há proporcionalidade. E é esta consciência da injustiça relativa que alimenta a ideia de que só após a destruição do mundo se pode almejar a pura e completa felicidade. Mas o balanço para a felicidade que pode lograr-se durante a vida terrena é positivo. No entanto o balanço a fazer numa vida futura é mais importante uma vez que: “The rewards and punishments of a future life will far exceed the happiness and misery of this, both in degree and duration”<sup>2030</sup>.

A posição soteriológica de Hartley é como não podia deixar de ser pessimista. Expressões como: «bulk of mankind are not qualified for unmixed happiness», «bulk of mankind are not qualified for the mansions of the blessed», etc., ao mesmo tempo que acredita numa situação final de felicidade plena, embora num estado futuro muito distante<sup>2031</sup>.

Tucker foi um fiel seguidor das posições construídas por Gay na *Dissertation*, sem nunca a ter, porém, referido. Para ele, fiel ao hedonismo utilitarista mas, como se verá, teológico, o *Summum Bonum* outra coisa não é senão “pleasure or satisfaction, which is pleasure taken in the largest sense, as comprising every complacency of mind together with the avoidance of pain or uneasiness”<sup>2032</sup>. E a felicidade é a súpula de todas as satisfações. A utilização do conceito de *uneasiness*, é sem dúvida uma dívida para com Locke, mas essa dívida é afinal total em toda a psicologia dos prazeres e das dores. O mais interessante em Tucker é a ideia de que ao trabalhar para a felicidade global o homem está a trabalhar para a porção de felicidade que lhe está destinada. Mas em Tucker, tal como para os restantes utilitaristas teológicos, fica-se com a ideia de que se Deus não existisse não haveria razão para que os seres não fossem senão egoístas. Ora se todos fossem egoístas não trabalhariam, segundo Tucker, para o amontoado global de felicidade a distribuir pelos homens, o que seria contraditório relativamente aos seus interesses, uma vez que não haveria felicidade para distribuir e, sendo assim, o egoísmo voltar-se-ia contra si mesmo. Enfim a existência de Deus e o exercício da sua vontade torna-se logicamente inevitável.

Paley como já vimos foi decisivamente influenciado pela obra de Gay e também de Tucker. Nele a instância da *theological sanction*, tornou-se ainda mais acintosa, o que levará Albee a reagir nestes termos: “The egoism of Paley’s system becomes offensive only by reason of his constant reference to the theological sanction, as making it for the agent’s selfish interest to be moral”<sup>2033</sup>. Talvez que Albee não tenha percebido que Paley se limita a explorar o que nos outros autores estava ainda implícito e que ele se limita a tornar óbvia a relação estrutural entre o egoísmo e a sanção teológica, mas não na perspectiva óbvia da relação entre o pecado e o castigo, mas na perspectiva algo mais recôndita de que estes

---

<sup>2030</sup> Hartley 1801: 395.

<sup>2031</sup> Hartley 1801: 404, 405 e 419.

<sup>2032</sup> Abraham Tucker [*The light of nature pursued*, Cap. XXVII, § 2], in Albee 1957: 147 e 148.

<sup>2033</sup> Albee 1957: 171, nota 3.

elementos, ambos, estão unidos por um interesse pragmático de natureza ideológica que visa consolidar a dependência estrutural da vida moral relativamente à vida religiosa. São duas faces da mesma moeda. E o que se visa ainda é não permitir a mínima veleidade ao intuicionismo moral, ou seja à possibilidade de que as afeições sociais correctas possam resultar de uma orientação moral autónoma. É verdade que o sistema de Paley não se baseia no egoísmo nos mesmos termos em que se baseia o egoísmo de Hobbes por exemplo, mas não é menos verdade que tanto Gay, quanto Tucker ou Paley “starting with the same view that human nature is essentially egotistic (...) had found it impossible to vindicate objectively altruistic conduct without taking the future life into consideration”<sup>2034</sup>. E que, portanto, o exercício das afeições sociais é determinado coactivamente, mesmo que o não pareça. Porque só seria de facto livre se resultasse não de uma ameaça mas de uma decisão do agente moral no exercício da sua autonomia, liberdade e autodeterminação. Foi isto que os neoplatónicos de Cambridge perceberam de uma vez por todas e por isso a sua grande luta foi pela razão e pela liberdade, contra a injunção repressiva entre a vontade irracional e arbitrária e a sanção ou ameaça externa, até porque, como eles viram e muito bem, as acções determinadas pelo medo perdem automaticamente toda a dignidade moral.

Paley por exemplo, e Albee insiste nesse ponto, mantém todo o conjunto do seu sistema dependente da doutrina teológica e evangélica das remunerações e das penas pós-morte. Aliás a posição de Paley depende da vontade de Deus exclusivamente: “as the will of God is our rule, to inquire what is our duty, or what we are obliged to do, in any instance, is, in effect, to inquire, what is the will of God in that instance? Which consequently becomes the whole business of morality”<sup>2035</sup>.

---

<sup>2034</sup> Albee 1957: 171.

<sup>2035</sup> William Paley [*Moral and political philosophy*], in Raphael 1991: 260.

**Nota O (Segunda Parte. Capítulo V. 5), p. 581.**  
**Bento de Espinosa**

A ideia de felicidade é central na ética e no pensamento de Espinosa. E é porque Espinosa atribui tanta importância ao problema da felicidade que começa por fundamentar na ideia de substância uma perenidade, uma eternidade e uma estabilidade onde poder fazer repousar a felicidade do homem. Espinosa começa por criticar todas as concepções de felicidade que repousam numa ideia de contingência e finitude, uma vez que nesse quadro de referências ontológicas a felicidade aparece sempre como precária e instável. A felicidade pressupõe a tranquilidade e o repouso, já que associada ao desejo e ao devir não passa de um bem provisório, sempre a chegar e sempre a partir, sempre ganha e logo perdida<sup>2036</sup>. Numa perspectiva dinâmica a felicidade aparece associada à satisfação dos desejos. Ora nada de mais problemático que a satisfação dos desejos, como diz Henry: “Le désir met dans la conscience comme un vide qui demande impérieusement à être comblé. Le bonheur vient de cette sorte de plénitude que nous ressentons lorsque ce vide s’est dissipé, lorsque nous ne trouvons plus en nous un manque, mais l’être”<sup>2037</sup>.

Mas a satisfação dos desejos não depende só de nós, depende desde logo do mundo, e aí são inúmeras as variáveis que tornam a certeza da procura numa realização sempre incerta, como muito bem viu Kant, talvez melhor do que ninguém. Por outro lado os próprios desejos são muitas vezes múltiplos, vagos, contraditórios entre si e inumeráveis se se considera sobretudo a sua proliferação interna. A satisfação de um desejo passa muitas vezes pela satisfação de desejos anexos, complementares ou dependentes. Por outro lado ainda a satisfação de um desejo, mesmo no quadro de uma hierarquia informada por princípios de subordinação e prioridade, não é fácil para um ser finito, intelectualmente limitado. Muitas vezes a satisfação de certos desejos prejudica a satisfação de outros e prejudica a resolução da equação global. Na satisfação imediata de um desejo que visa a preservação do ser, conjunturalmente considerada, pode prejudicar a preservação do ser vista estruturalmente<sup>2038</sup>. Por outro lado ainda os desejos e a sua satisfação, imperialista e atávica ou atribiliária, em vez de conduzir à felicidade conduz, muitas vezes, ao sofrimento e, senão mesmo, à alienação de toda a possibilidade de vida feliz.

Não vale a pena insistir demasiado neste tema. Ele é recorrente no meu texto uma vez que a problemática do desejo é abundantemente glosada no âmbito do estudo da felicidade associada à ideia de mediania. O repouso, a tranquilidade, a serenidade, ou mesmo a ataraxia e a apatia entram

---

<sup>2036</sup> “ce qui se fait vite, périt vite”. Cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 25.

<sup>2037</sup> Henry 1946: 195.

<sup>2038</sup> “Puisque, aussi bien, la joie, le plus souvent (selon le scolie de la proposition XLIV: «L’amour et le désir peuvent avoir de l’excès»), se rapporte à une seule partie du corps, nous désirons donc le plus souvent conserver notre être, sans avoir égard à notre santé entière ; à quoi s’ajoute que les désirs dont nous sommes le plus possédés (selon le corollaire de la proposition IX) ont égard au temps présent seulement, et non au futur”, cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 298.

abundantemente em todas as concepções de felicidade que desde o platonismo chegaram até nós, sobretudo através da metriopatia aristotélica e ainda mais através da ataraxia epicurista e da apatia estóica. E em boa verdade todas as escolas de pensamento antigo, com excepção da escola cirenaica e dos discursos retórico-sofistas, glosaram esta propensão para o repouso e a necessidade do domínio das paixões e dos desejos. A partir do Renascimento os neoplatonismos, os neo-aristotelismos, os neo-epicurismos e os neo-estoicismos alimentaram de novo uma reflexão atarácica mas, convém não esquecer, tudo isso se encontrava já interiorizado na moral cristã através da contaminação pela Patrística dos ideários gregos, tanto os clássicos quanto os helenísticos.

Mas o empreendimento de Espinosa resulta de uma decepção continuada. Ele percebeu o carácter ilusório de muitas *démarches* e resolveu-se a procurar qualquer coisa de sólido onde pudesse estruturar uma ética, o que quer dizer, mesmo neste caso, um comportamento (*ethos*), para, a partir desse tipo de comportamento (*ethos*, portanto ética), encontrar o caminho de uma felicidade fiável, duradoira, estável, etc. Portanto o sentido da ética espinosista assemelha-se ao expediente cartesiano da procura sólida para o pensamento no *cogito*. Tal como em Descartes, em Espinosa parte-se de uma decepção para uma resolução, das ilusões para um saber verdadeiro, no caso dos falsos bens para um bem verdadeiro. Dos falsos bens, quer dizer dos bens ancorados na voluptuosidade do desejo, na sua volubilidade, ou seja, na ilusão do dinheiro, glória, poder, *voluptas* ou *ubris*, para a felicidade plena, serena, estável e se possível eterna. Numa palavra para a beatitude. Foi justamente este itinerário que ele traçou retrospectivamente<sup>2039</sup>, logo a abrir o *Tratado sobre a reforma do entendimento*:

“Quando a Experiência me ensinou que tudo o que geralmente ocorre na vida trivial é vão e fútil, quando vi que todas as coisas pelas quais eu temia não continham em si nem bem nem mal a não ser até onde o espírito era movido por elas, decidi então indagar se existiria alguma coisa que fosse um verdadeiro bem capaz de se comunicar e pelo qual só, rejeitando tudo o resto, o espírito fosse afectado; ou antes se haveria alguma coisa através de cuja descoberta e posse, eu fruisse para todo o sempre uma alegria contínua e suprema”<sup>2040</sup>.

Neste plano Espinosa não adianta nada. Não diz nada que não tivesse já sido dito. A ética espinosista é uma ética eudemonista, na tradição da cultura europeia desde Aristóteles até hoje e passando por Santo Agostinho e S. Tomás, por exemplo. É uma longa tradição que associa o bem à felicidade ou à beatitude, o que na maior parte dos casos vai dar no mesmo. O seu eudemonismo pode desdobrar-se em três grandes linhas de orientação: gnoseológica, antropológica e ontológico-metafísica. É esta orientação

---

<sup>2039</sup> Tendo esse carácter retrospectivo e tendo sido publicado em 1677, nas Obras Póstumas, juntamente com a *Ética*, o *Tratado Político* e parte das Cartas, e independentemente da sua elaboração ser anterior ou posterior à *Ética*, a verdade é que é nele que, como disse Alain, reside a chave de todo o sistema espinosista. O *Tratado sobre a reforma do entendimento* pode ser visto como um verdadeiro prefácio ou introdução à *Ética*. Pela concisão e rigor é inestimável o seu interesse filosófico, mas mais importante sobretudo pelo quanto nos ajuda a compreender não só o pensamento mas a própria natureza do itinerário intelectual espinosista.

<sup>2040</sup> Bento de Espinosa [*Tratado sobre a reforma do entendimento*], in Coelho 1991: 21.

que ao subordinar a felicidade à própria ideia de substância (felicidade e ser), torna a ideia de felicidade indissociável em primeiro lugar da conservação do ser (do seu ser), enquanto forma de, não apenas de conservação, mas de perseveração e não apenas no seu ser mas no ser, enquanto substância<sup>2041</sup>. Este *conatus*, este esforço a que não se pode renunciar uma vez que ele é, segundo espinosa em minha opinião, a presença de Deus em nós, determina por isso que perseverar no seu ser é perseverar no ser, *tout court*, e essa perseveração em vez de ser expressão de egoísmo e de uma dimensão puramente natural tem, pelo contrário, qualquer coisa de sagrado e transcendente. Esta primeira identificação da felicidade com o *conatus* é exemplar desse ponto de vista, uma vez que a identificação é feita através da mediação da razão e da natureza em articulação com a virtude: “Comme la raison ne demande rien contre la Nature, elle demande donc que chacun s’aime soi-même, (...) tout ce qui conduit réellement l’homme à une plus grande perfection: soit, d’une façon absolue, que chacun s’efforce, autant qu’il est en lui, de conserver son être, Et (...) Que le fondement de la vertu est l’effort même pour conserver son être propre, et que le bonheur consiste en ce que l’homme peut conserver son être”<sup>2042</sup>.

Percebe-se que não interessava apenas a Espinosa uma desculpabilização do amor-próprio, na linha sobretudo de uma certa tradição escolástica, para além de quase toda a tradição pagã. Interessava-lhe alçar o *conatus*, a *oikeiosis* estoica, à dignidade religiosa. Eu diria mesmo que lhe interessava santificá-la. E isso não tem nada de herético mesmo à luz da teologia cristã se se tiver sempre em conta o *Deus sive natura*, que muitas vezes se esquece. Para mim o *conatus* é divino, aliás é mesmo mais que divino, ele é a alma do divino e a presença da transcendência em nós. Deus ele-próprio é *conatus*. A substância é *conatus*.

E é ainda exemplar a este propósito o que Espinosa diz sobre a virtude já na parte final da sua ética: “La Béatitude n’est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même; et nous n’en jouissons pas parce que nous réprimons nos penchants, mais c’est au contraire parce que nous en jouissons, que nous pouvons réprimer nos penchants”<sup>2043</sup>. Esta inversão relativamente à ética antiga e que se adivinha desde as primeiras páginas da sua obra é o segredo do pensamento espinosista sobre a felicidade e sobre ética. A felicidade é o *skopos* definitivo de toda a sua filosofia e enforma desde o início todo o seu pensamento, de uma forma que só posso considerar transcendental. A promoção do *conatus* ao estatuto de uma virtude essencial insere-se nessa estratégia. Espinosa percebeu o peso da *natura naturata* assim como dos instintos, dos desejos e das paixões. Era necessário colocá-los do lado do bem e integrá-los digamos assim. Foi o que ele fez ao abandonar a explicação psicológica voluntarista. Não há lugar para a apatia se pelo contrário a virtude é *conatus*, e a virtude é *conatus* porque a vida e a natureza são *conatus*.

---

<sup>2041</sup> “Tout être singulier, étant un mode de la substance, participe nécessairement à l’affirmation incessante de soi qui la constitue, à la perpétuelle position de l’être par lui-même, et tend aussi à persévérer dans son être”, in Henry 1946: 222.

<sup>2042</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 252 e 253.

<sup>2043</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 365.

Toda a lógica do *sei o bem mas faço o mal*, ou seja aquilo que S. Paulo diz em Romanos, VII, 19: “le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique”, ou o não menos célebre *Video meliora proboque, deteriora sequor* (“je vois le bien et je l'approuve, et c'est au mal que je me laisse entraîner”<sup>2044</sup>), que se encontra n’*As Metamorfoses* de Ovídeo, sendo que todas estas versões não serão mais do que a reiterada tradução dos célebres versos da Medeia de Eurípedes: “Oui, je sens le forfait que je vais oser; mais la passion [thymos, ce qui me meut] l'emporte sur mes résolutions [bouteumata], et c'est elle qui cause les pires maux aux humains” (versos 1078-1080). Tudo isto fica ultrapassado. Tudo fica definitivamente superado através da concepção espinosista. É claro que Espinosa não depõe no *conatus* sem mais o *telos* da felicidade. O modo próprio de conduzir esforço e virtude a bom porto é através do conhecimento. É através do conhecimento, ou seja da vida intelectual, que a felicidade se revela. A felicidade é-nos ontologicamente constitutiva e imediatamente se expressa através do *conatus*, mas envolta numa escória sensível que a pode prejudicar. O trabalho intelectual é o trabalho do artifício que separa a ganga do minério, mas que não é orientado às cegas, na medida em que pressupõe imediatamente a intuição intelectual de Deus<sup>2045</sup>. A intuição intelectual de Deus, ela própria, elimina as paixões e os desejos. Isso significa que aquilo que nas filosofias antigas era um trabalho de robustez psicológica, de auto-controle, de *maitrisation de soi*, de autarcia, digamos assim, uma espécie de *techne* existencial em suma, adquire em Espinosa uma dimensão puramente teórica que, de algum modo, deve muito à última parte da ética a Nicómaco de Aristóteles.

E porquê a colocação da felicidade no conhecimento de Deus? porque é o único «lugar» eterno, estável e que confere ao seu possuidor serenidade, paz, tranquilidade, etc. Porque este desejo, sendo como já mostrei congénito com o desejo de perseveração do ser e no ser, é o único que é mais do que um desejo, que é mais do que *conatus*, mais do que um esforço para, pois que é encontro definitivo através do amor. O conhecimento intelectual e intuitivo de Deus culmina no amor.

Através da consagração do amor intelectual de Deus o *conatus* realiza a sua função última, a sua finalidade, o seu *telos*, a sua perfeição numa palavra. Porque só “L’amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel”<sup>2046</sup>.

---

<sup>2044</sup> Ovídeo [*As metamorfoses*], in Chamonard 1966:177.

<sup>2045</sup> “Nos actions, c’est-à-dire ces desirs qui se définissent par la puissance de l’homme, autrement dit par la Raison, sont toujours bonnes. Quant aux autres desirs, ils peuvent être bons aussi bien que mauvais. (...) C’est pourquoi, dans la vie, il est utile en premier lieu de perfectionner l’entendement, autrement dit la Raison, autant que nous le pouvons, et en cela seul consiste la souveraine félicité ou la béatitude de l’homme. Car la béatitude n’est rien d’autre que la satisfaction même de l’âme, laquelle naît de la connaissance intuitive de Dieu. Or perfectionner l’entendement n’est rien d’autre aussi que de comprendre Dieu, et les attributs de Dieu, et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature. C’est pourquoi la fin suprême de l’homme qui est conduit par la Raison, c’est-à-dire le souverain désir, par lequel il s’étudie à régler tous les autres, est celui qui le porte à se cocevoir de façon adéquate, lui-même et toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence”, in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 313..

<sup>2046</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 355.

É assim no quadro de um amor intelectual de Deus que o homem logra a perfeita tranquilidade ou *acquiescentia* do espírito.

O último escólio da Ética mostra que a felicidade era o objectivo último de Espinosa e mostra também retrospectivamente a importância do Livro I na economia da sua obra, onde Espinosa se consagra à afirmação da existência de um ser (de uma substância), cujas características são justamente a infinitude, a eternidade, o facto de ser *causa sui*, etc. e que esse ser é Deus. Era propedeuticamente necessário conceber primeiro esse ser dotado de todas essas qualidades, para depois de, numa etapa intermediária, criticar ou se preferir desmontar as ilusões de uma felicidade centrada na precaridade, na volubilidade, na incerteza etc, acabar finalmente por atingir a dimensão de uma felicidade eterna, segura, estável, justamente através do encontro com o ser em que essas qualidades se encontram<sup>2047</sup>. É por isso que a Ética de Espinosa é desde o princípio ao fim centrada na prossecução da ideia de felicidade. E ao culminar na identificação da beatitude com o supremo bem ela é eudemonista em toda a sua concepção.

E é a exigência absoluta da felicidade que legitima a sobrevalorização da substância e do *conatus* que essa substância subentende. A substância espinosista possui essa valência existencial; ela é a fonte, por excelência, do desejo, do esforço de ser. Esforço esse que, contudo, deve ser orientado. O ser dotado de razão, de um poder intelectual, não pode ficar no patamar do primeiro apelo para o ser, *conatus essendi* propriamente dito. A ética de Espinosa realiza esse caminho imperioso, desde o *conatus* até ao amor intelectual para com Deus. Desde o impulso sagrado para ser até à comunhão plena com o ser. E é justamente por isso que nada é mais estranho ao pensamento de Espinosa que qualquer perspectiva de transcendência e transcendentalidade da substância, ou seja do ser, ou seja de Deus:

“Rien n’est plus opposé à la pensée de Spinoza qu’une pareille conception du jaillissement de l’être à partir d’un principe qui lui serait supérieur en même temps qu’extérieur. L’une des affirmations fondamentales du spinozisme est au contraire la négation de toute extériorité par rapport à l’être. Ce qui ne signifie pas seulement que les effets de la substance ne sont pas produits hors d’elle et que la nature naturée est toute entière contenue dans sa nature naturante, que la nature n’est pas séparée de Dieu (Deus sive natura), mais encore que la cause de la substance ne peut pas non plus être cherchée hors d’elle-même dans un principe qui lui serait transcendant”<sup>2048</sup>.

Apesar da confessada influência de Hobbes, Espinosa, inflectiu numa direcção diferente ao valorizar a capacidade humana para o auxílio mútuo, salientando que os homens procuram melhor a felicidade e utilidade social quando actuam como uma mente e um corpo comum, até porque para os homens nada é mais importante que os outros homens (*homini nihil homine utilius*). Mas este corpo e mente comuns não têm já nada de escolástico na medida em que é expressão de vontade deliberada pela

---

<sup>2047</sup> “seul un objet éternel et infini, et que rien ne peut empêcher d’exister parce qu’il se pose lui-même dans l’Être, absolument et sans condition, pouvait nous donner le bonheur. La substance est en somme le complément, le corrélatif de cette exigence fondamentale qui est au principe de la philosophie de Spinoza”, cf. Henry 1946 : 206.

<sup>2048</sup> Henry 1946: 208.

perspectiva de que o homem pode ser um Deus para o homem (*hominem homini Deum esse*) quando opta pela vida social em comum. A felicidade pública é um bem inestimável para Espinosa.

Mas, em contrapartida, segue Hobbes, tanto no que diz respeito à existência de um estado de natureza anterior ao estado civil como relativamente à formação deste estado civil a partir da ideia de pacto, pacto este instituído pela razão. E também, tal como em Hobbes, concebe que o estado político, decretado pelo pacto, visa a segurança e a superação da miséria. Estamos portanto na presença de um pacto ditado pelo sentido da utilidade que resulta do exercício da racionalidade, própria da natureza humana. Enquanto para Hobbes a decisão, sendo racional, limita a natural aptência humana para a guerra de todos contra todos, em Espinosa a passagem ao estado de contrato social visa o aprofundamento da tendência social e sobretudo o aprofundamento da racionalidade, que é sempre a melhor faculdade humana. Convergente, porém, com Hobbes está a ênfase colocada no estado absolutista, para onde devem os cidadãos transferir o poder que lhes estava atribuído. O estado deve ainda assim agir segundo os ditames da razão.

Também na questão do bem e do mal Espinosa segue de perto Hobbes. Ele diz por exemplo que “Par bien, j’entends ici tout genre de joie, et (...) principalement ce qui satisfait un désir, quel qu’il soit ; par mal, d’autre part, tout genre de tristesse, et principalement ce qui fruste un désir. (...) nous ne désirons nulle chose parce que nous jugeons qu’elle est bonne, mais au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons ; et conséquemment ce que nous avons en aversion, nous l’appelons mauvais”<sup>2049</sup>. É claro que pelo facto de seguir a posição hobbesiana mesmo na sua versão mais radical — aquela que configura, como já se viu, uma verdadeira inversão copernicana relativamente às posições substancialistas acerca do bem e do mal — Espinosa vai ser conduzido a um relativismo integral. E é o que o filósofo diz no *Tratado sobre a reforma do entendimento*: “o bem e o mal só se dizem de maneira negativa, a tal ponto que uma e a mesma coisa se pode dizer boa e má, segundo os diferentes aspectos (por que é encarada); assim como perfeita e imperfeita. Com efeito, nenhuma coisa, considerada na sua natureza, se pode dizer perfeita ou imperfeita, principalmente quando soubermos que tudo o que se faz se faz segundo a ordem eterna e as leis certas da natureza”<sup>2050</sup>. Mais do que relativismo, o vitalismo larvar na obra de Espinosa correria o risco de se transformar em puro amoralismo. Uma vez que a natureza é tudo e que na natureza o bem e o mal não fazem sentido<sup>2051</sup>, Espinosa desliza para uma posição moral proto-Nietzscheana do ser *Para além do bem e do mal*, que Deleuze evidenciou<sup>2052</sup>. Porque ao romper com a substancialidade do mal, mesmo negativa, Espinosa rompe também, pelo menos no plano teórico, com a substancialidade do bem. O seu realismo naturalista impede teoricamente a possibilidade do bem e do mal. Deus é toda a

---

<sup>2049</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 182.

<sup>2050</sup> Bento Espinosa [*Tratado sobre a reforma do entendimento*], in Koyré 1984 : 27 e 28 [1677].

<sup>2051</sup> “Par réalité et perfection, j’entends la même chose”, cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 68.

<sup>2052</sup> Deleuze 1967 :45.



natureza, e não há outro Deus que não a Natureza, Deus sive natura, e esta não contempla juízos de valor, a realidade não é axiológica. Onde não há contingência, não há livre-arbítrio da vontade e onde não há liberdade de escolha não há propriamente responsabilidade<sup>2053</sup>.

A superevidência impositiva da natureza e da realidade impedem qualquer forma de moralidade. Moralizamos porque não conhecemos a verdade, perdidos, como estamos, na cadeia infinita das causas e das consequências. O nosso conhecimento é sempre mutilado, incompleto portanto e dessa incompletude e insuficiência nascem a perturbação e a confusão judicativa. Moralizar é esbracejar num oceano de intempéries casuísticas <sup>2054</sup>.

Pelo relativismo moral, pelo carácter necessário dos acontecimentos que, sonegados da sua contingência, impedem o exercício de uma liberdade de escolha que confere responsabilidade moral, antevê-se a possibilidade de que Espinosa, bom grado o seu intelectualismo ético-eudemonístico, resvale para posições positivistas no plano ético-jurídico. É o que acontece quando Espinosa reconhece que só no estado de sociedade, no estado político que nasce com a emergência do estado, é que, através das suas leis, se determina de uma forma positiva o que é bom e o que é mau. De facto no estado de natureza “il n’est rien donné qui soit bon ou mauvais du consentement de tous, puisque chacun qui est dans cet état naturel pourvoit seulement à son utilité, et décide, d’après sa propre disposition et en tant qu’il a seulement son utilité pour règle, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et n’est tenu par aucune loi d’obéir à personne, sinon à lui seul”<sup>2055</sup>. Há um direito natural que se confunde aqui com o domínio dos direitos hobbesianos, e que corresponde aos direitos subjectivos, no sentido de *rights*, mas este direito é de algum modo um anti-direito, uma vez que segundo o direito soberano da natureza “chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature, et par conséquent, (...) chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et pourvoit à son utilité d’après sa disposition”<sup>2056</sup>. É isto que não é um direito, no sentido normativo do termo. É claro que mesmo neste reino propenso à anarquia, se cada homem vivesse segundo os ditames de uma racionalidade prática, as fronteiras dos interesses recíprocos poderiam ser sabiamente mantidas, mas os interesses inflamados por sentimentos e paixões conduzem os homens ao conflito, porque eles próprios se tornam inconstantes e volúveis e, atormentados pelas paixões que deles se apoderam, tornam-se naturalmente antagónicos. Enfim, com pressupostos idênticos embora estruturados

---

<sup>2053</sup> “Dans la Nature des choses, il n’est rien donné de contingent ; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d’une certaine façon”, in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 47. “La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire”, in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 49. “Il n’y a dans l’esprit aucune volonté absolue ou libre ; mais l’esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui est aussi déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l’infini”, in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 125.

<sup>2054</sup> “(...) qu’un homme fort considère en premier lieu que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, et que par suite tout ce qu’il pense être importun et mauvais, et en outre tout ce qui lui paraît immoral, horrible, injuste et honteux, naît de ce qu’il conçoit les choses elles-mêmes de façon trouble, tronquée et confuse”, in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310.

<sup>2055</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>2056</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 273.

de forma distinta, Espinosa é conduzido à perspectiva do perigo inevitável da dissensão fratricida entre os homens. A inevitabilidade do contrato decorre do facto de que os homens precisam do acordo mútuo<sup>2057</sup>. Se os homens seguissem a razão facilmente compreenderiam que o homem deve ser um Deus para o homem, mas tal não acontece no estado de natureza em que na maior parte dos casos a razão é obnubilada pelos sentimentos e paixões. Então para que os homens “puissent vivre dans la concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu’ils renoncent à leur droit naturel et s’assurent réciproquement qu’ils ne feront rien qui puisse porter dommage à autrui”<sup>2058</sup>. A instituição social e política institui a cidadania e agora sim um direito no sentido jurídico do termo, uma vez que institui deveres e obrigações. Tal como em todas as construções positivistas é enfatizado o papel dos castigos. Através da lei geral implícita que subsume a ideia de pacto de sujeição pode estabelecer-se então a Sociedade, “pourvu qu’elle revendique pour elle-même le droit que chacun a de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu’elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une commune manière de vivre, de faire des lois et de les garantir, non pas par la Raison qui ne peut réprimer les sentiments, mais par des menaces”<sup>2059</sup>.

Espinosa é juiz de si próprio e não deixa de reconhecer que esta fundamentação do justo e do injusto é determinada pela lei e é por isso de natureza externalista a sua fundamentação jurídica, no plano das obrigações. Como ele diz: “la faute et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expliquent la nature de l’esprit”<sup>2060</sup>.

Mas eu não posso deixar de levar em linha de conta que a construção da sociedade é uma construção intrínseca, no sentido em que é determinada artificialmente pela vontade humana superiormente esclarecida pela razão prática e, de resto, neste plano, à semelhança de Hobbes, por exemplo. E o modelo político, isto é o modelo que resulta da assunção do pacto social, é talvez ainda mais lucidamente teorizado por Espinosa que por Hobbes. Por um lado porque Espinosa não precisou de dramatizar tanto o estado de natureza, segundo porque se mostra de uma forma mais racional a vantagem da sociedade sobre o estado natural. Neste ponto, talvez porque os direitos (*rights*) não sejam assim tão importantes para Espinosa, como eram para Hobbes, apesar de o *conatus essendi* não ser menos vitalista que os direitos (*rights*) Hobbesianos, também o seu abandono é muito menos dramático. Dá-se mesmo uma inversão na lógica do poder quando Espinosa afirma que: “L’homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans l’État où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n’obéit qu’à lui seul”<sup>2061</sup>. Em Hobbes o abandono do estado de natureza é um sacrifício vantajoso que decorre do imenso perigo da morte violenta. Mas é um sacrifício. Mais do que uma sujeição. E é assim porque a antropologia

---

<sup>2057</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 268.

<sup>2058</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>2059</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>2060</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>2061</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310.

hobbesiana é muito mais pessimista do que a antropologia espinosista. E tudo isso enfim se resume na diferença de ênfase que é colocada na expressão de que o homem é o lobo do homem. Ela é apodíctica em Hobbes. E é sobretudo assertórica em Espinosa. Em Espinosa o homem pode tornar-se um lobo para o homem mas, potencialmente, esclarecido pela razão, o homem é um Deus para o homem.

É preferível terminar este breve excurso pelo pensamento espinosista dentro do seu próprio discurso, já que aquilo que vou transcrever mostra simultaneamente a fundamentação profunda do pacto deixando vislumbrar o humanismo e o sentido da autonomia que estão implícitos na sua obra. Como aí se verá não há constrangimento, nem nostalgia. Há sujeição. Sujeição no sentido em que todos os pactos são de sujeição, uma vez que transformam o indivíduo em *subjectum*, embora seja exemplar o sentimento de liberdade que se respira nesta sujeição. A determinação é livre, voluntária e conforme ao interesse do sujeito. É nisto que, desde o princípio, eu fiz radicar a autonomia. A determinação voluntária e livre do sujeito que se dá a si mesmo as normas sabendo de antemão que lhes deve ficar sujeito<sup>2062</sup>.

“L’homme qui est conduit par la Raison n’est pas conduit par la crainte à obéir (selon la proposition 63) ; mais en tant qu’il s’efforce de conserver son être d’après le commandement de la Raison, c’est-à-dire (selon le scolie de la proposition 66) en tant qu’il s’efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l’utilité communes (selon la proposition 37), et conséquemment (comme nous l’avons montré dans le scolie 2 de la proposition 37) vivre selon le décret commun de l’État. Donc l’homme qui est conduit par la Raison désire, pour vivre plus librement, observer les droits communs de l’État. C.Q.F.D.”<sup>2063</sup>.

---

<sup>2062</sup> Utilizei o vocábulo «sujeito» duas vezes na proposição propositadamente. A autonomia pressupõe o sujeito. A sujeição pressupõe a autonomia. Espinosa nesta parte da sua *Ética* é já proto-kantiano.

<sup>2063</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310. Nesta altura Espinosa opta por uma noção de liberdade, como confessa a seguir, que contém já os germens de uma liberdade virtuosa. Espinosa joga por vezes com este sentido latino de *virtus*, no sentido de poder, ou reversivamente jogando com uma ideia de poder que não é mero poder natural em bruto, mas poder já iluminado pela razão e assim poder virtuoso. No escólio da proposição 59 da terceira parte, ele estabelece a dicotomia estratégica de uma força de alma, que é simultaneamente firmeza e generosidade. A generosidade não destrói a firmeza. Aí diz: “Car par Fermeté, j’entends le Désir par lequel chacun, d’après le seul commandement de la Raison. Et par Générosité, j’entends le Désir par lequel chacun, d’après le seul commandement de la Raison, s’efforce d’aider les autres hommes et de se les attacher par l’amitié. Aussi ces actions qui se proposent la seule utilité de l’agent, je les rapporte à la Fermeté, et celles qui se proposent aussi l’utilité d’autrui, je les apporte à la Générosité. La Tempérance donc, la Sobriété et la Présence d’esprit dans les dangers, etc. sont des espèces de la Fermeté, tandis que la Modestie, la Clémence, etc. sont des espèces de la Générosité”, cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 206. É que se os homens fossem todos homens fortes, segundo o modelo espinosista, quer dizer, superiormente orientados pela razão e assim plenamente dotados de firmeza e generosidade, todas as paixões e todos os sentimentos espúreos seriam destruídos donde decorreria que “l’homme fort n’a personne en haine, n’a de colère, d’envie et d’indignation contre personne, ne méprise personne, et ne manifeste le moindre orgueil”, cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310 e 311. E é nisto que consiste a verdadeira liberdade. E ela só ocorre em sociedade, porque só em sociedade se podem complementar generosidade e amizade. Porque só em sociedade se está completamente sob o império da razão.

**Nota P (Segunda Parte. Capítulo V. 5. 1), p. 593.**

Numa análise mais detalhada e aprofundada tanto da posição grociana como das articulações possíveis entre o jusnaturalismo moderno e as tradições intelectualista ou voluntarista poderiam considerar-se algumas questões que extravasam muito as possibilidades económicas desta reflexão:

a. A ideia de que ao contrário de uma harmonia global relativamente à convergência das perfeições individuais, pelo contrário a perseguição dos bens individuais pode produzir conflitos de interesses.

b. A ideia de que as teologias lutero-calvinistas afirmam uma radical discontinuidade entre o homem e Deus.

Este ponto é crucial, uma vez que é ele que serve de apoio ao voluntarismo, à rejeição do intelectualismo, à promoção das teorias extrínsecas (externalistas) e finalmente à arbitrariedade soteriológica, uma vez que essa discontinuidade torna impossível a justificação de uma perspectiva racional para a moralidade através da referência a Deus. Por isso o lutero-calvinismo assim como todas as posições teológicas ou simplesmente morais que lhes são próximas ou derivadas só podem ser voluntaristas, positivista e externalistas.

Por isso também por outro lado: “precisely the circumstance that no ultimate account seemed attainable put pressure on thinkers to attempt whatever was possible in purely human and temporal terms”<sup>2064</sup>. Mas eu acrescento que estes *human and temporal terms* são puramente instrumentais, utilitários e pragmáticos sem conexão com o coração dos saberes. São conhecimentos laicos mas meramente empíricos.

c. Haakonssen pretende provar que são as contradições próprias do protestantismo que explicam a originalidade da posição de Grócio.

d. Já Richard Tuck, mais avisadamente, explica as posições de Grócio pelo facto de ele ter desertado de duas das suas filiações: o aristotelismo e sobretudo o calvinismo. Mantendo-se fiel ao seu humanismo.

\* De facto Grócio tem em conta uma Consideração dos interesses da vida em comum (perspectiva optimista). Mas a verdade é que um desses interesses se prende com a conservação da vida e com a perseveração no ser que estaria ameaçada no estado não social, isto é fora da sociedade, fora do contrato e portanto à margem do pacto. E neste ponto Grócio não difere assim tanto de Hobbes.

---

<sup>2064</sup> Haakonssen 1996: 25.

### **Nota Q (Segunda Parte. Capítulo V. 5. 3), p. 612.**

Embora alguns autores integrem ainda Nathanael Culverwell e Richard Cumberland no seio do grupo dos *Cambridge Platonists*, não há unanimidade relativamente a isso nem nada de muito seguro que confirme em absoluto essa pertença, nem no plano dos factos nem no plano intelectual.

### **Nathanael Culverwell**

Darwall considera que Locke se situa no meio termo (Tal como Culverwell e Suarez) entre os (*realist natural lawyers*) teóricos realistas do direito natural que consideram que a lei natural moral existe e obriga intrínsecamente e os voluntaristas radicais que consideram que a obrigação depende inteiramente da vontade arbitrária de Deus<sup>2065</sup>.

É estranho porque eu situo Culverwell na linha do Neoplatonismo de Cambridge e até de S. Tomás de Aquino. Culverwell postula uma natureza humana perfectionista no quadro de uma epistemologia teleológica e finalista, quer dizer, enquadrada pelo determinismo metafísico da realização da perfeição da natureza.

A lei natural em Locke obriga formalmente mas não a partir de coordenadas intrínsecas, imanes, mas a partir da vontade soberana de Deus, porque assim é a vontade de Deus, e Deus é totalmente, não só a fonte da lei e o seu dador mas ainda o poder que a faz cumprir. E tudo isto, pelo seu poder soberano sobre nós, pelo seu império. No entanto há uma coisa que o afasta dos fundamentalismos voluntaristas hiper-augustinianos de matriz luterana, calvinista, quietista ou jansenista entre outros, e que é o facto de que a lei (de Deus) só pode obrigar se os agentes morais possuírem motivos racionais conclusivos para assim agirem. Naqueles fundamentalistas a racionalidade não faz falta nenhuma. O legislador é completamente arbitrário e só a sua vontade obriga. Locke pensa, diz Darwall nas páginas 37 e 38, que a única forma pela qual Deus pode fazer as suas exigências, é através do facto de proporcionar aos agentes, motivos racionais para lhe obedecer. Isto, de facto, afasta Locke do voluntarismo mais radical. Mas apesar de tudo isso ele é muito claro no Essay quando diz: “duty cannot be understood without a law; nor a law be known, or supposed without a law-maker, or without reward and punishment”<sup>2066</sup>. Até porque em quase todos os lugares da sua obra, Locke torna claro que toma a relação com a lei de Deus, e daí com a sua superior autoridade, como necessária, não só para a obrigação moral como para a existência de qualquer tipo de moralidade: “Morally good and evil (...) is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law”<sup>2067</sup>. E é através da lei que o bem e o mal são posto em nós (*drawn on us*), a partir da vontade e poder do legislador.

---

<sup>2065</sup> Darwall 1995: 24.

<sup>2066</sup> Locke 1995: 38 [1690].

<sup>2067</sup> Locke 1995: 36 [1690].

De facto Culverwell não pode situar-se nesta linha. A análise da sua obra não conduz a posições voluntaristas à semelhança de Locke. A haver uma linha de afinidade ela deve ser estabelecida com o semi-voluntarismo de Suarez e ainda assim considero que as recaídas em posições voluntaristas, por parte de Culverwell, são mais raras e mais superficiais que no jurisconsulto da Escolástica Peninsular. Culverwell chega a tocar o puro intelectualismo de tipo neoplatónico, o que justifica até a tendência de alguns historiadores em colocá-lo na órbita dos *Cambridge Platonists*. É o caso de Linda Kirk<sup>2068</sup>.

Ora em Culverwell, tal como em Cumberland, há convergência entre Deus e o Homem, entre a vontade e a razão. E é aí que reside toda a diferença entre os voluntarismos e as posições intermédias como é o caso de Suarez, Cumberland e Culverwell. Porque convergência e obediência cega a um *dictatum* autoritário e arbitrário, senão mesmo irracional, são coisas muitíssimo distintas. De qualquer modo, e aproveito para esclarecer também, não me parece correcto identificar Culverwell tal como Cumberland com o Neoplatonismo de Cambridge. Os *Cambridge Platonists* exercitam um intelectualismo puro reforçado por uma claríssima atitude anti-voluntarista. O móbil anti-puritano é de resto o suporte das suas obras.

Mais esclarecida me parece a posição de Sorley, quando salienta o elevado racionalismo de Culverwell e refere, para reforço da sua convicção, uma passagem da obra de Nathanael Culverwell que não deixa margem para dúvidas pelo seu puro e elevado racionalismo: “«That all the moral law is founded in natural and common light, in the light of reason» and (...) «That there is nothing in the mysteries of gospel contrary to the light of reason»”<sup>2069</sup>. Embora Sorley não deixe de referir também que Culverwell sustenta que a nossa razão precise da iluminação que vem da plenitude da luz da fé.

O que se pode dizer com alguma certeza é que Culverwell é ainda um autor de transição entre o jusnaturalismo tomista e o jusnaturalismo moderno, tal como Suarez, isto é, e como diz Stephen Darwall, ele fica entre uma concepção realista da lei e da moralidade no sentido em que se argumentava que uma natural lei moral existe e obriga intrinsecamente, independentemente da sua relação com os mandamentos de qualquer autoridade superior (Posição intelectualista), e a tradição voluntarista que sustenta que a obrigação depende inteiramente da arbitrária vontade de Deus. O meio termo redundava nisto, penso eu: a existência de uma genuína lei moral, e da obrigação decorrente, dependem da superior autoridade da vontade de Deus, mas os mandamentos de Deus não são arbitrários e, pelo contrário, são adequados à natureza metafísica das criaturas, já que são inerentes à natureza metafísica do próprio criador. Sendo assim, não são impostos arbitrariamente do exterior. Estamos na presença de um internalismo em última instância, explicável pela vontade de um poder externo, ou de um externalismo de primeira causa. Espécie de primeira força inicial que entretanto não necessita de se manifestar. É muito semelhante ao pensamento

---

<sup>2068</sup> Kirk 1987: 7.

<sup>2069</sup> Sorley 1921: 98.

de Cumberland e não completamente estranho a Pufendorf. Está tudo na ênfase que se atribui a essa vontade, expressa através da criação.

No caso de Culverwell o que sobressai é que os actos humanos podem concordar ou conflitar com a essência racional humana independentemente de ordens positivas, portanto, e os fundamentos para os mandamentos de Deus resultam inteiramente dessa conveniência ou inconveniência. Realmente é porque Deus comanda que somos formalmente ou moralmente obrigados a tal, mas seguramente que tudo aconteceria na mesma, sem esta ordem autoritária, se agíssemos de acordo com a nossa natureza. O próprio Grócio oscilou entre estas duas posições sendo que a oscilação se concretizou em obra distintas. No *De jure pradae* ainda o voluntarismo sai por cima, mas no *De iure belli ac pacis* é já o intelectualismo que domina completamente, em particular nos *Prolegómenos*.

A perspectiva da convergência entre fé e razão anima todo o pensamento de Culverwell, e é nesse ponto que ele mais se aproxima do ideário neoplatónico. Ele diz por exemplo que: “Reason and faith may kiss each other”<sup>2070</sup>, e que portanto há uma luz gémea que brota de ambos e que ambos provêm da mesma fonte de luz. Blasfemar a razão é desacreditar o próprio céu e desonrar o deus da razão. E nalgumas passagens a sua linguagem e expediente retórico é já nosso conhecido. Ouvimo-lo em Whichcote, Smith, em Moore e até em Cudworth como quando afirma, por exemplo, que «the understanding of a man is the candle of the Lord», ou ainda quando o seu racionalismo conecta com o sentido de uma fundamental bondade divina. E percebe-se a quem se dirige quando salienta: “laws should be cords of love not nets and snares”<sup>2071</sup>.

Mas, e isso é determinante, o seu racionalismo não pressupõe senão uma autonomia vigiada, à semelhança das causas segundas de S. Tomás, tudo está enfeudado à lei Suprema, e os poderes são poderes derivativos: as leis de Deus nascem de uma fonte de sabedoria, e as leis dos homens devem ser iluminadas por esta candeia<sup>2072</sup>. A lei natural não é senão *participation legis aeternae in rationali creatura*.. A lei eterna (de S. Tomás) incarna na lei natural<sup>2073</sup>. E assim como ascendemos ao primeiro e supremo ser através dos degraus das causas segundas, assim podemos subir até à vista dessa lei eterna através desses ramos cheios de frutos das leis secundárias, as quais parecem ter as suas raízes na terra, quando de facto as têm no céu. *Omnis lex participata supponit lex per essentiam*. Toda a impressão supõe um selo do qual vem<sup>2074</sup>.

---

<sup>2070</sup> Culverwell 1669: 213 e 214.

<sup>2071</sup> Culverwell 1669: 233.

<sup>2072</sup> Culverwell 1669: 234.

<sup>2073</sup> Culverwell 1669: 235.

<sup>2074</sup> Culverwell 1669: 236 e 237.

Respigando ao longo do seu texto foram muitas as circunstâncias onde a ideologia intelectualista de Culverwell se exprime sem ambiguidades. Limitar-me-ei a introduzir aqui algumas proposições ilustrativas e esclarecedoras.

Enquanto criatura intelectual o homem é capaz de governo moral, logo é desejável e natural que seja regulado por uma lei<sup>2075</sup>.

Mas a luz da razão é uma luz derivativa.

A lei natural também serve para mostrar a lei eterna já que essa é invisível. Há claros elementos intelectualistas que sendo de tipo cartesiano são provenientes dos *Cambridge Platonists*, com quem Culverwell privou (Mais Whichcote e More suponho)<sup>2076</sup>.

A vontade de Deus deve ser racional. Claramente Culverwell discute com o seu património calvinista. *Ration divinae voluntatis*<sup>2077</sup>

Mas o facto de Nathanael Culverwell comprometer Deus com a racionalidade à semelhança dos *Cambridge Platonists* afasta-o sem equívocos possíveis do voluntarismo e do positivismo teológico radical. Como se pode constatar: “His commands are all rational, his word is the very pith and narrow of reason. His law is the quickening and wakening of men’s reason (...) God himself is the eternal spring and Head of reason (...) God loves to see such a noble creature, as Man is to follow and imitate him in his reason (...) Men cannot be more assimilated unto God, then by moving as Intelligent agents (...) The more men exercise Reason, the more they resemble God himself”<sup>2078</sup>. Estas páginas podiam ter a assinatura de qualquer dos neoplatónicos de Cambridge. E mais ainda quando evidenciando a autonomia humana diz: “The man hath the skill and faculty of directing himself and is a rational kind of arrow, that moves knowingly and voluntary to the mark of its own accord”<sup>2079</sup>.

## **Richard Cumberland**

Deve entender-se a obra de Cumberland na perspectiva de uma reacção a Hobbes. Reacção com as mesmas armas já que Cumberland permanece no campo do empirismo. Jamais Cumberland recorre a ideias inatas ou pressupostos metafísicos. Nesse plano o autor do *De legibus naturae* não se enquadra no espírito dos *Cambridge Platonists*, pois estes mantiveram-se sempre muito influenciados pelo racionalismo cartesiano. Mas, tal como para os divinos de Cambridge, Cumberland considerava que o amor era o cerne da motivação moral. Para ele o amor é o coração, o carão, “love is the core of

---

<sup>2075</sup> Culverwell 1669: 241.

<sup>2076</sup> Culverwell 1669: 293 a 297.

<sup>2077</sup> Culverwell 1669: 298 e 299.

<sup>2078</sup> Culverwell 1669: 300 e 301.

<sup>2079</sup> Culverwell 1669: 302.



morality, and the law its instrument”. E é talvez por este elemento do seu pensamento que Cumberland é muitas vezes colocado no seio dos *Cambridge Platonists* tal como Nathanael Culverwell.

Um outro ponto muito importante da obra de Cumberland prende-se com o facto de que ele inverte a equação do bem e do mal, repondo-a no plano em que fora desenvolvida pelo aristotelo-tomismo. Aliás a posição de Cumberland relativamente ao bem comum deve seguramente muito a Hooker, autor ainda muito na órbita de S. Tomás de Aquino. Cumberland inverte a equação hobbesiano do bem e do desejo. Acabamos por desejar alguma coisa porque a consideramos boa e não que a achamos boa porque a desejamos.

Cumberland é um bom exemplo de neo-estoicismo. Ele chama claramente a atenção para uma distinção tipicamente estóica: as coisas que estão dentro do nosso poder e as que não estão.

### **Cumberland e o utilitarismo.**

É verdade que há uma propensão para a quantificação e para a agregação calculada o que levou alguns autores, em particular Albee, a falar numa espécie de protoutilitarismo. Para mim, contudo, mesmo sendo verdade que Cumberland chega a falar do bem para o maior número, não me parece que isso contextualize uma aproximação ao *felicific calculus*, e portanto ao utilitarismo. Parece-me, de resto, que o organicismo de Cumberland interdita essa aproximação. No utilitarismo o bem público é o somatório dos bens atomizados (individualizados). A metáfora é molecular. Em Cumberland (como em qualquer organicismo) o bem público é o bem das partes, mas a metáfora é ainda a metáfora do corpo (Com persistências do universo medieval realista e aristotélico-tomista). A assunção plena do utilitarismo pressupõe a pulverização do corpo social em indivíduos (em átomos). Pressupõe portanto o fim da metáfora holista, da comunidade como essência e do bem comum. A sociedade como um todo orgânico é totalmente diferente da sociedade como um sistema abstracto e artificial de indivíduos. Neste processo convergiu o legado nominalista de Ockham. Ora em Cumberland não me parece que esse legado esteja presente. Se há sobejos voluntaristas, são scotistas e não Ockhamistas.

Aliás ao insistir na perspectiva organicista, Cumberland muda de metáfora relativamente a Hobbes. Pelo que é falso que, como evidenciou Schneewind, tenha combatido Hobbes com as mesmas armas. É verdade que combateu Hobbes com as mesmas armas metodológicas e epistémicas: o empirismo. Mas não combateu Hobbes com as mesmas armas ontológicas. A metáfora social é não só diferente, como antagónica. À ideia de indivíduo e de contrato ou pacto, Cumberland continua a opor a ideia de totalidade. Cumberland continua a falar da primeira causa a propósito da definição da lei natural: “the law of nature is a proposition proposed to the observation of, or impressed upon, the mind with sufficient clearness by the nature of things, from the will of the first cause which points out that possible

action of a rational agent which chiefly promote the common good and by which only the entire happiness of particular persons can be obtained”<sup>2080</sup>; assinalando que esta evidencia que as acções possíveis dos agentes racionais promovem o bem comum e fazendo derivar a realização das felicidades particulares da prévia realização deste bem comum.

O esquema é ainda acentuadamente medieval. Sem a saúde global do corpo não há saúde para as suas partes. Vamos do geral para o particular e não do particular para o geral. Vamos do abstracto para o concreto, e não o contrário como em Hobbes. Até um direito como *self-defence* não pode ser compreendido fora do bem geral. O sentido das prioridades é bem nítido nesta passagem: “The endeavour, to the utmost of our power, of promoting the common good of the whole system of rational agents conduces, as far as in us lies, to the good of every part, in which our own happiness as that of a part is contained. But contrary actions produce contrary effects and consequently our own misery among that of others”<sup>2081</sup>.

É ao nível da obrigação que o voluntarismo entra, embora de forma muito ligeira, na obra de Cumberland. Por um lado ele diz: “There is nothing which can superinduce a **necessity** of doing or forbearing any thing upon a human mind deliberating upon a thing future except thoughts or propositions promising good or evil to our selves or others, consequent upon what we are about to do. But because we are **determined** by some sort of **natural necessity** to pursue good foreseen, especially the greatest, and to avoid evils”<sup>2082</sup>. Mas por outro lado acrescenta:

“I therefore think that moral obligation may be thus universally and properly defined: «Obligation is that act of a legislator by which he declares that actions conformable to his law are **necessary** to those for whom the law is made». An action is then understood to be **necessary** to a rational agent when it is **certainly** one of the causes **necessarily** required to that happiness which he **naturally** and **consequently necessarily** desires. (...) It amounts to the same thing when we say that the obligation is an act of the legislator or of the first cause, as in this place we had called it an act of the law of nature. For the legislator obliges by the law sufficiently promulged, and he sufficiently promulges it when he discovers to our minds that the prosecution of the common good is the cause **necessarily** requisite to that happiness which every one **necessarily** desires”<sup>2083</sup>.

Vê-se que Cumberland tem muita dificuldade em compatibilizar o elemento laico e secularizante do seu pensamento com o providencialismo residual. Um providencialismo de tipo voluntarista. É espantoso como o texto se torna redundante pela sua circularidade e como nele a necessidade acaba por tomar conta de tudo. Sublinhei as palavras provenientes de necessidade assim como os sinónimos intencionalmente.

Enfim somos determinados por uma espécie de necessidade natural a perseguir o bem. Mas o legislador ao legislar já declarou que essas acções são necessárias. Assim o bem só se alcança porque o agente age bem, isto é, de acordo com a vontade do legislador. É difícil perceber se o legislador considera

---

<sup>2080</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 189.

<sup>2081</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 141.

<sup>2082</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 152.

<sup>2083</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 152 e 153.

necessário aquilo que já era naturalmente necessário pela própria natureza natural do agente, ou se é a vontade do legislador que determina a necessidade. Repare-se que o legislador não obriga e não determina artificialmente o sentido da obrigação. Ele determinou a priori na medida em que a natureza do agente se coaduna com a sua vontade. Sendo ele o criador, ele cria o agente com uma necessidade. Decorrente dessa necessidade o agente age necessariamente de acordo com a sua natureza e de acordo com a vontade do legislador. A mim pessoalmente parece-me que o elemento essencial no livre arbítrio, a saber, a liberdade, e é dela que decorre a rectidão e a justiça, ou seja a responsabilidade e portanto o bem, estão ausentes. Enfim só não estão ausentes na perspectiva Anselmiana da liberdade, que consiste na liberdade de não fazer. Em Cumberland a opção pelo bem sendo a opção que segue a vontade do legislador é ainda a que segue a necessidade da natureza. No nosso esquema o agente nem sequer tem a possibilidade de fazer o mal porque, ao desobedecer à vontade do legislador, atenta contra a sua própria natureza. A perseguição do bem torna-se assim fácil, de algum modo. É mais fácil seguir a lei quando segui-la significa concomitantemente obedecer à lei que está escrita em nós. É mais fácil obedecer a uma prescrição quando essa prescrição vai totalmente no sentido da realização da nossa pulsão natural. Seguindo a tirania da necessidade, obedecendo à natureza, eu diria mesmo ao instinto, segue-se ao mesmo tempo a exigência moral e prescritiva da lei. Cumberland é um optimista absoluto. Não se percebe como é que o mal entra no seu esquema. Ele diz algures que o mal tal como o erro resulta de um uso imprudente do livre-arbítrio. Não vejo como, uma vez que ao longo do texto em análise não se sente a falta da razão para que se possa falar de imprudência e nem mesmo a possibilidade de um arbítrio. Escolher contra a lei isto é contra a vontade do legislador, seria fazer uma escolha contra-natura. Seria escolher contra si próprio. Seria escolher a infelicidade, a dor etc. Em Cumberland está sempre presente, como de resto já realcei, um fundo aristotélico-tomista, onde a acção decorre de uma teleologia que visa a realização da perfeição da própria natureza. Felicidade, bem e perfeição são intermutáveis. E realizá-los é realizar a própria natureza<sup>2084</sup>.

Repare-se que, em consonância com o que escreveu antes, Cumberland reconhece o acordo de fundo entre a lei natural, a lei positiva e a lei divina, já que a razão divina não se pode contradizer ela mesma:

“Moreover; these general laws of nature concerning the care of the public good and the settling and preserving dominion require that both God and men take care, whenever they please to enact any positive law, to give sufficient evidence of their doing so; for such discovery is necessary to the promulgation thereof, without which no one can be obliged. Hence it is necessary that if God would command anything by a revelation, it must first appear plain that the command is perfectly consistent with his unchangeable laws known from nature. For it is certain, that the divine reason cannot contradict itself. (...) Hence also human legislators, when they enact laws, do in the first place declare that they tend to the

---

<sup>2084</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 149, 150 e 151.

publik good and therefore have the same view with the laws of nature; and then add some signs, or testimonies, to make it known that they have been actually promulged by their authority”<sup>2085</sup>.

Em jeito de conclusão eu diria que o voluntarismo de Cumberland é muito mitigado. Ele, o voluntarismo nunca é, por exemplo, assente numa vontade descricionária, arbitrária e irracional. É um voluntarismo de compromisso para manter as coisas na esfera da alçada de Deus. É a religiosidade que empurra Cumberland para este voluntarismo restrito. O simples reconhecimento da autoridade do legislador não é sinónimo de voluntarismo.

Por voluntarismo eu entendo o seguinte:

a. É a vontade do legislador através da lei, que introduz uma noção de bem e de mal onde antes não havia nada.

b. A vontade é que inaugura a moralidade.

Ora em Cumberland tal como se viu em Culverwell há convergência entre Deus e o Homem. Entre a vontade e a razão. Convergência é uma coisa, obediência é outra e obediência cega a um *dictatum* autoritário e arbitrário, senão mesmo irracional, é muito distinto de simples convergências.

De qualquer modo e a título de conclusão sobre este assunto, Cumberland também não pode ser confundido com o Neoplatonismo de Cambridge. Ele fica a meio caminho digamos assim entre o voluntarismo calvinista e o puro intelectualismo. Foi também o que salientou Haakonssen. Ele também percebeu que Cumberland procura compatibilizar no quadro da sua teoria das obrigações, o amor e a benevolência e a vontade de Deus. Há assim uma comunidade moral dos homens com Deus. Foi este o esquema seguido por Pufendorf. Mas Cumberland está muito mais preso à escolástica do que está Pufendorf. Não é fácil, porém, deslindar a razão de ser dessa maior distância de Pufendorf relativamente à cultura medieval. É que a opção voluntarista perturba imediatamente tudo.

O nó de articulação de todas as instâncias do pensamento moral e ético-jurídico de Cumberland é a benevolência, embora ela seja equacionada, muitas vezes, na perspectiva redutora da realização do bem comum.

O predador hobbesiano não pode ser feliz porque lhe falta esta paz interior que aparece em nós, numa mente benevolente a partir do sentimento de felicidade que percebemos nos outros, ou que sentimos. Compreende-se que se evidencie geralmente a dívida que sentem pelo *De legibus* todos os autores que enfatizaram o senso moral da benevolência e do amor como Shaftesbury e Hutcheson por exemplo.

---

<sup>2085</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 153.

Não sendo correcto imputar a Cumberland uma dinâmica moral de tipo utilitarista como já se viu, não é desajustado pensar na sua ética como uma ética de tipo consequencialista uma vez que a ideia de cálculo e interesse e mesmo de utilidade estão sempre presentes, sobretudo nos momentos em que ditado pela motivação e intervenção polémica contra Hobbes o autor se vai lançar numa posição que em muitos pontos ultrapassa todas as posições intelectualistas tanto anteriores quanto posteriores à sua obra. Estou a referir-me a uma atmosfera de verdadeira promiscuidade entre os universos humano e divino. Não bastou a Cumberland à semelhança de Grócio e dos neoplatónicos de Cambridge de quem era próximo, ou mesmo de algumas formulações da escolástica peninsular, afirmar que Deus e os homens conhecem as mesmas leis e que as devem seguir, o que significa que as leis naturais determinam (*binding*) o homem mas também determinam Deus, podendo mesmo dizer-se que Deus está submetido, tal como o homem, à verdade necessária da lei moral. Mas este era o preço a pagar pela lógica da racionalidade. Não bastou a Cumberland deixar a questão da benevolência mergulhada numa radical incerteza, porque se a acção moral é desencadeada por uma benevolência só porque essa benevolência me remunera melhor, então não é benevolência de todo. Não bastou tudo isso, porque Cumberland opera uma espécie de humanização extrema de Deus. Siga-se o que ele diz com atenção:

“The cause of human actions are the powers of the mind and body of man. Wherefore, because I have observed it to be manifest that happiness, or the highest reward, is necessarily connected with the most full and constant exercise of all our powers about the best and greatest objects and effects which are adequate and proportionable to them; I hence collect, that men endowed with these faculties are naturally bound, under the penalty of forfeiting their happiness, to employ or exercise them about the noblest objects in nature, viz. God, and man his image”<sup>2086</sup>.

Os dados estão lançados, Deus é chamado o núcleo duro dos interesses do homem. A adoração a Deus torna-se puramente instrumental. Correndo o risco de falhar o objectivo essencial que é a sua felicidade o homem deve, mais é obrigado a empregar as suas enormes faculdades com Deus e com os homens que são à imagem e semelhança de Deus. Vamos ver até que ponto Deus é humanizado em ordem aos interesses humanos:

“For it is plain that there can be no neutral state, in which God and men shall be neither loved nor hated and irritated, or in which we shall act neither acceptably nor unacceptably to either, especially when we make use of things without us. For of necessity we must either take care not to deprive others of things necessary to their happiness, which without benevolence cannot be supposed; or we shall willingly take them away, which is a sure indication of a malicious mind. But if it be acknowledged that there is an evident necessity in order to happiness of cultivating friendship with God and man, the sanction of that most general law of nature, which alone we are here tracing, is of course granted. For that alone establishes both all natural religion and everything that is necessary to the happiness of mankind”<sup>2087</sup>.

Já se percebeu que este convívio com Deus mais ou menos pelos mesmos motivos que se recomenda o convívio com o resto da humanidade, é muito vantajoso. Vamos ver até que ponto o papel

---

<sup>2086</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 143.

<sup>2087</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 143.

de Deus é tão instrumental e a promiscuidade com o homem se torna quase em negócio. Depois de haver deduzido a sanção das leis naturais:

“in which I have considered the happiness which naturally flows from good actions as the reward annexed to them by the author of nature; and the loss thereof as a punishment not less naturally connected with evil actions. For whatever good or evil is the necessary consequence of human actions must necessarily be contained in such practical propositions as truly declare the consequences of those actions. And God himself is supposed to declare those practical propositions which are necessarily suggested to our minds by the nature, as well of our own actions, as of those of other rational beings, and which truly fortell what consequences will follow. But those advantages and disadvantages which God himself pronounces annexed to human actions, and by which we are admonished to pursue those and avoid these, are really truly rewards and punishments”<sup>2088</sup>.

Como eu pretendia mostrar existe entre Deus e os homens uma comunidade de interesses mas também uma verdadeira comunidade moral. Mas mais do que uma comunidade com Deus, pode falar-se de uma certa promiscuidade que humaniza talvez excessivamente o lugar de Deus.

O tomismo de Cumberland ligado ao eudemonismo, à ideia de perfeição e, sobretudo, à ideia de que o bem individual é melhor perseguido quando se persegue o bem público confere ao pensamento de Cumberland uma clara conotação com o organicismo e quase nada com o individualismo moderno. Neste ponto Cumberland *regride* relativamente a Hobbes.

Sobre um ponto não tenho qualquer tipo de dúvidas, o bem comum é mais importante que o bem individual, até porque o bem individual é potenciado através da promoção do bem comum. O autor é muito claro relativamente a esta questão, em muitos lugares da sua obra e eu escolhi apenas uma passagem entre muitos em que resulta óbvia a intenção do autor: “we may infer that reason dictates to no one that he should propose to himself his own happiness alone as his greatest end; but rather that reason dictates to everyone as the end his own happiness joined with the happiness of others; and this is the common good which I maintain is to be pursued. Plainly that alone is the one end which is consistent with, and which best promotes, the highest possible happiness of each individual. Toward it natural impulse and reason conspire together, the former looking to its own good, the latter to common good”<sup>2089</sup>.

Se por um lado, é sabido que a promoção do bem comum através do sentido da benevolência é que é o fim da lei natural, ou mesmo a lei natural em si mesma, e se por outro lado a perseguição desse bem comum nem representa um sacrifício individual na medida em que é perseguindo o bem comum que se alcança o bem individual, não deixa de ser também verdade que o gato escondido deixa o rabo de fora, ou seja quando se trata de identificar o patronato da felicidade individual e do bem comum, logo fica claro que o instinto individual vai no sentido de que cada um procure a sua própria felicidade enquanto que a razão manda a potenciação dessa procura através do empenho na felicidade dos outros. Fica claramente implicada uma ideia de que a benevolência não é tanto um instinto ou um sentimento, até

---

<sup>2088</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Schneewind 1997: 143.

<sup>2089</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Raphael 1991: 100.

porque o instinto, esse *natural impulse*, está do lado do bem privado, mas antes um ditame da razão prática. E é por aí que se apoda Cumberland de ser o primeiro dos utilitaristas. Já se viu que não faz sentido essa *calúnia*, embora faça todo o sentido considerar a ética de Cumberland como possuindo uma inequívoca dimensão consequencialista a que não é completamente estranha uma dinâmica de cálculo e de cálculo dos interesses. Simplesmente este cálculo está muito longe daquilo que virá a ser o *felicific calculus*.

Richard Cumberland combina a ideia de que existe uma pulsão egoísta no indivíduo associada ao *natural impulse* e portanto ao interesse próprio da sua felicidade individual, com a ideia de que o egoísmo é superado pela consciência prática de que esse objectivo é melhor satisfeito através do exercício da benevolência e portanto do bem comum o que em última instância quer dizer da promoção da sociedade, da sua coesão e da sua saúde. Como isso é o que é desejado por Deus que agirá, no quadro das suas «competências», premiando justamente com felicidade o empenho benevolente e altruísta na felicidade dos outros, pode-se dizer que não se anda muito longe também das posições, já analisadas, do utilitarismo teológico que, de qualquer maneira, só apareceram mais tarde, através das obras de autores como Gay e Tucker. Há assim como que uma habituação ao altruísmo através das vantagens que no fim de contas proporciona.

Em síntese evidencia-se em Cumberland uma mistura muito explosiva de holismo medieval com um vago sinal de utilitarismo mais de tipo consequencialista que propriamente do tipo do utilitarismo do *felicific calculus*. Holismo medieval onde se acentuam as ideias de felicidade como finalidade e como perfeição sublimadas, contudo, por uma ideia ainda muito escolástica de benevolência e de bem comum. E eu afirmo que este bem comum é escolástico justamente porque é organicista e porque não se vislumbram nele sinais do individualismo moderno. Estou a pensar num eudemonismo calculado. Os dois: holismo do bem comum e eudemonismo calculado estão bem expressos nas fórmulas que se seguem:

1. “(that) the good of all rational beings is greater than the like good of any part of that aggregate body, that is, that it is truly the greatest good”<sup>2090</sup>.

2. “(that) in promoting the good of this whole aggregate, the good of individuals is contained and promoted”<sup>2091</sup>.

---

<sup>2090</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Sorley 1921: 101.

<sup>2091</sup> Richard Cumberland (1672) [*A treatise of the laws of nature*], in Sorley 1921: 101.

**Nota R (Segunda Parte. Capítulo V. 5. 3), 612.**  
**Christian Wolf**

Wolf representa, sem dúvida, o expoente máximo da tradição jus-racionalista europeia, sobretudo continental, pois que se pode, de algum modo dizer que quase não há jus-racionalismo<sup>2092</sup> na história do direito inglês. Nada que se compare com Grócio e Wolf ou mesmo com Pufendorf. Nesta fase final do desenvolvimento de um direito natural racional, abstracto e sistemático o reforço da racionalidade traduz-se por um declínio da historicidade como propriedade do fenómeno jurídico .

Com Wolf o direito natural adquire a sua máxima sistematização, e essa vocação sistemática pode sintetizar-se tanto nas preocupações de método como de conteúdo seguindo António Manuel Hespanha:

a. Wolf considera que o método matemático é o método por excelência e assim procura aplicar racionalmente o método matemático a todos os ramos do saber.

b. Por um nexu lógico e contínuo é possível deduzir da natureza do homem todas as suas obrigações e direitos.

c. Assim se chega ao cume da racionalização e ao desprezo quase total pelo direito como produto cultural e histórico.

d. Também para ele, e sobretudo para ele, existe um primeiro princípio de direito natural, geral e universal, do qual se deduz, por raciocínio lógico, todo o conteúdo normativo do direito natural

O *jus naturae* wolfiano representa a mais grandiosa codificação de um direito, chamado natural, deduzido aprioristicamente da essência e natureza do homem através da utilização de um método racional e matemático.

Os filósofos ingleses mais importantes como Hobbes, Locke e Hume privilegiaram sempre, contra a objectividade racional dedutiva, a partir de princípios, a teoria dos direitos subjectivos.

O jusnaturalismo anglo-saxónico, não desenvolveu um sistema de regras de direito a partir dos princípios da razão, regras, essas, que se pretenderiam imutáveis. Esse é o processo da tradição continental, menos empírica e mais metafísica. E é essa tradição que culmina em Wolf<sup>2093</sup>.

No prefácio à obra de Wolf, é isso mesmo que Formey imediatamente realça : “C'est donc de la nature même de l'homme, comme d'une source pure et inépuisable, que l'on voit découler toutes les obligations et tous les droits des hommes”<sup>2094</sup>.

Formey evidenciou ainda as linhas de pensamento de Wolf que se podem incluir numa longa tradição intelectualista. A regra, a tendência para a realização de uma finalidade, a perfeição essencialista

---

<sup>2092</sup> Entende-se, em termos simples, por jus-racionalismo o tipo de jusnaturalismo em que se considera que a razão é a natureza específica do homem. Dito por outras palavras: a natureza própria do homem consiste na sua racionalidade.

<sup>2093</sup> Cf. Hespanha 1997.

<sup>2094</sup> Christian Wolf (1758) [*Princípios do direito da natureza e das gentes*, por Jean-Henry-S. Formey], in Goyard-Fabre 1990: VII.



do homem, a íntima conexão entre a finalidade e a vida moral através da virtude e como não podia deixar de ser a vizinhança com o léxico ético-estético da harmonia. O carácter intrínseco da bondade e da malícia à margem de concepções positivistas e sobretudo a velha equação da identificação do ser com o bem, etc.

O que é a rectidão para Wolf? É quando as acções concordam com as determinações essenciais do homem — Isto é com a natureza racional do homem<sup>2095</sup>.

---

<sup>2095</sup> Christian Wolf (1758) [*Princípios do direito da natureza e das gentes*, por Jean-Henry-S. Formey], in Goyard-Fabre 1990: XXI

**Nota S (Segunda Parte. Capítulo V. 5. 4), p. 621.**  
**Jean-Jacques Burlamaqui**

Burlamaqui é um dos teóricos do jusnaturalismo moderno que mais importância teve em Portugal através, sobretudo, da tradução dos *Princípios de direito natural* de 1748 levada a cabo por José Caetano de Mesquita e intitulada *Elementos do direito natural compostos por João Diogo Burlamaqui*. Isto em 1768. Para mim o balanço global dos Princípios coloca o autor próximo da tradição intelectualista mais esclarecida, na linha de Grócio, uma vez que oscila muito pouco entre uma orientação intelectualista e voluntarista, mas próximo também de Wolf na medida em que também procurou uma sistematização global de todo o direito. O que não se pode dizer de modo nenhum é que Burlamaqui tenha sido minimamente seduzido pelas posições voluntaristas. Ele diz a dada altura que: “As Leis Naturais não dependem de uma instituição arbitrária”<sup>2096</sup>. E este modo de compreender é fundamental porque ela nega e erradica toda e qualquer conotação do pensamento do autor com o voluntarismo religioso e filosófico assim como com o positivismo jurídico. E aliás acrescenta que: “não são Leis arbitrárias, ou tais, que pudesse Deus deixar de as dar, ou dar outras totalmente diferentes. A sabedoria suprema, da mesma sorte que o poder supremo, não faz coisa contraditória, e absurda: a *natureza das coisas* é quem sempre lhe serve de regra nas suas determinações”<sup>2097</sup>. Eu sublinhei a natureza das coisas para que não fiquem dúvidas. Esta segunda citação não só reforça a primeira como demonstra a consciência ideológica de Burlamaqui. Claro que um voluntarista e positivista colocaria o problema completamente ao contrário. É o caso de Santo Agostinho, de Lutero ou Calvino, de Hobbes, de Locke entre tantos outros. Ou mesmo semi-voluntaristas como Pufendorf ou Thomasius. O que é isso de a natureza das coisas à margem das leis. Para Locke, por exemplo, é justamente a lei que determina a natureza das coisas, no que diz respeito ao problema do bem e do mal. É por que há leis, ainda que arbitrárias ou sobretudo por isso, que determinados comportamentos são considerados bons e outros considerados maus, e que os homens se devem conformar a uns e evitar os outros. Nada existe antes ou depois disso. É a emergência da lei que delimita automaticamente o que se deve ou não se deve. E a lei tem apenas por suporte a vontade arbitrária do legislador. Burlamaqui coloca-se aqui nesta parte da obra totalmente fora de qualquer interpretação positivo-voluntarista, e concomitantemente dentro de uma pura concepção racional e intelectual. A sua filiação é clara e não seria necessário que ele a confessasse, mas ainda bem que ele o fez para maior certeza: “A nossa opinião não se aparta da de Grócio”<sup>2098</sup>. E Burlamaqui cita correctamente Grócio. Não procede a truncagens para levar a água ao seu moinho. Aliá não precisa.

---

<sup>2096</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 86 [Parte II].

<sup>2097</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 87 [Parte II].

<sup>2098</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 88 [Parte II].

Segundo ele, Grócio afirmaria que o Direito Natural consiste em certos princípios da boa razão, que nos fazem conhecer... Ora, foi isso que, de facto, Grócio disse:

“Le droit naturel «consiste dans certains principes de la droite raison qui nous font connaître qu’une action est moralement honnête ou déshonnête selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu’elle a avec une nature raisonnable et sociable; et par conséquent, que Dieu, qui est l’auteur de la Nature, ordonne ou défend une tel action». Ce droit naturel, dont la preuve peut être apporté soit a priori soit a posteriori, ne demande rien à la volonté. Son caractère d’obligation dépend des qualités inhérents aux choses et à la nature humaine rationnelle”<sup>2099</sup>.

Para Burlamaqui a natureza do homem, tal como para Wolf, é o facto de o homem ser um animal dotado de razão e inteligência. Ainda que considere, obviamente, as duas faculdades, razão e vontade, considera que a mais importante é o entendimento. E chega a considerar que esta faculdade possui a capacidade necessária para chegar ao conhecimento da verdade e em particular a verdade com alcance prático<sup>2100</sup>. Para Burlamaqui a razão é autónoma e possui a autoridade suficiente para implementar o conhecimento e o auto-governo. Um pouco mais à frente nas páginas 43 e 44 estabelecerá a relação de prevalência e de prioridade da razão sobre a vontade, sem ambiguidades. No que agora nos diz respeito é assinalável o facto de que a razão é cognitiva mesmo no plano ético-jurídico: “Por lei natural, entendemos uma lei, que Deus põe a todos os homens, e eles podem achar, e conhecer pelas luzes da razão”<sup>2101</sup>.

Tal como em toda a tradição intelectualista, Burlamaqui enfatiza simultaneamente o argumento ontognoseológico e o papel nefasto das paixões (“A malícia, a crueldade, a injustiça sempre são efeitos da ignorância, ou da fraqueza”<sup>2102</sup>), sobretudo porque eles podem obscurecer as luzes da razão. Luzes na própria expressão de Burlamaqui<sup>2103</sup>. Mas a verdade é que a vontade é uma faculdade imprescindível, uma vez que é ela que move a razão. Além disso a vontade é imprescindível porque é através dela que o homem se coloca sempre no caminho da procura da felicidade. Entende-se por felicidade aquela satisfação interior da alma que nasce da posse do Bem e entende-se por Bem, tudo o que convém aos homens para a sua conservação, para a sua perfeição, para a sua comodidade, ou para o seu gosto<sup>2104</sup>. O princípio é, no essencial, eudemonista<sup>2105</sup>, não porque identifique estritamente a felicidade com o bem, mas porque acaba por proceder a essa identificação, ao estabelecer um nexo de interdependência recíproca entre as duas finalidades. Elas são ambas finalidades e são ambas dependentes uma da outra. E para a realização de ambas o grande inimigo são as paixões, identificadas também com os desejos e as

---

<sup>2099</sup> Goyard-Fabre [*Droit naturel moderne*], in Canto-Sperber 1997: 869.

<sup>2100</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 7 e 8 [Parte I].

<sup>2101</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 2 [Parte II].

<sup>2102</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 15 [Parte II].

<sup>2103</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 9 [Parte I].

<sup>2104</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 19 [Parte I].

<sup>2105</sup> “Primeiramente quero que se me conceda que o fim, que Deus teve em criar o homem, foi fazê-lo feliz (...) Suposto isto, se há-de convir sem dificuldade, que não pode chegar à felicidade o homem, senão por meio do conhecimento da verdade, e por meio da posse dos verdadeiros bens”, cf. Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 30 [Parte I].

inclinações. E é por que possui uma aguda consciência do perigo que as paixões representam que, à semelhança de Locke, Burlamaqui recomenda em muitas situações a suspensão (do juízo) da deliberação<sup>2106</sup>. Ao definir a liberdade através desta capacidade de suspender as deliberações Burlamaqui procede a uma má definição, contudo útil. Melhor seria que identificasse a liberdade com o livre-arbítrio identificando o poder suspensivo com a virtude da prudência. Trata-se assim de um pequeno elemento lockeano, num edifício que é por enquanto plenamente intelectualista<sup>2107</sup>. Mais à frente, porém, Burlamaqui exceder-se-á em digressões puramente intelectualistas e, nalguns casos até, muito próximas da formlização do determinismo ontológico-metafísico segundo a tradição da escolástica aristotélico-tomista, assim como também da tradição optimista do *Cambridge Platonists*. Ele chega inclusivamente ao ponto de considerar que a liberdade se detém na questão do bem e do mal, porque “nos sentimos arrebatados para o primeiro por uma quase invencível propensão, e desviados do segundo por uma aversão natural e quase insuperável”<sup>2108</sup>. O autor do nosso ser o quiz assim, sem que do homem dependa mudar a sua natureza quanto a isso. Eu diria que neste caso o determinismo é mais ontológico que metafísico. Se é que isto faz sentido ou se no fundo não é a mesma coisa. Até porque se a nossa natureza, à boa maneira aristotélica, é um vir a ser, um devir, um dever-ser, então a fatalidade é ontológica, mas também metafísica e ética. Na linha da tradição socrático-platónica e também aristotélica como muito bem mostra Gadamer o ser é ser para o bem. O ser e o bem são intermutáveis. São a mesma coisa. E é esta tradição que domina boa parte da cultura cristã medieval. Mas ao colocar-se o problema nestes termos fácil seria concluir que a propensão para o bem não pertenceria ao reino da liberdade, mas antes ao reino da natureza, e portanto ao reino da necessidade. E é isso que Burlamaqui conclui<sup>2109</sup>.

O novelo ideológico de Bulamaqui acabaria, mais tarde ou mai cedo, por incluir a dimensão apologética tradicional, a que já iz sobejamente referência. Ela aí está com uma precisão sem mácula: Deus fez as coisas com uma sabedoria admirável e portanto o homem está provido com tudo o que necessita para atingir a sua finalidade. Quer dizer: há necessidade global para o Bem em geral, mas não há necessidade para os bens particulares. Aí há suspensão... contingência, ou seja, liberdade. (Parece ao nível

---

<sup>2106</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 24 [Parte I]

<sup>2107</sup> Aliás sente-se o esforço para compatibilizar, dentro do possível Descartes com Locke. Assim: “era conveniente, e também necessário, que tivéssemos o poder de suspender o nosso juízo, a fim de que, não sendo necessariamente determinados a consentirmos nas primeiras impressões, ficássemos senhores de adiantar mais o nosso exame, até que tivéssemos chegado a mais alto grau de certeza, e se fosse possível, até à evidência. Sem isto cairíamos a cada instante em erro (...) Mas quando temos um conhecimento claro, e distinto das coisas, e das suas relações, quero dizer, quando nos aparece a evidência, inutilmente, (...) nos poderíamos servir da liberdade para suspendermos o nosso juízo”, cf. Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 30 e 31 [Parte I].

<sup>2108</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 37 [Parte I].

<sup>2109</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 37 [Parte I].

das causas segundas). A liberdade é este poder de resistir à atracção das primeiras impressões para melhor deliberar<sup>2110</sup>.

O elemento mais inovador na filosofia ético-jurídica de Burlamaqui é o utilitarismo que grassa em algumas páginas dos seus *Princípios*. Para levar por diante este objectivo ele critica inclusivamente a exclusividade da benevolência, tão cara a Pufendorf, a Hutcheson e a Cumberland. A benevolência é muito importante e necessária mas não suficiente. Burlamaqui refere-se assim ao assunto através de Pufendorf: “É verdade que Pufendorf reduz a doutrina a menos, pondo só a sociabilidade por fundamento de todas as Leis Naturais. Mas observou-se com razão que este método é defeituoso”<sup>2111</sup>. Depois de uma análise das obrigações em que justamente pretende mostrar que nem todas se subsumem no princípio da sociabilidade afirma que em caso de conflitualidade entre várias obrigações “devemos preferir aquela, que é acompanhada de utilidade maior, como a mais importante”<sup>2112</sup>.

Será que Burlamaqui é um genuíno autor das Luzes na perspectiva em que cultiva o sentido humanista da autonomia? Penso que sim. Ele exprime pelo menos sempre a vaga de fundo do optimismo das luzes. E é de um optimismo ao mesmo tempo ôntico e ontológico: “O fim, que Deus se propôs a respeito das suas criaturas, e em particular a respeito do homem, não pode ser, por uma parte, senão a sua glória; e por outra a perfeição, e felicidade das suas criaturas, quanto a sua natureza, ou a sua constituição as faz capazes”<sup>2113</sup>. Deus quer um fim logo fornece os meios. O livre arbítrio é adequado à condição humana<sup>2114</sup>.

A página 21 é a afirmação inequívoca do reconhecimento da autonomia do homem. Repare-se: “Se a constituição do homem fosse puramente física, ou mecânica, Deus mesmo faria tudo, o que convém à sua obra. Mas sendo o homem criatura inteligente, e livre, capaz de discernimento, e de escolha; os meios, que Deus emprega para conduzi-la para o seu destino, devem ser proporcionados à sua natureza, quero dizer, tais, que o homem entre, e concorra para elas só com as suas próprias acções”<sup>2115</sup>.

---

<sup>2110</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 34 [Parte II].

<sup>2111</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 71 [Parte II].

<sup>2112</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 77 [Parte II].

<sup>2113</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 20 [Parte II]. “La fin que Dieu s’est proposée par rapport à ses créatures, et en particulier (...) à l’homme, ne peut être d’un côté, que sa gloire; et de l’autre, que la perfection et le bonheur de ses créatures, autant que leur nature ou leur constitution les en rend capables”, in Burlamaqui (1748) 1984: 22 [Parte II].

<sup>2114</sup> Estes meios têm mais uma vez o sabor das causas segundas

<sup>2115</sup> Burlamaqui [*Elementos do direito natural*], in Mesquita 1768: 20 [Parte II]. “Si la constitution de l’homme était purement physique ou mécanique, Dieu ferait lui-même tout ce qui convient à son ouvrage. Mais l’homme étant une créature intelligente et libre, capable de discernement et de choix ; les moyens que Dieu emploie pour le conduire à sa destination doivent être proportionnés à sa nature, c’est-à-dire tels que l’homme y entre et y concoure par ses propres actions”, in Burlamaqui (1748) 1984: 23 [Parte II].

## Jean Barbeyrac

Nada melhor do que abordar o calvinista Jean Barbeyrac logo a seguir a Burlamaqui, para que se perceba a completa mudança que se opera na linguagem e nas categorias tanto jurídicas, quanto éticas, quanto obviamente teológico-metafísicas. A análise contrastiva evidencia e reforça os elementos da dicotomia estrutural intelectualismo *versus* voluntarismo, assim como a não menos estrutural dicotomia jus-racionalismo *versus* jusnaturalismo positivista.

Ainda que ressaltando, em muitos lugares a importância da razão, sente-se, em todo o texto de Barbeyrac, que a razão desempenha um papel secundário relativamente às verdades da religião, no que diz respeito ao problema da obrigação moral e jurídica. Neste ponto Barbeyrac segue as ideias dominantes da sua época sobretudo no seio dos juristas protestantes. Com a exceção de Grócio nenhum dos conceituados teóricos do direito natural, de formação luterana ou calvinista, se fastou de uma linha teologicamente voluntarista e por isso desembocaram em posições positivistas no domínio da obrigação e também em posições externalistas. Por isso ele diz que “sans la Divinité, le Devoir, l’Obligation, le droit, ne sont, à dire vrai, que de belles idées, qui pourront plaire à l’Esprit, mais qui ne toucheront guères le cœur, et qui par elles-mêmes ne sauraient imposer une nécessité indispensable d’agir ou de ne pas agir d’une certaine manière”<sup>2116</sup>.

Percebe-se muito bem contra quem é que Barbeyrac aguça a sua argumentação. De facto a utilização de uma terminologia que conecta a razão com conceitos tais como: *convenance*, *ordre*, *conformité*, diz-me que se trata da tradição intelectualista e eu atrever-me-ia a considerar aqui a obra de Samuel Clarke em lugar de evidência, não só por que esta *convenance* se assemelha muito com a *fitness* de Clarke, mas porque é de todos os racionalistas com relevância para o estudo das questões ético-jurídicas aquele que é claramente contemporâneo de Barbeyrac. E seguramente o mais importante.

---

<sup>2116</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: XXXVI. Barbeyrac escreveu este prefácio um pouco antes de 1712, se atendermos ao facto de que a data da dedicatória à segunda edição é de 1712. Pela mesma altura decorre a polémica sob a forma de correspondência entre Clarke e Leibniz e o sentido dessa polémica é o perigo que representa a racionalidade na sua aplicação à religião natural. E estou a falar da racionalidade newtoniana, da qual Clarke era um fervoroso adepto, ou não fosse ele um dos mais eminentes «Newtonian scientist and natural theologian». Ora a primeira edição da correspondência entre Leibniz e Clarke data de 1717. Não é, penso, possível imaginar que esta correspondência e sobretudo a polémica fosse desconhecida de Barbeyrac. Todos os autores são unânimes em considerar que a polémica que opôs Clarke a Leibniz foi absolutamente incontornável durante a primeira metade do século XVIII e mesmo, embora com intensidade decrescente, ao longo de todo o século. Sabe-se que Samuel Clarke é hoje em dia um nome menor na História da Filosofia, mas a sua importância era enormíssima no princípio do século XVIII em Inglaterra. Quando Leibniz escreveu a Carolina, Princesa de Gales, sobre os perigos que a filosofia newtoniana colocava à religião, logo a princesa de Gales se lembrou de pôr em contacto Leibniz e Clarke. É que, e a título de exemplo, a tradução para latim em 1697 do *Rohault’s Physics*, manual consagrado ao cartesianismo no domínio da física foi um pretexto para Clarke divulgar a física de Newton, inserindo inúmeras notas de rodapé através das quais rebatia os conteúdos cartesianos para expôr as ideias newtonianas sobre o mesmo assunto. Este texto, apesar de muito composto, tornou-se tão importante que foi adoptado como *tex-book* em Cambridge até 1730. Entretanto em 1706 Clarke vertia para latim o *Newton’s opticks*. Clarke era, de facto, uma das personalidades mais importantes no meio intelectual europeu, nos primórdios do século XVIII, quando, (1704 e 1705), pontificava no âmbito das *Boyle Lectures*. Voltaire escreveu a seu propósito, referindo que o Bispo de Lincoln, Gibson, afirmou à princesa Carolina aquando da possibilidade de Clarke ocupar o lugar de *See of Canterbury*, que ele era seguramente um dos homens mais cultos e íntegros do seu tempo, mas tinha um defeito de peso, simplesmente não era cristão. In Alexander 1998: IX, X, XI, XII.

Por outro lado há outra coisa que convém trazer aqui. Tanto Leibniz quanto Clarke são suspeitos de arianismo pela igreja oficial. Mas a igreja oficial está claramente tingida de calvinismo. E é sempre aí que se regressa, uma vez que este conflito é um pouco mais antigo e tem por protagonistas, o puritanismo calvinista de um lado e os *Cambridge Platonists* do outro. E não é por acaso que Alexander na sua introdução à *Correspondance* a dado passo diga que Newton, tudo leva a crer, terá sido profundamente influenciado por Henry More<sup>2117</sup>. E isto não me admira nada, uma vez que se percebe facilmente que por um lado qualquer posição racional ou intelectualista, em particular nas questões subordinadas à religião, à moral ou ao direito são consideradas suspeitas.

E o protestante Barbeyrac vai na mesma direcção condenatória, conquanto seja evidente a sua parcimónia. Ora veja-se:

“Les idées d’ordre, de convenance, de conformité avec la raison, ont sans doute quelque chose de réel ; elles sont fondées sur la nature des choses, (...) Mais pour donner à ces idées toute la force qu’elles peuvent avoir, pour les rendre capables de tenir bon contre les passions et l’intérêt particulier; il faut un Être Supérieur, un Être plus puissant que nous, qui nous assujettisse à nous y conformer invariablement dans notre conduite, qui nous lie de manière qu’il ne soit pas en notre disposition de nous dégager quand il nous plaira, en un mot, qui nous mette dans une **Obligation** proprement ainsi nommée de suivre des lumières de notre propre raison”<sup>2118</sup>.

Ora esta sujeição é decisiva no que diz respeito a um dos objectivos maiores dos homens e de Deus relativamente às suas criaturas, e que é a felicidade. Decisiva porquê? Porque sendo a felicidade dos homens um dos grandes objectivos do Criador, e tendo para isso o Criador dado aos homens uma série de boas faculdades e desde logo a razão, a verdade é que os homens uma vez entregues a si mesmos (autónomos portanto), logo eles se perdem pois, “Déjà il est certain que les divers besoins de la vie, vrais ou imaginaires, les faux intérêts, les impressions de l’exemple et des coutumes reçues, le torrent de la mode et des opinions en vogue, les préjugés de l’enfance, les passions sur tout et les vices dominants, détournent ordinairement les Esprits des hommes d’une étude sérieuse de la Morale, et les empêchent d’appliquer leurs facultés aux choses à quoi elles sont le plus propres, et d’où dépend la véritable Félicité”<sup>2119</sup>.

Deve o homem ter sempre em conta que a moral é filha da religião. Ninguém logra nada de perfeito se se ativer apenas às orientações humanas. É preciso ter sempre em conta as relações que os nossos actos possam ter com as coisas divinas. É nesta linha de subordinação que se afirma o externalismo e a heteronomia de Barbeyrac. Mas isso é logo explicitado, em termos muitos claros, no princípio do seu *Prefácio*, quando ele diz: “En effet, on ne saurait raisonnablement douter que chacun n’ait besoin, pour se rendre heureux de régler sa conduite d’une certaine manière; et que Dieu, comme

---

<sup>2117</sup> In Alexander 1998: XXXIV.

<sup>2118</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: XXXVI.

<sup>2119</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: XXXIV.

auteur et père du genre humain, ne prescrive à tous les hommes sans exception, des devoirs qui tendent à leur procurer la Félicité”<sup>2120</sup>.

Noutro ponto Barbeyrac insiste sobre o facto de que em moral não é possível aceder à essência real das substâncias. É sempre através do exame e da comparação das acções humans com a regra. E a regra é divina, bem entendido. Barbeyrac não diz de uma forma crua que o valor das acções se infere da adequação ou não à lei positiva, mas di-lo, de facto, ainda que enviezadamente<sup>2121</sup>.

O balanço é o de um voluntarismo mitigado, até pela forma como o autor elogia Grócio e Cumberland, sem reservas, diria eu. Se de Barbeyrac se conhecesse apenas o que diz no fim do seu excuso histórico, que vai desde a página XLI até à página CXXVI do seu prefácio à obra de Pufendorf, haveria motivos mais do que suficientes para duvidar do que se disse atrás. Sobretudo o que ele diz a propósito da relação de Deus com a razão humana, uma vez que aí, citando Cumberland e implicitamente anuindo, afirma: “Nous sommes assurés, (...) que Dieu ne peut jamais rien révéler de contraire aux véritables maximes de notre raison”<sup>2122</sup>. O que lembra formulações já nossas conhecidas. Eu penso que, no entanto, a lógica da subordinação em Barbeyrac não está em dúvida mesmo quando afirma que para compreender as luzes da fé são necessárias as luzes da razão, uma vez que as luzes da razão são as luzes divinas depositadas em nós pela criação.

No entanto Barbeyrac sabia muito bem em que lado da barricada se encontrava quando resolveu escrever contra Leibniz o texto *Jugement d'un anonyme*, ou seja o prefácio ao *Les devoirs de l'homme et du citoyen*. E tudo fica mais claro se eu salientar que a crítica de Leibniz a Pufendorf se destinou ao seu voluntarismo. Barbeyrac vem assim a solidarizar-se com o voluntarismo de Pufendorf contra o intelectualismo de Leibniz.

Schneewind sintetizou bem a questão: “One way in which Barbeyrac puts his point is by claiming that Leibniz cannot show God to be indispensable to morality. If Pufendorf avoids the extreme of thinking that «justice depends on a purely arbitrary volition of God», Leibniz does not avoid the other vicious extreme of thinking justice «completely independent of the will of God». He falls into the trap of making virtue independent of religion and so he keeps company with those, like Pierre Bayle, who believe that even atheists can admit obligations”<sup>2123</sup>.

---

<sup>2120</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: XVI.

<sup>2121</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: XIX.

<sup>2122</sup> Jean Barbeyrac [*Prefácio ao direito da natureza e das gentes de Samuel Pufendorf*], in Goyard-Fabre 1990: CXXV.

<sup>2123</sup> Schneewind 1998: 254.



Portanto Barbeyrac veio em socorro de Pufendorf<sup>2124</sup>. Na verdade Barbeyrac vem em socorro do voluntarismo pufendorfiano, ou seja do seu próprio voluntarismo. Em muitos casos a posição voluntarista ou a posição racionalista e humanista esclarecem-se mutuamente através do confronto radicalizado das respectivas posições. É, não obstante, verdade que o conflito entre o voluntarismo e os seus inimigos foi quase sempre um diálogo surdo. Tudo tem portanto que ser inferido. Mas a verdade é que grande parte da cultura moral e jurídica moderna se deve a esse contencioso. Dele emergiram o intuicionismo moral e o formalismo kantiano, por exemplo, e nele se escoraram algumas das mais importantes propostas da cultura moderna (séculos XVI, XVII e XVIII). Estou a pensar na Escolástica Peninsular, no Neoplatonismo de Cambridge, na obra de Grócio, mas sobretudo na relevância de autores como Cudworth, Cumberland, Shaftesbury, William Wollaston, Samuel Clarke, John Balguy, Joseph Butler, Leibniz, Christian Wolf, Richard Price Price e Tomás Reid, entre muitos outros.

Em Leibniz é sempre o conhecimento que obriga e o conhecimento da obrigação impõe-se como uma necessidade. Na boa tradição intelectualista, que remonta, em derradeira instância, ao intelectualismo socrático-platónico, Leibniz considera que devemos acreditar que somos incapazes de realizar acções contrárias ao bem moral (*Writings*).

### **Bartolomeo De Felice**

Em contrapartida em De Felice, que foi um autor também lido em Portugal durante o século XVIII, invertem-se os dados da questão relativamente ao que dissera Burlamaqui. Agora é a Lei que funda a moralidade e não o contrário. Logo na Lição VI a sua definição de moralidade situ-as na genealogia do pensamento positivo-nominalista: “car on entend par moralité d’actions humaines, leur conformité ou leur opposition à la loi. Ainsi la moralité n’est que le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle; et l’on appelle morale l’assemblage des règles que nous devons suivre dans nos actions”<sup>2125</sup>. O seu modo de definir os conceitos básicos coloca-o dentro da tradição que tem em Locke a sua mais alta expressão: “une action moralement bonne ou juste est celle qui est en elle-même exactement conforme à la disposition de la Loi, et qui d’ailleurs est faite dans les dispositions, et accompagnée des circonstances conformes à l’intention du Législateur”<sup>2126</sup>. De Felice só tem em conta o

---

<sup>2124</sup> Leibniz critica a posição de Pufendorf assim: “So much for what regards the end and the object [of natural law]; it remains now to treat the efficient cause of this law, which our author [Pufendorf] does not correctly establish. He, indeed, does not find it in the nature of things and in the precepts of right reason which conform to it, which emanate from the divine understanding, but (what will appear to be strange and contradictory) in the command of a superior. Indeed, Book I, Chapter I, part 1, defines duty as «the human action exactly conforming to the prescriptions of the laws in virtue of an obligation». And soon chapter II, part 2, defines law as «a command by which the superior obliges the subject to conform his actions to what the law itself prescribes». If we admit this, no one will do his duty spontaneously; also, there will be no duty when there is no superior to compel its observance; nor will there be any duties for those who do not have a superior”. (Leibniz, *The Principles of Pufendorf*, in Schneewind, J. B., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, p. 327).

<sup>2125</sup> De Felice 1769: 64.

<sup>2126</sup> De Felice 1769: 65.

lado formal da virtude, formal e externo, que culmina na convivência de que a virtude não é mais do que um hábito, hábito esse, caracterizado através da prática da conformidade das acções com as leis. De Felice não só negligencia a substância dos comportamentos, isto é a possibilidade de que eles possam ser bons ou maus pela sua própria natureza, como negligencia também, o que já é mais estranho, a intencionalidade que domina, por exemplo, a moralidade no seio da Escolástica Franciscana. São as próprias noções de livre-arbítrio, de liberdade e de responsabilidade que se arruinam no quadro deste positivismo moral absoluto. Acaba, porém, por definir a lei natural do mesmo modo que Burlamaqui. Para ser coerentemente positivista e também voluntarista no plano religioso não deveria ter acentuado o carácter racional da lei, racional e reconhecível pela nossa razão<sup>2127</sup>. Mas esta pequena cedência à racionalidade é ainda maior quando eclecticamente inclui o argumento ontognoseológico na definição da maldade. Nesse domínio esgota os argumentos: a ignorância, talvez do entendimento e a fraqueza, talvez da vontade.

De Felice é mais hobbesiano (ou espinosista) que lockeano, uma vez que enfatiza a violência do estado de natureza. O carácter, muito pessimista, da sua argumentação favorece a necessidade das leis porque o estado que resulta da instituição da sociedade civil exige a autolimitação da vontade dos homens que é em geral moralmente má porque em geral fraca<sup>2128</sup>.

Anda mais perto de Burlamaqui quando inflecte o seu pensamento para uma lógica mais utilitarista do direito, e mais perto de Locke quando esse utilitarismo atinge a religião e mais hobbesiano, já agora, quando esse utilitarismo atinge o discurso moral. Entre os vários princípios que foram gravados no nosso coração encontra-se este: “que l’homme doit chercher son bonheur”<sup>2129</sup>. Foi a vontade do criador que tendo criado os homens para uma certa finalidade, os criou com os instrumentos para poderem lograr esse fim. Os preceitos do direito natural fazem parte desse acervo.

A concepção religiosa de De Felice é genuinamente utilitarista: “le but enfin de la Religion, c’est de nous rendre la divinité propice et favorable (...) mais un des plus grands avantages de la Religion dans cette vie, c’est la grande influence qu’elle a sur le bonheur de la société civile, en étant le principal fondement et le plus solide appui ”<sup>2130</sup>. Concepção não só utilitarista mas que até reduz a religião a um valor puramente instrumental.

O esquema da articulação entre o sensismo e o externalismo das recompensas e das penas funcionam tal como em Locke e tal como em todos os positivistas fundamentados num voluntarismo teológico radical. Este é, de resto, o esquema que melhor consubstancializa a força coactiva e compulsiva das leis: o medo de Deus e a ameaça permanente dos castigos. E está tudo concentrado nesta síntese:

---

<sup>2127</sup> De Felice 1769: 73.

<sup>2128</sup> De Felice 1769: 79 e 80.

<sup>2129</sup> De Felice 1769: 81.

<sup>2130</sup> De Felice 1769: 192 a 195.

“L’idée de morale renferme celle d’obligation, l’idée d’obligation celle de loi, l’idée de loi celle de législateur, et l’idée de législateur celle de rémunérateur ou de vengeur: c’en est la Sanction”<sup>2131</sup>. Perfeito. Isto é positivismo ético-jurídico puro. E, além do mais, o esquema, muito bem definido analiticamente, mostra bem que a articulação entre o positivismo jurídico e o positivismo penal exige uma propedêutica sensista e uma concepção nominalista dos valores ético-morais.

### Joam Gottlieb Heinécio

Heinécio, tal como Burlamaqui, foi traduzido para português ainda no século XVIII, embora mais tarde. Mas não se situa na mesma linha de orientação. Heinécio parece rejeitar a tradição aristotélica e grociana inclinando-se mais para a orientação sensista de Locke e para a orientação voluntarista à maneira de Pufendorf. O segredo tanto da moral como da felicidade está na vontade. É a vontade a faculdade dinâmica porque sempre cobiça o bem<sup>2132</sup>. Ela é que exprime o sentido da nossa natureza. A lógica é eudemonista na medida em que faz parte da natureza do homem alcançar a felicidade e faz parte da natureza da vontade desejar o bem. Ora a vontade é a faculdade que exprime a natureza do homem, logo, vontade, bem, natureza e felicidade encontram-se numa equação coerente<sup>2133</sup>.

Para Heinécio toda a vida moral reside na vontade. A vontade é virtude. O entendimento não é determinante do ponto de vista moral, já que eu posso sempre actuar contra ele. Eu sou livre de seguir ou não o que o entendimento conclui. Para reforçar esta possibilidade Heinécio tal como todos os hipervoluntarismos explora a tecla do pessimismo ontológico e repete as sentenças de S. Paulo, Santo Agostinho, Ovídio, etc, todas remanescentes do célebre passo da Medeia de Eurípedes que aliás cita: *vejo as coisas melhores e as aprovo / As piores sigo*<sup>2134</sup>.

### Christian Thomasius

Há um momento na evolução de Thomasius entre 1691 e 1696 em que ele “assume el sensualismo de Locke, autor, que le confirmaba su visión del hombre, dependiente de sus sentidos y movido por su voluntad, más que por su razón. Y, sobre esa voluntad, su opinión, siguiendo la orientación bíblica, es pesimista: el pensar, el querer, el obrar humanos son imperfectos y erróneos”<sup>2135</sup>.

No entanto propõe a felicidade do homem no seu enquadramento social. O homem deve sujeitar a sua má-vontade mediante «normas de conducta». Não estamos perante uma moral objectiva dos fins

---

<sup>2131</sup> De Felice 1769: 192 a 195.

<sup>2132</sup> “A vontade está para o bem como o entendimento está para a verdade”, in Heinécio 1785: 70.

<sup>2133</sup> Heinécio 1785: 61.

<sup>2134</sup> Heinécio 1785: 115.

<sup>2135</sup> Serra 1994: XVIII e XIX.

(aristotélica, aquiniana, burlamaquiana, etc.) mas antes perante uma moral pessimista do carácter. (Agostinho, Dun Scoto, Reforma, etc.)

É a felicidade possível com renúncia à perfeição. Pessimismo ontológico e ôntico. sobretudo ôntico.

Está sempre latente uma lógica contradição em Thomasius entre um certo cartesianismo, ainda que contestado, e o mandato da vontade. Por um lado ele pretende fundar o direito natural no princípio racional da não-contradição mas acaba, no entanto, por identificar todo o direito com um mandamento da vontade (*jussum imperantis*)<sup>2136</sup>.

Tal como em Santo Agostinho e em Lutero «obedece ao que manda» (*imperanti pare*)<sup>2137</sup>. Thomasius foi muito influenciado pela filosofia escocesa do «common sense», e cedo contactou com a obra de Richard Cumberland. Mas não chega a construir jamais uma moral com base na vontade empírica e com implicações utilitaristas, ainda que vagas. É verdade que subordina a vontade à razão mas só no plano prático da acção, mantendo a autonomia da razão no conhecimento especulativo.

1. Nas primeiras obras de Thomasius, sobretudo na *Einleitung zur Sittenlehre* de 1692 (com o subtítulo *a arte de amar de modo racional e virtuoso*) Thomasius centra a sua mensagem em termos de uma antiga e longa tradição moral centrada na terapia do amor, amor numa acepção puramente laica sem exigência da graça divina. Na linha, de resto, da orientação dada por Cumberland ao seu tratado de direito natural. Diria que em ambos os casos andava aí a influência do magistério do Neoplatonismo de Cambridge: directa no caso de Cumberland e provavelmente indirecta no caso de Thomasius.

A rejeição do voluntarismo aparece óbvia uma vez que o universo normativo aparece subsumido no universo moral e este enquadrado pelo amor. Se a lei moral se centra no amor fica imediatamente explícita a rejeição do carácter arbitrário da lei no quadro do voluntarismo.

Thomasius começou por não ser mais que um discípulo de Pufendorf, e quando rejeitou o voluntarismo aproximou-se de um consequencialismo muito próximo do de Cumberland, cuja obra certamente leu, já que a segunda edição circulou na Alemanha a partir de 1683.

2. Thomasius rejeita o voluntarismo radical porque, desde logo, rejeita a tese de que Deus reforça e fundamenta a sua vontade através de remunerações e castigos. Um Deus sábio é mais um pai do que um legislador, e só se aprende quando temos a mente em paz e não perturbada por terrores. Quer dizer, Deus não actua através do medo e do terror mas pedagogicamente. Deus ensina através da razão.

3. Thomasius é um empirista. Ele próprio o confessa. (I. 23) e (IV, 16n), quando cita Locke. É curioso que não atribui as ideias inatas a Descartes mas aos escolásticos.

---

<sup>2136</sup> Serra 1994: XXII a XXVIII.

<sup>2137</sup> Serra 1994: XXII.

4. A rejeição do voluntarismo, à moda de Pufendorf e Locke, prende-se essencialmente com a não aceitação do externalismo em termos de obrigação, na medida em que ele crê que as obrigações internas são de maior importância que as obrigações externas, embora não negue umas e outras.

5. Um dos grandes objectivos de Thomasius foi separar o direito natural da moral. A justiça pública e a ordem entre os homens exige e requer um certo tipo de lei, a moralidade exige e requer outro tipo de lei.

**Nota T (Segunda Parte. Capítulo VI. 1. 1), p. 655.**  
**Ludovico António Muratori**

Optimismo e razão: Não se encontra nunca a dramatização da queda com a consequente destruição das faculdades naturais, razão e vontade. Muratori é incomparavelmente mais tolerante e moderno que Vernei.

1. Ser sábio e conduzir a vida segundo a norma da prudência é o ofício da filosofia moral<sup>2138</sup>.

2. Conhecer bem Deus (ciência das ciências) = Felicidade. É espinosista a identificação da felicidade com o conhecimento intelectual de Deus<sup>2139</sup>.

3. A posição de fundo é intelectualista pois que embora reconhecendo a importância das faculdades subordina a vontade ao intelecto relativamente às questões fundamentais: o bem e a felicidade. O intelecto deve dirigir a vontade para o Bem isto é para a felicidade. E é esta identificação do bem com a felicidade que é propriamente eudemonista<sup>2140</sup>.

O seu intelectualismo radica na utilização insistente do argumento ontogenesológico. Aqui fica uma síntese bem ilustrativa: “Sia nondimeno gagliarda o debole la Mente dell’ Uomo, essa è sempre sottoposta ad errare, qualora si truovi involta nelle tenebre dell’ Ignoranza. Cìà s’ è detto, e lo ripeto, che nulla vogliamo o facciamo di azioni dipendenti dall’ Arbitrio nostro, se l’ Intelletto non aprende prima, se sia, o non sia da fare, cioè se sia Bene o Male una tale azione; poscia per tal cognizione la Volontà si muove, o non si muove ad operare”<sup>2141</sup>. O perigo vem portanto sempre da ignorância e da *Doxa*. E o primado da razão e do entendimento não deixa margem para dúvidas.

A posição de Muratori é optimista na medida em que ele reconhece que a vontade tem sempre por objectivo escolher o bem. Só elege o mal por que é mal aconselhada pela razão. A grande responsabilidade recai sobre a razão.

Mas, por vezes, Muratori dá, contudo, uma no cravo e outra na ferradura.

“Non bisogna dunque esaltare cotanto la Ragione dell’ Uomo, che si creda quasi nata con esso noi un’ interna infallibil Maestra, che dica ad ognuno: questo è Buono o Vero, questo cattivo o falso. N’è s’ha tanto da inculcare la Retta Ragione, perchè questo nome è ben maestoso, e sa gran suono: ma alle pruove il determinar questa Rettitudine, riesce difficile; ed è facile, che ognuno l’attribuisca a se stesso. Niente dimeno nè pure perchè abbiamo accennato le debolezze d’essa Ragione, dobbiamo ricavar da ciò, che questa sia un’ Idolo vano, o un dono inutile a noi dato da Dio. (...) La conclusione, dico, ha da essere, che il Saggio deve studiare e imparare per quanto può, e cacciare da se l’Ignoranza, e le false opinioni. (...) E quanto più si va cacciando l’Ignoranza, tanto più vien crescendo essa Ragione, o per dir meglio, il capitale della Ragione, e l’abilità a distinguere il Vero dal Falso, e il Bene dal Male”<sup>2142</sup>.

---

<sup>2138</sup> Muratori 1737: 7.

<sup>2139</sup> Muratori 1737: 4.

<sup>2140</sup> Muratori 1737: 8.

<sup>2141</sup> Muratori 1737: 112.

<sup>2142</sup> Muratori 1737: 117.

Mas, mesmo neste caso, não pode haver lugar para dúvidas sobre a identificação que o autor estabelece entre o bem e o mal, por um lado, e o verdadeiro e falso, por outro. A razão não é infalível mas, desde que tenha sempre presente os grandes princípios, as grandes regras (axiomas) etc., é um ótimo instrumento de que Deus dotou os homens. Deve-se apenas ter a precaução de combater a ignorância e as falsas opiniões, através do estudo e da aprendizagem.

Sobre o tema da felicidade, Muratori combina o dispositivo da promoção da via mediana através da rejeição “della lussuria, delle ubriachezze e d’altri popolari disordini, che il principe deve togliere, o frenare”<sup>2143</sup>, com a promoção dos saberes que se traduzem em progresso, mas ao contrário da ilustração portuguesa exalta a ciência e a razão: “Diciamo adunque francamente, che a formare, conservare ed accrescere le felicità d’una repubblica, parte son necessarie, e parte utili le lettere, o vogliam dire le scienze (...) ora tanto la ragione che la sapienza dimostrano, come sieno atte le scienze a rendere un popolo felice”<sup>2144</sup>.

Em conclusão evidencia-se o sentido da tranquilidade e da serenidade do sábio, mas a totalidade desse objectivo só se consegue no âmbito da beatitude que consiste na felicidade escatológica:

“Dopo avere finquì parlato della *felicità pubblica*, conviene in fine ritornare a ciò, che avvertimmo sul principio: cioè che quì si tratta di un bene desiderabile bensì sopra terra, ma che non può mai essere nè puro nè stabile, perchè sempre mischiato di molti mali, ed esposto anche a mutazioni tali, che restano soperchiato da troppi mali il bene della repubblica, ivi l’infelicità succeda alla comune felicità. Non c’è altro che un paese, dove se per misericordia di Dio arriveremo, si goderà una compiuta ed immutabil tranquillità e contentezza”<sup>2145</sup>.

## António Genovesi

A equação virtude felicidade é recorrente em Genovesi e já se sabe que ela, apesar dos desenvolvimentos modernos, neoclássicos e neo-estóicos, em autores como Shaftesbury ou Montesquieu por exemplo, mergulha no mais íntimo da cultura socrática, como foi amplamente demonstrado na primeira parte deste meu trabalho. No entanto, contrariamente ao que se inferiu no diálogo platónico do Ménon, a virtude pode adquirir-se<sup>2146</sup>. E virtudes para Genovesi não são senão as clássicas virtudes da moderação<sup>2147</sup>, da temperança e da prudência e em circunstância alguma as virtudes inatas: “ad veras virtutes non sufficit Naturae conatus”<sup>2148</sup>. É muito claro que rejeita, com denodo, qualquer forma de vitalismo, como se tivesse aprendido a rejeitar esse tipo de

---

<sup>2143</sup> Ludovico Antonio Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941:

<sup>2144</sup> Ludovico Antonio Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941: 48.

<sup>2145</sup> Ludovico Antonio Muratori [*Della pubblica felicità*], in Brunello 1941: 263..

<sup>2146</sup> Genovesi 1792: VI.

<sup>2147</sup> “l’essenza delle Virtù, e il di lei officio in questo principalmente consiste di ben temperarli, moderarli e dirigerli”, in Genovesi 1792: VII.

<sup>2148</sup> Genovesi 1792: XVIII.

posições naturalistas através do repúdio pelo pensamento dos Trasímacos e Cálicles da antiguidade e os outros da cultura moderna, como é o caso de Helvécio e de Diderot, entre outros. A sua posição vai no sentido da valorização, genuinamente socrática, da artificialidade da vida espiritual e moral, ou seja social, “senza dubbio tra l’uomo di Natura e il sociale passa quella differenza che dal marmo alla statua”<sup>2149</sup>.

No seu discurso moral coabita o finalismo aristotélico e aquiniano quando define a virtude como sendo tudo o que aperfeiçoa a natureza humana para que ela possa alcançar o seu fim, a sua finalidade, o seu *telos*. Mas ao mesmo tempo promove o sentido da perfectibilidade humana centrada na educação e no convívio com os sábios, onde se faz sentir o poder pedagógico do exemplo.

De repente inflecte ligeiramente para posições mais próximas da Escolástica Franciscana, na medida em que considera que é a vontade a sede das virtudes morais. Ora vontade, livre-arbítrio, liberdade e responsabilidade moral é já outra equação. Mas mitiga esta sua posição ao dizer que lhe parece “contrário a todas as ideias humanas, que a vontade se resolva, e determine sem algum fim, e razão”<sup>2150</sup>.

No que diz respeito à felicidade começa por considerar que é necessário indagar as verdades que a ela possam conduzir, considerando que o maior problema são os erros resultantes da ignorância. É que ligando umbilicalmente a felicidade ao bem, sendo portanto eudemonista, e percebendo, na pura linha de entendimento intelectualista que o problema do bem e do mal se articula com a questão gnoseológica do certo e do errado, Genovesi segue na linha de Shaftesbury, do Neoplatonismo de Cambridge e de Muraori, só a título de exemplo. Vale a pena compor a referência: «A obrigação do Filósofo é a de rigorosamente indagar as verdades, com especialidade as que são concernentes à felicidade do homem». É preciso atacar o problema da ignorância e dos erros porque se não nos desembaraçarmos deles ficaremos embaraçados na indagação da sabedoria. Ora sendo esta «a ciência que nos ensina a seguir os bens e a fugir os males», e sendo esta procura dos bens e fuga dos males, decisiva para a obtenção da felicidade, vê-se que Genovesi segue aqui em rigor a posição intelectualista. Evidencia-se o argumento ontognoseológico mais uma vez<sup>2151</sup>.

Mas não me parece um intelectualista tão consequente quanto Muratori por exemplo. Ele optou muitas vezes, na sua obra, por posições sensistas e essa opção tem um preço, preço esse que o levará a dizer por exemplo que: “uma acção é boa, ou má, virtuosa, ou viciosa, lícita, ou ilícita, etc. quando é conforme, ou desinente da lei, ou da opinião, e uso dos homens”<sup>2152</sup>. Parece Locke. É aproximação ao

---

<sup>2149</sup> Genovesi 1792: XIX.

<sup>2150</sup> Genovesi 1792: 69.

<sup>2151</sup> António Genuense [*Instituições lógicas escritas para uso da mocidade*], in Giovanni 1797: 7 a 10.

<sup>2152</sup> António Genuense [*Instituições lógicas escritas para uso da mocidade*], in Giovanni 1797: 162 e 163.



positivismo e subentende um voluntarismo teológico que não se vislumbrava na obra anterior, a de Ludovico Antonio Muratori.

Genovesi foi sensível ao sensismo de Locke e, de algum modo, a uma pequena parte do seu voluntarismo positivista. Mas em boa verdade, muito pouco. A sua obra acaba por ser sobredeterminada por um optimismo intelectualista semelhante. Mas aquela pequena recaída no voluntarismo sensista tanto pode ter sido apenas o resultado de um equívoco, porque o autor não compreendeu o alcance último da epistemologia sensista, como pode ter sido uma posição deliberada e nessa perspectiva astuciosamente crítica da razão, por ter percebido, como outros, os seus perigos. Como já analisei o sensismo oferece menos perigos e protege melhor a *mathesis universalis* teológico-religiosa e portanto transcendente.

Globalmente, penso que Muratori e Genovesi estão no caminho de um iluminismo de tipo católico porque, há de facto, elementos iluministas nas suas teorias, o que não acontece com os nossos autores do século XVIII. Relativamente a Itália, pode falar-se de ilustração católica, se se tiver em conta estes autores, e de iluminismo *tou court*, por maioria de razão, se se tiver em conta outros autores, como: os irmãos Verri, Alessandro mas sobretudo Pietro, Gaetano Filangieri, Cesar Beccaria, Mario Pagano, Soave, etc., enfim entre muitos outros, uma vez que Muratori e Genovesi são, ainda assim, os mais timoratos e conservadores. Mas em Portugal, nem mesmo ao seu nível se encontra uma única obra.

**Nota U (Segunda Parte. Capítulo VI. 1. 2. 1), p. 696.**

Cudworth não diz toda a verdade, uma vez que se sabe que muito antes de Scoto e de Ockham, já na tradição da Patrística grega e da Patrologia latina não é nada difícil identificar autores que defenderam posições semelhantes àquelas que condena. E só a título de exemplo refira-se: Não foi S. Basílio que disse contrariando o intelectualismo dos primeiros padres e deixando assim as portas abertas para uma abordagem voluntarista que "la substance de Dieu est au delà de la compréhension humaine"<sup>2153</sup>? E disse mais, por exemplo que se Deus não existisse tudo seria permitido. Mas, por ser verdade, deve-se dizer que globalmente a obra de S. Basílio até é hostil ao dispositivo positivo-voluntarista. Boécio é categoricamente anti-voluntarista e Clemente de Alexandria também. O próprio Gregório de Nissa afirma que "La loi doit s'adapter aux dispositions de la nature"<sup>2154</sup>. Ou dito por outras palavras, mas respeitando um certo essencialismo de base<sup>2155</sup> que "la Loi s'est adaptée en tous points aux capacités de ceux qui la reçoivent; elle ne fait jamais violence à leur nature"<sup>2156</sup>.

Apesar disso S. Basílio disse que se Deus não existisse tudo seria permitido, como se viu, o que significa que não sendo a lei a fonte do bem e do mal, é Deus em si mesmo que estabelece o sentido para os comportamentos humanos. No entanto S. Basílio jamais diz que sem Deus não haveria distinção entre o bem e o mal, o que diz é que se não existisse um ser que vigiasse e que procedesse à justa atribuição do que é devido a cada um em função da sua vida o que é que impediria o mal, o pecado e todo o tipo de crimes, mesmo os mais monstruosos? É no plano retributivo que mais se sente a falta de Deus. É aceitável que, mesmo sem Deus e pelo exposto, o bem e o mal continuariam a existir e a ser diferentes mas que a ausência das remunerações e das penas não interditaria o caminho do mal que acabaria por ganhar seguramente sobre o bem. É um aspecto importante na medida em que inclina estruturalmente a criatura para o lado do mal, e reconhece implicitamente que é o medo do castigo que fomenta o bem. Esta teoria fará um longo percurso na cultura ocidental moderna, (Hobbes, Locke...) e obviamente que é útil demarcá-la daquela outra que estipula que é o bem que é ontologicamente constitutivo da pessoa humana (Platão, Aristóteles, S. Tomás,... e Cudworth por exemplo...). A posição de S. Basílio anda muitas vezes associada às concepções voluntaristas acerca de Deus e às concepções positivistas acerca do problema do bem e do mal, mas em Gregório de Nissa, curiosamente, não. O lastro das escolas de Constantinopla e de Atenas sobretudo, em que se formou, deixaram as suas marcas, mas a influência paulina também.

A argumentação é essencialmente aristotélico-platónica: "Les être vivants sont créés avec la constitution qui leur convient naturellement, et ils sont amenés à la vie pourvus de leurs membres, mais

---

<sup>2153</sup> S. Basílio [*Contra Eunómio*], in Sesboué 1982-83: 213 (Volume II).

<sup>2154</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 44.

<sup>2155</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 37.

<sup>2156</sup> Gregório de Nissa [*As bem-aventuranças*], in Guillaumin 1997: 83.

ils tombent malades quand ils sont détournés de leur constitution naturelle. Ils s'écartent de la santé soit à cause d'un mauvais mode de vie, Soit pour quelque autre raison qui les rend malades (...) ainsi Dieu a créé le corps, et non la maladie. Donc il a aussi créé l'âme, et non le péché. L'âme devient mauvaise, quand elle est détournée de son état naturel”<sup>2157</sup>. Mas o argumento central sofreu esta metamorfose donde momentaneamente espreita a heresia do dualismo, a questão tão difícil de evitar e que é a catabase da alma, que é inequivocamente platónica e neo-platónica, mas que marcou profundamente a reflexão dos Padres, em particular de Orígenes.

A verdadeira chave do sistema está na liberdade: “mais pourquoi, en fin de compte, est-elle réceptive au mal? A cause de l'impulsion du libre arbitre, qui convient particulièrement à une nature raisonnable. Car elle a été déliée de toute nécessité, et reçoit du créateur une vie indépendante, par le fait qu'elle a été créée à l'image de Dieu. Elle conçoit le bien, et elle connaît la jouissance qu'on en tire: elle a ainsi la liberté et le pouvoir, en demeurant dans la contemplation du bien et dans la jouissance des choses intelligibles, de conserver sa vie conforme à la nature mais elle a aussi la liberté de se détourner éventuellement du bien. Cela lui arrive parfois, quand, éprouvant une sorte de satiété de la jouissance bienheureuse, elle est comme alourdie par une sorte d'assoupissement et elle glisse alors des régions supérieures, et se trouve mêlée à la chair à cause de la jouissance honteuse des plaisirs”<sup>2158</sup>.

Mas não se pode não atribuir a importância que merece a esta identificação da liberdade com a presença de Deus em nós. Maior dignidade não poderia ter o livre arbítrio. Cudworth não foi alheio a esta sublimação da liberdade, como já se viu.

A posição de Gregório de Nissa contém fortes elementos humanistas, na medida, desde logo, em que concebe o homem como o coroamento da obra de Deus. O pensamento deste capadócio é muito importante porque nele se realça uma concepção do divino justificada através da sua obra. A apologética moderna teve seguramente a obra de Nissa em devida conta já que, para o padre capadócio, Deus se esmerou na sua obra e, em particular, na criação de um ser à sua imagem e semelhança. O texto que passo a citar é, a este título, muito expressivo:

“La Création raconte son créateur : Le premier en effet [celui qui a pratiqué toute forme de vertu, a entendu, comme le dit le Prophète, les récits célestes qui proclament la gloire de Dieu (cf. Ps 18, 2). A travers la création, il a été amené à considérer le Seigneur de cette même création. Comme d'un maître, il s'est servi de la vraie sagesse, de la sagesse qui s'observe dans les êtres, et, méditant sur la beauté de cette lumière ici-bas, il a songé, par analogie, à celle de la véritable lumière ; la fermeté de la terre lui a appris l'immuabilité de celui qui l'a créée face à l'infinie grandeur du ciel, il a été conduit à penser au caractère infini, illimité, de la puissance qui contient l'univers; le spectacle des rayons du soleil tombant vers nous de si haut l'a convaincu, de manière sensible, que les puissances spirituelles ne s'affaiblissent pas en descendant de la hauteur divine vers chacun de nous. Si un corps lumineux, unique, est capable d'éclairer ensemble tout ce qui lui est exposé et si, tout en se partageant entre tous ceux qui y ont part, il est un et indivisible pour chacun d'eux, à plus forte raison le créateur de ce corps lumineux est

---

<sup>2157</sup> Gongourdeau 1997 : 52 e 53.

<sup>2158</sup> Gongourdeau 1997 : 53.

aussi tout en tout, comme le dit l'Apôtre (cf. 1 Co 15, 28); il est auprès de chacun, se livrant autant que le sujet peut le recevoir! (...) Ou bien encore, regardons un épi sur la terre, le bourgeon d'une plante, une grappe mûre, la beauté de l'automne avec ses fruits ou ses fleurs, l'herbe poussant toute seule, la montagne dont la cime cherche à atteindre aux célestes hauteurs, les sources situées aux pieds des montagnes et jaillissant comme de seins depuis leurs flancs, les fleuves qui s'écoulent au fond de leur lit creusé, la mer qui reçoit tous les cours d'eau du monde sans pour autant déborder, bornant les flots par ses rivages, sans inonder la terre ferme en dépassant les limites qui sont les siennes. Devant ces spectacles, et d'autres du même type, comment ne pas se rendre compte de tout ce qui conduit à la connaissance de l'être, à condition de s'être quelque peu fortifié pour participer à ce genre de délices ? (...) Et cela pour ne pas parler des sciences qui font que l'intelligence s'oriente plus vivement vers la vertu, telles la géométrie, l'astronomie, la connaissance de la vérité par les nombres, toute recherche propre à démontrer ce que l'on ignore et à confirmer ce que l'on comprend, et, en premier lieu bien sûr, la sagesse de l'écriture inspirée de Dieu, qui purifie parfaitement ceux qu'elle a instruits des mystères divins”<sup>2159</sup>.

Em toda a Patrística grega a lei tem uma importância prescritiva e orientadora. A adequação à lei coloca-nos no caminho do bem, a transgressão da lei coloca-nos no caminho do pecado e do mal, mas o bem, o mal e o pecado pré-existem à promulgação das leis. Não são as leis que delimitam o terreno do bem e do mal. Esta orientação prescritiva e pragmática da lei é, por exemplo, muito visível num filósofo que, de algum modo, pertence à história da filosofia e do pensamento cristão, o judeu Filon de Alexandria.

Mas quando se passa da Patrística grega para a Patrologia Latina o resultado é este: “Dios es el autor de la ley, el juez que aplica la ley. El Evangelio es la ley de los cristianos. El pecado es la violación de esta ley. Como tal é *culpa o reatus* e ofende a Deus. Hacer el bien es satisfacer a Dios, porque Dios lo manda. El temor de Dios, legislador y juez, es el comienzo de la salvación”<sup>2160</sup>. Tertuliano antes de Santo Agostinho, e sobretudo pela sua formação jurídica, explorou esta concepção do bem e do mal que radica na positividade das leis e por maioria de razão na vontade fundadora do legislador. A expressão «porque Dios lo manda», resume o que tenho pretendido dizer.

---

<sup>2159</sup> Gongourdeau 1997: 84 e 85.

<sup>2160</sup> Tertuliano, in Quasten 1995: 619.

## Nota final (Reflexão final)

Foram muitas as circunstâncias em que convoquei para a minha análise o pensamento de Ernst Cassirer e em particular uma obra sua, *The platonique renaissance in England*. Gostaria de deixar, bem expressa, uma última reflexão sobre este autor e sobre a importância desta sua obra. Ainda que, e é a minha opinião, o autor não tenha explorado até às últimas consequências o que a sua intuição continha de absolutamente revolucionário, a verdade é que todos os desenvolvimentos ficaram abertos a partir do núcleo central da sua tese, que consiste, como se sabe, na íntima conexão que é possível estabelecer, iniludivelmente, entre todas as formas de integrismo religioso de matriz cristã e todas as formas de promoção do empirismo. Para o efeito ele situou-se no quadro do puritanismo inglês do século XVII de influência luterocalvinista, mais calvinista que luterana contudo, e no quadro do empirismo que lhe é, sem dúvida, correlativo. Mas, penso eu, esta conexão possui um valor universal. Essa convicção permitiu-me repensar o pensamento português do século XVIII e permitiu-me ainda lançar os caboucos de uma reinterpretação da Aufklärung e da modernidade. A nota de reflexão que quero deixar é a seguinte:

Cassirer nessa obra, a todos os títulos fundamental, estabelece, embora centrada na história das ideias em Inglaterra, o nexos profundo entre o empirismo e o fundamentalismo da ortodoxia religiosa:

“It was precisely in their diametrical opposition that empiricism and puritanism accomplished a common cultural task. Instead of obstructing and mutually irritating one another, they thrive together. (...) What held them together from the first was the original impulse which motivated them; it was the force which impelled equally empirical thought and puritan faith. (...) Just as puritanism sets up the ideal of an active faith, so empiricism sets up the ideal of an active philosophy. They both reject mere contemplation and speculation; both demand, for the truth they advocate, a new concrete and practical verification. (...) It was the time which peremptorily demanded the advance from theory to action, from mere knowledge to a practical control of reality. (...) Knowledge is to be sought only for the sake of power, and its consummation and final test lie in power alone. (...) Human knowledge and human power meet in one. (...) The primacy of doing over knowing, of the concrete over the abstract, of action over contemplation, forms the vital principle permeating all its details and determining all the special doctrines of the Baconian philosophy”<sup>2161</sup>.

Bacon representa aqui o papel de paradigma do pensamento empirista. Eu posso acrescentar, e sinceramente não logro nada de especial ao fazê-lo, que o voluntarismo, tanto em termos intelectuais, como morais, como religiosos é o terceiro elemento que fecha a coerência interna deste tipo de aliança. Ele está implícito claramente na valorização da fé sobre a razão. Aliás o empirismo inglês não esconde que teve como objectivo separar o conhecimento da fé, só atribuindo a esta uma validade completa dentro do seu domínio. Por outro lado, no plano social o «The motif scientia propter potentiam (knowledge for the sake of power) become's Hobbes's criterion of speculation». Depois também se sabe como a aplicação dos princípios epistémicos empiristas à teoria do contrato teve como resultado «a strictly atomistic theory of the state and of the society. The will of the state, to be grounded in reality, must be

---

<sup>2161</sup> Cassirer 1970: 44, 45, 46.

deduced from individual wills and represented as the summation of these wills. A contract between individuals forms the foundation of the state». Um contrato que pressupõe vontades livres acrescento eu.

E o autor continua assim o seu esforço analógico:

“According to the puritan view it is only through such subjugation of, and such unceasing toil with, the unyielding stuff of reality, that the divine is truly attainable by man. For the puritan that peculiar oscillation prevails in respect to the world, that alternation between attraction and repulsion, which characterises the spirit of worldly asceticism. The victory over the world is now sought in the midst of worldly things and there only can it be achieved. None of the goods of this world is to be treasured for its own sake, for such a treasuring would be equivalent to the worst and most perilous alienation from God --- to idolatry itself. But even though God is to be sought in absolute sublimity, above everything worldly; yet it is only in the world that man can truly serve God. It is only here that man can perform his religious duty and be assured of his religious destiny. (...) Empiricism and puritanism, then, approach the world of action by quite different ways”<sup>2162</sup>.

Se o empirismo anda historicamente associado ao voluntarismo, e foram voluntaristas Bacon, Hobbes, Locke etc., não conheço um único autor puritano, calvinista, luterano etc. que não seja voluntarista e em todos se reconhecem a(s) mesma(s) genealogia(s). E elas são: o voluntarismo de Santo Agostinho e, no caso particular da cultura inglesa, o semi voluntarismo de Santo Anselmo e o voluntarismo radical de Duns Scoto e de William Ockham. E mais tarde de Calvino.

Ao enunciar as diferenças e oposições radicais e mais importantes entre o puritanismo e o empirismo, Cassirer oferece-nos a possibilidade de articular ambas as correntes com o voluntarismo: “In empiricism the tendency prevails to subject nature to the will of man and to establish on earth the regnum hominis”<sup>2163</sup>. No âmbito das correntes puritanistas toda a religiosidade está de tal modo vinculado ao poder e à vontade de Deus que «the idea of religious freedom has no place in the puritan world» e, mais incisivo ainda, Cassirer afirma de Calvino, que é o precursor do puritanismo inglês, o que se segue: “The outstanding peculiarity of Calvin's theology was that it conceived the relation between God and man not from the standpoint of love so much as from that of a rigorous justice. (...) For His word is unalterable, His decision incontestable. God's decision is not bound by reasons; for every reason would be a barrier, annulling His absolute sovereignty”<sup>2164</sup>. O dogma calvinista da graça e da salvação não faz mais do que reforçar a onipotência desta vontade que pode tocar as fronteiras da arbitrariedade. Vale a pena transcrever um dos pontos do credo puritano de inspiração calvinista. Chapter III. Of God's eternal Decree... Nº 3: By the decree of God, for the manifestation of His glory, some men and angels are predestinated unto everlasting life, and others foreordained to everlasting death”<sup>2165</sup>.

E o inevitável problema do positivismo jurídico acaba por se mostrar: “Yet this stressing of the unlimited divine power and this transference of emphasis to the side of justice have not only a dogmatical,

---

<sup>2162</sup> Cassirer 1970: 69.

<sup>2163</sup> Cassirer 1970: 70.

<sup>2164</sup> Cassirer 1970: 75.

<sup>2165</sup> Cassirer 1970: 75.

but an eminently practical signifiance. For the puritan faith finds itself increasingly forced over into the realm of mere legality, and confined there”<sup>2166</sup>. É a vontade do legislador, isto é do legislador por excelência que é Deus, que determina a validade moral. Nesta convicção convergem o empirismo, o puritanismo e o voluntarismo, mesmo quando as divergências noutros domínios são evidentes. Veja-se o caso da proximidade entre Hobbes e o puritanismo na questão jurídico-política quando em tudo o resto há uma antítese completa. Mesmo assim os alicerces formais da fé são os mesmos: “In the one case as in the other, it is an absolute will based on power to which faith is subordinated and must blindly submit. For puritanism it is the unlimited divine decree, for Hobbes it is the decree of this 'mortal God', the state, which dictates the law. In neither case has the individual will any right to find fault with the content of the law, since what is required of it is unrestrained submission”<sup>2167</sup>. Locke dirá mais tarde o que o próprio já havia dito se bem que de uma forma menos categórica e que, de qualquer modo, Cassirer não faz menção. É que toda a questão moral do bem e do mal só ganha sentido em função da lei. É a lei que está primeiro. É ela que delimita no universo dos possíveis; o que se deve ou não deve, que no caso vertente é o que se pode ou não pode.

Poder-se-ia estender este enlace também ao nominalismo, e não seria muito difícil demonstrar que as posições nominalistas relativamente à questão dos universais andam vulgarmente associadas às posições voluntaristas e positivistas, mas não é agora relevante, para o meu objectivo.

Aqui fica como expressão final o enlace entre o puritanismo e o empirismo que, penso eu, marcou o destino da modernidade e contaminou desde o princípio o espírito das Luzes.

“In puritanism all satisfaction of man's natural instincts and all enjoyment of merely physical goods is spurned, and the signifiance of all activity is seen exclusively in the fulfilment of the divine commandments (ou seja, na sua imperiosa vontade) and in the magnification and dissemination of the glory of God”<sup>2168</sup>.

Penso que é suficientemente expressivo para que eu fique, por ora, por aqui.

---

<sup>2166</sup> Cassirer 1970: 76.

<sup>2167</sup> Cassirer 1970: 76.

<sup>2168</sup> Cassirer 1970: 70. Esta problemática aparece também, em Linda Kirk, e sobre isso ela afirma: “It is now clear that a number of currents in seventeenth-century intellectual life --- millenarianism, the new philosophy, hermeticism, puritanism --- which were once taken to be distinct and even mutually antagonistic flowed in fact through overlapping groups of prominent and energetic men. Bacon's legacy was one of scientific enquiry on a broad front; explored and laid open to the grasp of educated minds. This insatiable busyness in pursuit of natural philosophy was often seen as a working out of the text 'many shall run to and from and knowledge shall be increased' (Daniel XII 4). In the latter days, preachers taught, man's domination over nature would be restored and a new prosperity would grace the world. If puritans dominated this movement, it was not exclusively theirs”. In Kirk 1987: 5.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

### I. OBRAS COLECTIVAS, ANTOLOGIAS, COMPILAÇÕES, ACTAS DE CONGRESSOS, HISTÓRIAS UNIVERSAIS OU REGIONAIS GERAIS OU TEMÁTICAS, DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS.

**AA.VV.**

1962 *Manierismo, barocco, rococò*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

**AA.VV.**

1955 *Retorica e barocco, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma: Fratelli Bocca.

**Abbagnano**, Nicola.

1974 *História da filosofia* (14 Vols.), Lisboa: Editorial Presença.

**Albee**, Ernest

1957 *A history of english utilitarianism*, Londres: Macmillan

**Ackrill**, J.L. (ed.)

1987 *A new Aristotle reader*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

**Audard**, Catherine (ed.)

1995-99 *L'utilitarisme. Une anthologie historique et critique* (3 Vols.), Paris: Presses Universitaires de France.

**Azevedo**, Carlos Moreira (dir.)

2000 *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

**Barnes**, J. e outros autores (ed.)

1977 *Articles on Aristotle* (2 Vols.), Londres: Duckworth. [1975]

**Bible Osty.**

**Birnbaum**, Pierre e Jean Leca (dir.)

1986 *Sur l'individualisme*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

**Bréhier**, Émile

1947 *Histoire de la philosophie, tome II, la philosophie moderne, 4 fascicules*, Paris: Presses Universitaires de France.

1967 *Histoire de la philosophie. L'antiquité et le Moyen âge* (vol. 1), Paris: Presses Universitaires de France.

**Brinton**, Crane

1959 *A history of westerns morals*, Nova Iorque: Harcourt, Brace and Company.

**Buchner**, Karl

1968 *História da literatura latina*, Barcelona: Editorial Labor.

**Burns**, J. H. (ed.)

1991 *The Cambridge history of political thought* (3 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.

1997 *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris: Presse Universitaires de France.

**Caillé**, A. e outros autores (dir.)

2001 *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris: La Découverte.

**Canto-Sperber**, Monique (dir.)

1997 *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Châtelet**, François (dir.)

1975 *História da filosofia, ideias, doutrinas* (8 Vols.), Lisboa: D. Quixote.

**Coelho**, Jacinto do Prado (ed.)

1982 *Dicionário de literatura: literatura portuguesa, literatura brasileira, literatura galega, estilística literária*. Porto: Figueirinhas.

**Copenhaver**, Brian P. (coord.)

1992 *Hermetica: The greek corpus hermeticum and the latin asclepius*, Cambridge: Cambridge University Press.



- Cragg**, Gerald R. (ed.)  
1968 *The Cambridge Platonists*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- Cuenca**, L. A. e A. Alvar (ed.)  
1985 *Antología de la poesia latina*, Madrid: Alianza editorial.
- Curtius**, E. R.  
1984 *Literatura europea y edad media latina*, Mexico: Fondo de Cultura Economica. [1948]
- Davy**, Marie-Madeleine  
1996 *Encyclopédie des mystiques* (4 Vols.), Paris: Éditions Payot.
- Denise**, Theodore C. e Sheldon Peterfreund  
1992 *Great traditions in ethics*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Diaz-Plaja**, D. Guillermo  
1957 *Historia general de la literaturas hispánicas (Vol. IV, siglos XVIII y XIX)*, Barcelona: Editorial Barna.
- Dumont**, Jean-Paul e outros autores (dir.)  
1988 *Les présocratiques*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard.
- Gerson**, Lloyd P. (ed.)  
1996 *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson**, Étienne  
1995 *História da filosofia cristã, desde as origens até Nicolau de Cusa*, Petrópolis: Vozes.
- Kaygill**, Howard (org.)  
1996 *A Kant dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Lacoue-Labarthe**, P. e J.-L. Nancy  
1978 *L'absolu littéraire, théorie de la littérature allemand*, Paris: Éditions du Seuil.
- Lauret**, B. e F. Refoulé (dir.)  
1984 *Initiation à la pratique de la théologie* (tomo IV: Éthique), Paris: Les Éditions du Cerf.
- Le Goff**, Jacques e Pierre Nora (coord.)  
1977 *Fazer história* (3 Vols.), Lisboa: Bertrand Editora.
- Lesky**, Albin  
1995 *História da literatura grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lopez**, J. Garcia  
1966 *Historia de la literatura española*, Barcelona: Editorial Vicens-Vives.
- McCosh**, James  
1875 *The scotish philosophy*, Londres: Macmillan.
- Lopes**, Óscar e António José Saraiva  
1976 *História da literatura portuguesa*, Porto: Porto Editora.
- Messer**, Augusto  
1925 *Filosofia antigua y medieval*, Madrid: Revista de Occidente.  
1939 *La filosofia moderna de Kant a Hegel*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Mousnier**, Roland e Ernest Labrousse  
1953 *Histoire générale des civilisations (Tomo V, Le XVIII<sup>e</sup> siècle: Révolution, intellectuelle, technique et politique 1715-1815)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Paratore**, Ettore  
1987 *História da literatura latina*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Patrides**, C. A. (ed.)  
1970 *The Cambridge Platonists*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quasten**, Johannes  
1993-95 *Patrologia* (3 Vols.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Raphael**, D.D. (ed.)  
1991 *British moralists 1650-1800* (2 Vols.), Indianapolis: Hackett.
- Rivaud**, A.  
1968 *Histoire de la Philosophie* (Tomo V), Paris: Presses Universitaires de France.

**Rivelaygue, Jacques**

1990 *Leçons de métaphysique allemand* (Tome I), Paris: Grasset.

**Rorty, Amélie Oksenberg** (ed.)

1980 *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press.

**Schneewind, J. B.** (ed.)

1990 *Moral philosophy from Montaigne to Kant: An anthology* (2 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.

**Schuhl, Pierre-Maxime** (dir.)

1962 *Les stoiciens*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard.

**Selby-Bigge, L. A.** (ed.)

1897 *British moralists* (2 Vols.), Oxford: Oxford Clarendon Press.

**Serrão, Joel** (dir.)

1971 *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa: Iniciativas Editoriais.

**Sontag, F. e outros autores** (ed.)

1977 *Approaches to ethics*, Nova Iorque: McGraw- Hill. [1962]

**Viallaneix, Paul** (coord.)

1972 *Préromantisme, hypothèque ou hypothèse ?*, Paris: Klincksieck.

**Vignaux, Paul**

1959 *A filosofia na Idade Média*, Coimbra: Arménio Amado Editor.

**Villey, Michel**

1968 *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris: Les Éditions Montchrestien.

**Vlastos, Gregory** (ed.)

1978 *Modern studies in philosophy. Plato, a collection of critical essays, vol. II: ethics, politics, and philosophy of art and religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

**Wellek, R.**

1968 *Conceptos de crítica literaria*, Caracas.

1969 *História de la crítica moderna 1750-1950. La segunda mitad del siglo XVIII* (vol. 1), Madrid: Gredos.

## II. FONTES PRIMÁRIAS GERAIS

**Aimé-Martin, L.**

1825-26 «Les études de la nature et l'harmonie de la nature», in *Œuvres complètes de Bernardin de Saint-Pierre* (12 Vols.), Paris: P. Dupont. [1784]

**Alexander, H. G.** (ed.)

1998 *The Leibniz-Clarke correspondence*, Manchester: Manchester University Press. [1956]

**Allen, Michael J. B.** (ed.)

1975 *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley: Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California Press.

**Alluntis, Felix e Bernard Wolter** (coord.)

1975 *Duns Scotus: God and creatures. The quodlibetal questions*, Princeton: Princeton University Press.

**Amerio, Romano e M. Mucillo** (ed.)

1971 «*Thomaso Campanella: Della beatitudine*», in *Theologicorum Libri*, Roma: Centro, internazionale di Studi Umanistici. Edizioni Rinascimento.

**Amory, Thomas**

1766 *Dying, in the faith: and the happiness attending it, represented, in a sermon*, Londres.

**Anónimo**

1778 *A friendly letter, recommending true cristianity, as the only way to true happiness*, Londres.

## ARISTÓTELES

**Caeiro**, António Castro

2004 *Aristóteles: Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal Editores.

**Décarie**, Vianney e R. Houde-Sauvé (coord.)

1984 *Aristote: Éthique a Eudème*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Fernandes**, R. M. Rosado e outros autores (coord.)

1965 *Aristóteles: A política*, Lisboa: Editorial Presença.

**Fernandes**, R. M. Rosado e outros autores (coord.)

1998 *Aristóteles: A política*, Lisboa: Editorial Vega.

**Jannone**, A e E. Barbotin (coord.)

1989 *Aristote: De l'âme*, Paris: Éditions Gallimard.

**Pellegrin**, Pierre e C. Dalimier (coord.)

1992 *Aristote: Les Grands livres d'éthique. La grand morale*, Paris: Arléa.

**Tricot**, J. (coord.)

1991 *Aristote: Métaphysique* (2 Vols.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Voilquin**, Jean (coord.)

1992 *Aristote: Éthique de Nicomaque*, Paris: Garnier Flammarion.

**Balguy**, John

1734 *A collection of tracts moral and theological*, Londres.

1976 *The foundations of moral goodness*, Part I (1728), Part II (1729), Nova Iorque: Garland.

**Barbeau du Bourg**, J.

1789 *Petit code de la raison humaine, ou exposition succinte de ce que la raison dicte à tous les hommes pour éclairer leur conduite et assurer leur bonheur*, Paris.

**Bardollet**, Louis (coord.)

1995 *Homère: L'illade*, Paris: Éditions Robert Laffont.

1995 *Homère: L'odyssée*, Paris: Éditions Robert Laffont.

**Barrière**, J.J. et C. Roche (coord.)

1990 *Épictète: Manuel*, Paris: Nathan.

## BASÍLIO DE CESAREIA

**Pruche**, Benoît

1968 *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Sesboué**, Bernard

1982-83 *Basile de Césarée. Contre Eunome* (2 Vols.) Paris: Les Éditions du Cerf.

**Beato**, João (coord.)

1996 *Calpúrnio Sículo: Bucólicas*, Lisboa: Editorial Verbo.

**Beanblossom**, Ronald E. e Keith Leher (ed.)

1983 *Thomas Reid: Inquiry and essays*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

**Beauchamp**, Tom L. (ed.)

1998 *David Hume. An Enquiry concerning the Principles of Morals*. [1751]

**Beausobre**, Louis de

1758 *Essai sur le bonheur, ou réflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine*, Berlin: A. Haude.

**Bergier**, Abbé

1771 *Examen du matérialisme ou réfutation du système de la nature*, Paris: Chez Humblot.

1788 *Encyclopédie méthodique*, Paris: Chez Panckoucke.

**Bertin**, Francis (coord.)

1995 *Jean Scot Érigène: De la division de la nature* (2 Vols.), Paris: Presses Universitaires de France.

**Bodéus**, Richard (coord.)

1993 *Leibniz-Thomasius Correspondance* (1663-1672), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1668-69]

## **BOÉCIO**

**Merle**, Hélène (coord.)

1991 *Boèce: Courts traités de théologie*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Mirandol**, Louis Judicis de (coord.)

1981 *Boécio: Consolation de la filosofia*, Guy trédaniel. Éditions de la Maisne.

**Brown**, John

1752 *Essays on the characteristics of the earl of Shaftesbury*, Londres.

**Bozal**, Valeriano (coord.)

1985 *Edmund Burke: Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Valência. [1757]

**Burlamaqui**, Jean-Jacques

1984 *Principes du droit naturel* (ed. facsimile), Genebra: Chez Barrillot, Hildesheim, Zurique e Nova Iorque: Georg Olms Verlag. [1748]

**Burns**, J. H. e H. L. A. Hart (ed.)

1970 *Jeremy Bentham: An introduction to the principles of morals and legislation*, Nova Iorque: Methuen. [1781]

## **BUTLER**

**Butler**, Joseph

1736 *A dissertation upon the nature of virtue*, Londres. [1726]

1897 «Butler: A dissertation upon the nature of virtue», in *L. A. Selby-Bigge, M.A. (ed.), British Moralists*, Oxford: Clarendon Press. [1726]

1900 *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*, Londres. [1726]

**Halifax**, Samuel (ed.)

1827 *The works of Joseph Butler, LL. D. Late Lord Bishop of Durham*, Boston: Hilliard & Brown.

**Cadete**, Teresa Rodrigues (coord.)

1994 *Friedrich Schiller: Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Callerot**, Françoise O.C.S.O. (coord.)

1993 *Bernard de Clairvaux: L'amour de Dieu. La grâce. Le libre arbitre*, Paris: Les Éditions du Cerf

**Canziani**, G. e G. Paganini

1981-82 *Theophrastus redivivus*, (Pubblicazioni del Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e Seicento in Florença, Florença. [1659]

**Carvalho**, Mário Santiago de (coord.)

1998 *João Duns Scoto: Tratado do primeiro princípio*, Lisboa: Edições 70.

**Chamonard**, Joseph (coord.)

1966 *Ovide: Les métamorphoses*, Paris: Garnier Flammarion.

## **CÍCERO**

**Appuhn**, Charles

1933 *Cicéron : De la vieillesse, de l'amitié, des devoirs*, Paris: Garnier –Flammarion.

**Combès**, Robert (coord.)

1999 *Cicéron: Lélius de l'amitié*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Henderson**, Jeffrey (coord.)

2000 *Cicero: De natura deorum. Academica*, Loeb Classical Library (vol. XIX), Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

**Labre**, Chantal (coord.)

1993 *Cicéron, Le bonheur*, Paris: Arléa.

**Maspero**, Francesco e Fabio Demolli (coord.)

1992 *Cícero : Il sommo bene e il sommo male*, Milão: Tascabili Bompiani.

**Nisard**, M. (coord.)

1864 *Œuvres complètes de Cicéron*, Paris: Chez Firmin Didot.

## **CLARKE**

**Clarke**, Samuel

s.d. *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, and the truth and certainty of the christian revelation* <<http://www.hti.umich.edu/bin/pd-idx?type=HTML>. [1706]

**Vailati**, Ezio (ed.)

1998 *Samuel Clarke: A demonstration of the being and attributes of God. and other writings*, Cambridge: Cambridge University Press. [1705]

## **CLEMENTE DE ALEXANDRIA**

**Boulluec**, Alain le (coord.)

1981 *Clément d'Alexandrie: Les stromates*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Marrou**, Henri-Irénée (coord.)

1960-70 *Clément d'Alexandrie: Le pédagogue* (3 Vols.), Paris: Les Éditions du Cerf.

**Mondésert**, Claude (coord.)

1976 *Clément d'Alexandrie: Le protreptique*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Clouard**, Henri (coord.)

1964 *Lucrécio: De la nature*, Paris: Garnier Flammarion.

**Collins**, Anthony

1978 *A discourse of Free-thinking*, Nova Iorque. [1713]

**Cornelis**, Frans de Nelis

1764 *Fragments sur les principes du vrai bonheur: discours à Lysamaque*, Lovaina: Maswiens.

**Corbin**, Michel (org.)

1986-94 *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery* (9 Vols.), Paris: Les Éditions du Cerf.

**Costa**, José de Faria e outros autores (coord.)

1998 *Cesare Beccaria: Dos delitos e das penas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [1764]

**Crépon**, M

1991 *Herder: Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris: Press Pocket. [1784-91]

## **CUDWORTH**

**Cudworth**, Ralph

1678 *The true intellectual system of the universe*, Londres.

1731 *A treatise concerning eternal and immutable morality*, Londres: Knapton.

1969 «A sermon preached before the House of Commons», in *Patrides, C. A. (ed.), The Cambridge Platonists*, Londres. [1647]

**Hutton**, Sarah (ed.)

1996 *Cudworth: A treatise concerning eternal and immutable morality, with a treatise of freewill*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Culverwell**, Nathanael

1669 *An elegant and learned discourse of the light of nature, with several other treatises*, Oxford.

## CUMBERLAND

**Cumberland**, Richard

1969 «A treatise of the laws of nature», in *Raphael, D.D. (ed.), The british moralists* (2 Vols.), Oxford. [1672]

1995-97 «A treatise of the laws of nature», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1672]

**Jackson**, Jean Pierre (ed.)

1969 *Paul-Henri d'Holbach: Oeuvres philosophiques* (5 Vols.), Paris: Alive.

**Pézar**, André (coord.)

1965 *Dante: Œuvres complètes*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard.

**De Felice**, Fortunato Bartolomeu

1769 *Leçons de droit de la nature et des gens*, Lyon: Chez Jean-Marie Bruyset.

**De Vattel**, Emmerich

1830 *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (3 Vols.), Paris: Chez J. P. Aillaud. [1758]

## DESCARTES

**Bridoux**, André (coord.)

1953 *Descartes: Œuvres et lettres*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard.

**Cardoso**, Adelino e M. L. R. Ferreira (coord.)

2001 *Medicina dos afectos. Correspondência entre Descartes e a princesa da Boémia*, Oeiras: Celta Editora.

**Emílio**, Alexandre

2000 *Descartes : As meditações metafísicas*, Lisboa: Didáctica Editora.

**Grimaldi**, Nicolas (coord.)

1992 *Descartes : La morale*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

## DIDEROT

**Assézat**, J. e M. Tourneux

1877 *Denis Diderot : Œuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères.

**Barba**, Vincenzo (coord.)

1991 *Denis Diderot: L'uomo e la morale*, Pordenone : Studio Tesi.

**Bonnet**, Jean-Claude (coord.)

1983 *Denis Diderot: Le neveu de Rameau*, Paris: Garnier Flammarion. [1821]

**Jalón**, Mauricio e Julián Mateo Ballorca (org.)

1992 *Denis Diderot: Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona : Editorial del Hombre.

**Roger**, Jacques (coord.)

1965 *Denis Diderot: Entretien entre d'Alembert et Diderot. Le rêve de d'Alembert. Suite de l'entretien*, Paris: Garnier Flammarion.

**Dubois**, Jean Daniel e outros autores (coord.)

1994 *Justin martyr: Œuvres complètes*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Dumortier**, Jean e Jean Defradas (coord.)

1975 *Plutarque: Œuvres morales* (Tomo VII), Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

## EPICURO

**Conche**, Marcel (coord.)

1992 *Épiqueure: Lettres et maximes*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Forte**, João

1994 *Épiqueure: Carta sobre a felicidade*, Lisboa: Relógio d'Água.

**Jufresa**, Montserrat (coord.)

1991 *Epicuro: Obras*, Madrid: Editorial Tecnos.

## **ESPINOSA**

**Carvalho**, Joaquim (ed.)

1960 *Espinosa: A ética demonstrada à maneira dos geómetras* (3 Vols.), Coimbra: Atlântida. [1677]

**Guérinot**, A.

1993 *L'éthique de Spinoza*, Paris: Ivrea. [1677]

**Koyré, Alexandre**

1984 *Spinoza : Traité de la réforme de l'entendement*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1677]

## **FÉNELON**

1859 *Fénelon : Les chefs d'œuvres littéraires*, Paris: Chez Lefèvre, Librairie.

1866 *Fénelon : Œuvres philosophiques*, Lyon: Jacques Lecoffre.

## **FICHTE**

**Bouillier**, M. (coord.)

1845 *Johann Gottlieb Fichte: Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, Paris: Librairie Philosophique. [1806]

**Ciria**, Alberto e Daniel Innerarity (coord.)

1995 *Johann Gottlieb Fichte: La exhortación a la vida bienaventurada o la doctrina de la religión*, Madrid: Editorial Tecnos. [1806]

**Maury**, Eduardo Ovejero y (coord.)

1976 *Johann Gottlieb Fichte: El destino del hombre*, Madrid: Editorial Espasa-Calpe. [1800]

**Philonenko**, A. (coord.)

1990 *Johann Gottlieb Fichte: Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1798]

**Preuss**, Peter (coord.)

1987 *Johann Gottlieb Fichte: The Vocation of Man*, Cambridge: Hackett Publishing Company. [1800]

**Filangieri**, Gaetano

1840 *Œuvres*, Paris: J. P. Aillaud.

**Fontenelle**, B. le B. de

1724 *Entretiens sur la pluralité des mondes, suivis d'œuvres diverses, dont le discours sur le bonheur*, Paris: Édition M. Brunet. [1686]

**Formentin**

1706 *Traité du bonheur*, Paris: J. Guillet.

**Formey**

1766 *Tableau du bonheur domestique*, Leiden : Chez P. H. Jacqueau.

**François**, J. (Marquis de Chastellux)

1772 *De la félicité publique*, Paris.

**Freddoso**, Alfred J. e Francis E. Kelley (ed.)

1991 *Guilherme de Ockham: Quodlibetal Questions*, New Haven: Yale University Press.

**Gandillac**, Maurice (coord.)

1943 *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris: Éditions Aubier.

**Gassendi**

1665 *Syntagma philosophicum Epicuri*, Lyon. [1658]

**Gay**, John

1897 «A dissertation concerning the fundamental principle of virtue of morality», in *Selby-Bigge, L. A. (ed.), British moralists* (2 Vols.), Oxford. [1731]

## GENOVESI

**Genovesi**, Antonio

1792 *Della virtù, in generale. Delle cause che la producono, e degl'indice per conoscerla*, Vicenza: Giovanni R. [1777]

1797 *Instituições lógicas escritas para uso da mocidade*, Lisboa: Na Oficina Patr. De Francisco Luiz Ameno. [1766]

1828 *Lições de Metafísica*, Lisboa: Tipografia Rollandiana.

**Della Rosa**, Massimo

1992 *Porfírio: Sentenze*, Milão: Garzanti Editore.

**Girgenti**, Giusepp (coord.)

1996 *Porfírio. Sentenze sugli, intellegibili*, Milão: Rusconi Libri.

**Glénat**, E. de La M.

1754 *Du bonheur de la vie*, La Haye.

**Godwin**, William

1976 *Enquiry concerning political justice and its influence on modern morals and happiness*, Londres: Penguin Books.

**Gomez**, P. M. (coord.)

1987 *Del derecho de la guerra y de la paz (De jure belli ac pacis)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [1625]

**Gongourdeau**, Marie-Hélène (coord.)

1997 *Dieu et le mal. Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome*, Paris: Migne.

**Gourcy**, Abbé François-Antoine-Étienne de

1777 *Essai sur le bonheur, où l'on recherche si l'on peut aspirer à un vrai bonheur sur terre, jusqu'à quel point il dépend de nous et quel est le chemin qui y conduit*, Paris: Mérigot le jeune.

**Goyard-Fabre**, Simone (coord.)

1984 *Samuel Pufendorf: Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui font prescrits par la loi naturelle*, tradução de Jean Barbeyrac (2 Vols.), Caen: Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen. [1741]

1987 *Samuel Pufendorf: Le droit de la nature et des gens*, tradução de Jean Barbeyrac (2 Vols.), Caen: Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen. [1732]

1990 *Christian Wolff: Principes du droit de la nature et des gens, par Jean-Henry-Samuel Formey*, Caen : Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen. [1758]

**Grócio**, Hugo

1995 «On the law of war and peace», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge.

**Guillamin**, Jean-Yves et Gabriel Parent (coord.)

1997 *Grégoire de Nysse : Les béatitudes*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Hadas-Lebel**, Mireille (coord.)

1961-92 *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De providencia*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Hanway**, Jones

1786 *Domestic happiness promoted*, Londres.

**Hartley**, David

1801 *Observations on man, his frame, his duty, and his expectations*, Londres. [1749]

## HEGEL

**Gibelin**, Jean (ed.)

1946 *Hegel : Six leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie J. Vrin.

**Hyppolite**, Jean (coord.)

1938 *Hegel: La phénoménologie de l'Esprit* (2 Vols.), Paris: Éditions Aubier. [1807]



**Taminiaux**, Jacques (coord.)

1992 *Hegel: Système de la vie éthique*, Paris: Éditions Payot. [1893]

**Hernández**, M. Cruz e Manuel A. Alonso (coord.)

1995 *Abu Nasr al-Farabi: La ciudad ideal*. Madrid: Editorial Tecnos.

## **HOBBS**

**Flathman**, Richard e David Johnston (ed.)

1997 *Thomas Hobbes: Leviathan*, Londres: Norton. [1651]

**Gert**, Bernard (ed.)

1993 *Thomas Hobbes: Man and citizen, de homine and de cive*, Indianapolis: Hackett Publishing Company. [1650]

**Hobbes**, Thomas

1995 *De Cive: «Philosophical rudiments concerning government and society»*, in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1650]

**Tonnies**, Ferdinand (ed.)

1984 *Thomas Hobbes: The elements of law natural et politic*, Londres : Frank Cass. [1640]

## **HUTCHESON**

**Balmès**, Anne-Dominique (coord.)

1991 *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1725]

**Hutcheson**, Francis

1728 *Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations upon the moral sense*, Glasgow

1750 *Remarks upon the fable of the bees*, <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/hutcheson/remarks.htm>

1755 *A system of moral philosophy, in three books*, Glasgow.

1897 «A system of moral philosophy», in *Selby-Bigge, L. A. (ed.), British Moralists* (2 Vols.), Oxford. [1755]

1897 «An enquiry into the origin of moral virtue», in *Selby-Bigge, L. A. (ed.), British Moralists* (2 Vols.), Oxford. [1725]

1987 «Illustrations upon the moral sense», in *Selby-Bigge, L. A. (ed.), British Moralists* (2 Vols.), Oxford. [1755]

**Mautner**, Thomas (ed.)

1993 *Francis Hutcheson: On human nature. Reflections on our common systems of morality on the social nature of man*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Isaac**, Daniel (coord.)

1982 *Proclus. Trois études sur la providence, II. De l'existence du mal*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Jolivet**, Jean (ed.)

1978 *Abélard. Du bien suprême*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Judd**, A. M. (ed.)

1828 *Paley's moral philosophy, abridged and adapted*, Nova Iorque: Collins & Annay.

## **KANT**

**Alquié**, Ferdinand (coord.)

1997 *Emmanuel Kant: Critique de la raison pratique*, Paris: Presses Universitaires de France. [1788]

- Delbos**, Victor e A. Philonenko (coord.)  
1992 *Emmanuel Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin [1785]
- Gregor**, Mary J.  
1991 *Kant: Metaphysics of morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morão**, Artur (coord.)  
1988 *Immanuel Kant: Prolegómenos a toda a metafísica futura*, Lisboa: Edições 70. [1783]  
1989 *Immanuel Kant: Crítica da razão prática*, Lisboa: Edições 70. [1788]  
1992 *Immanuel Kant: A religião nos limites da simples razão*, Lisboa: Edições 70. [1793]
- Morujão**, Alexandre F. e Manuela P. dos Santos (coord.)  
1985 *Immanuel Kant: Crítica da razão pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [1781]
- Naar**, M. (coord.)  
1996 *Emmanuel Kant: La religion dans les limites de la simple raison*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1793]
- Philonenko**, A. (coord.)  
1965 *Emmanuel Kant: Critique de la faculté de juger*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1790]
- Proust**, Françoise e Jean-François Poirier (coord.)  
1991 *Emmanuel Kant: Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les lumières*, Paris: Garnier Flammarion. [1795], [1786] e [1784]
- Quintela**, Paulo (coord.)  
1960 *Kant: Fundamentação da metafísica dos costumes*, Coimbra: Livraria Atlântida. [1785]
- Raynaud**, Philippe (coord.)  
1990 *Immanuel Kant: Opusculs sur l'histoire*, Paris: Garnier Flammarion.
- Tremesaygues**, A., B. Pacaud e Ch. Serrus (coord.)  
1944 *Emmanuel Kant: Critique de la raison pure*, Paris: Presses Universitaires de France. [1781]
- Kincaid**, A., W. Creech e J. Bell (ed.)  
1773 *Ferguson: Institutes of moral philosophy, for the use of students, in the College of Edinburgh*. [1769]
- Kitchin**, G. W. (ed.)  
1986 *Francis Bacon: The advancement of learning*, Londres: Everyman's Library. [1605]
- Klaerr**, Robert e outros autores (coord.)  
1989 *Plutarque. Œuvres morales* (Tomo I), Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- Laertios**, Diógenes  
1987 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Brasília: Universidade de Brasília.
- Languet**, Jean-Joseph  
1720 *Traité de la confiance de Dieu*, Paris: Mazières.
- Lanthenas**, François-Xavier  
1792 *De l'influence de la liberté sur la santé, la morale et le bonheur*, Imp. du Cercle social.
- Launay**, M. e Jean Fabre (coord.)  
1967 *Jean-Jacques Rousseau : Œuvres* (3 Vols.), Paris: Éditions du Seuil.
- Legrand**, Ph.-E. (coord.)  
1972 *Bucoliques grecs*. Tomo I, Théochrite, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».  
1946 *Les chants bucoliques*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- LEIBNIZ**
- Brunschwig**, Jacques (coord.)  
1966 *Leibniz : Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Garnier Flammarion. [1704]  
1969 *Leibniz: Essais de théodicée*, Paris: Garnier Flammarion. [1710]
- Machado**, António Novais (coord.)  
1947 *Leibniz: A monadologia, discurso de metafísica*, Coimbra. [Monadologia:1686], [Discurso:1714]

**Morão**, Artur (coord.)

1985 *Leibniz: Discurso de metafísica*, Lisboa: Edições 70. [1686]

**Robinet**, André (coord.)

1954 *Leibniz: Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, Paris: Presses Universitaires de France. [1714]

**Vera**, Tomás Guillén (coord.)

1991 *Leibniz: Los elementos del derecho natural*, Madrid: Editorial Tecnos. [1671]

## **LOCKE**

**Horwitz**, Robert, e outros autores (ed.)

1990 *John Locke: Questions concerning the law of nature*, Ithaca: Cornell University Press. [1664]

**Locke**, John

1986 *John Locke: The second treatise on civil government*, Nova Iorque: Prometheus Books. [1689]

1990 *John Locke: A letter concerning toleration*, Buffalo, Nova Iorque: Prometheus Books. [1689]

1995 *John Locke: Essay concerning human understanding*, Nova Iorque: Prometheus Books. [1690]

**Libera**, Alain de (coord.)

1995 *Eckhart: Traités et sermons*, Paris: Garnier Flammarion.

**Luzac**, É.

1754 *Le bonheur, ou nouveau système de jurisprudence naturelle*, Berlim.

**Malingrey**, Anne-Marie (coord.)

1964 *Jean Chrysostome: Lettres d'exil*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Mazon**, Paul (ed.)

1996 *Hésiode: Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres». [1928]

**Mercier**, L.S.

1766 *Le bonheur des gens de lettres, discours*, Londres e Paris.

**Mesnard**, Pierre (ed.)

1970 *Erasmus: La philosophie Chrétienne. L'éloge de la folie, l'essai sur le libre arbitre, le ciceronien, la refutation de Clichtove*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

**Mesquita**, José Caetano de (coord.)

1768 *Elementos do direito natural compostos por João Diogo Burlamaqui*, Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues. [1748]

**Meunier**, Mario

1964 *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même, suivi du manuel d'Épictète*, Paris: Garnier Flammarion.

**Mirandol**, Louis Judicis de (coord.)

1981 *La consolation philosophique de Boèce*, Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie.

**Mirandola**, Giovanni Pico della

1731 *Dell amore celeste e divino, canzone di Girolamo Benivieni com commento del conte Gio: Pico Mirandolano*, Lucca.

**Monglond**, A.

1913 *Senancour: Oberman* (Édit. Critique Publié par G. Mio Chant, 2 Vols.). 1<sup>o</sup> vol, Paris: Édit. Société Nouvelle de Librairie et d'Édition (1911). 2<sup>o</sup> Vol, Paris: Librairie Hachette. [1804]

1925 *Senancour: Aldomen ou le bonheur dans l'obscurité*, Paris: Bibliothèque Romantique. [1795]

1939 *Rêveries sur la nature primitive de l'homme, sur ses sensations, sur les moyens de bonheur qu'elles lui, indiquent, sur le mode social qui conserverait le plus de ses formes primordiales*, Paris: J. Merlant. [1799]

**Moutaux**, Jacques (coord.)

1988 *Helvetius: De l'espri*, Paris: Librairie Arthème Fayard. [1758]

1989 *Helvetius: De l'homme, de ses facultés, intellectuelles et de son éducation*, Paris: Librairie Arthème Fayard. [1772]

**Munk**, Salomon e Claude Birman (coord.)

1979 *Moïse Maimonide: Le guide des égarés*, Paris: Éditions Verdier.

## **MURATORI**

**Brunello**, Bruno (coord.)

1941 *Ludovico Antonio Muratori: Della pubblica felicità*, Bolonha: Nicola Zanichelli Editore. [1749]

**Muratori**, Ludovico Antonio

1737 *La filosofia morale*, Verona: Nella Stamperia di Angelo Targa. [1735]

## **ORÍGENES**

**Borret**, Marcel

1967 a 1976 *Contre Celse* (5 vol.), Paris: Les Éditions du Cerf.

**Bueno**, Daniel Tuiz (coord.)

1962 *Orígenes: Contra Celso*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

**Crouzel**, Henri e Manlio Simonetti (coord.)

1978 *Origène: Traité des principes*.

**Girod**, Robert (coord.)

1970 *Origène: Commentaire sur l'évangile selon Mathieu*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Junod**, Éric (coord.)

1976 *Origène: Philocalie 21-27 sur le libre arbitre*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Osório**, José Freire de Pina (coord.)

1812 *Os idílios de Gessner*, Lisboa: Impressão Régia. [1756-1772]

**Packer**, J. I. e O. R. Johnston (ed.)

1973 *Martin Luther on the bondage of the will*, Cambridge: James Clark.

**Paley**, William

1995-97 «Moral and political philosophy», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.

**Paquet**, Léonce e M.-O. Goulet-Cazet (coord.)

1992 *Les cynics grecs, fragments et témoignages*, Paris: Librairie Générale Française.

## **PASCAL**

**Kaplan**, Francis (ed.)

1982 *Les pensées de Pascal*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Pascal**, Blaise

1881-82 *Œuvres complètes de Blaise Pascal*, Paris: Librairie Hachette.

## **PHILON DE ALEXANDRIA**

**Arnaldez**, Roger

1961 *Philon d'Alexandrie : Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De officio mundi*, Paris: Les Éditions du Cerf.

1962 *Philon d'Alexandrie : Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De virtutibus*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Daumas**, François

1963 *Philon d'Alexandrie : Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Hadas-Lebel**, Mireille

1973 *Philon d'Alexandrie : Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De providencia*, Paris: Les Éditions du Cerf.

## PLATÃO

**Cazeaux**, Jacques (coord.)

1995 *Platon: La république*, Paris: Librairie Générale Française.

**Croiset**, Alfred e Léon Robin (coord.)

1921a *Platon: Œuvres complètes. Tomo II, Lysis*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1921b *Platon: Œuvres complètes. Tomo III, Charmide*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1992 *Platon: Œuvres complètes. Tomo III – 2ª Parte, Gorgias*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1992 *Platon: Œuvres complètes. Tomo III – 2ª Parte, Ménon*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Diès**, Auguste (coord.)

1991 *Platon: Œuvres complètes. Tomo VIII – 1ª Parte, Parménide*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1993 *Platon: Œuvres complètes. Tomo IX – 2ª Parte, Philèbe*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Moreschini**, Claudio, Léon Robin e Paul Vicaire (coord.)

1995 *Platon: Œuvres complètes. Tomo IV – 3ª Parte, Phèdre*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Oliveira**, Francisco de (coord.)

1980 *Platão: Lísis*, Coimbra: inic. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

**Pereira**, Maria Helena da Rocha (coord.)

1996 *Platão: A república*, Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian.

**Rivaud**, Albert (coord.)

1985 *Platon: Œuvres complètes. Tomo X: Timée*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Vicaire**, Paul (coord.)

1983 *Platon: Œuvres complètes. Tomo IV – 1ª Parte, Phédon*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

## PLOTINO

**Bréhier**, Émile (coord.)

1931 *Plotin: Ennéades V*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1963 *Plotin: Ennéades VI 1*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1964 *Plotin: Ennéades II*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1981 *Plotin: Ennéades III*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1989 *Plotin: Ennéades I*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1989 *Plotin: Ennéades VI 2*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

1993 *Plotin: Ennéades IV*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

**Pons**, Alain (coord.)

1988 *Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, Paris: Garnier Flammarion. [1795]

**Price**, Richard

1787 *A Review of the principal questions in morals*, Oxford: Oxford Clarendon Press. [1757]

**Raphael**, D. D. (ed.)

1974 *Richard Price: Review of the principal questions in morals*, Oxford: Oxford Clarendon Press. [1758]

1984 *Adam Smith: The theory of moral sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund. [1759]

**Rat**, Maurice (ed.)

1955 *Virgile: L'éneide*, Paris: Garnier Frères.

1967 *Virgile: Les bucoliques. Les georgiques*, Paris: Garnier Flammarion.

**Richard**, François (coord.)

1967 *Horace : Odes, chants séculaires, épodes, satires, épîtres et art poétique*, Paris: Garnier Flammarion.

**Rodi-Lewis**, Geneviève e Germain Malbreil

1992 *Malebranche: Œuvres complètes*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard.

**Rosa**, Maximo della (coord.)

1992 *Porfírio. Sentenze*, Milão: Garzanti.

**Rousseau**, Adelin e A. Decourtray (coord.)

1991 *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Sá**, Joaquim José da Costa e (ed.)

1794 *Arte poética ou Epístola de Q. Horacio Flacco aos Pisões*, Lisboa: Na Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

**Saint-Martin**, Louis-Claude de

1973 *L'homme de désir*, Paris: Édit. R. Amadou. [1790]

## **SANTO AGOSTINHO**

**Arias**, Luis (coord.)

1985 *Obras de San Agustin, Madrid (Vol. XXXV, Escritos antipelagianos, 4º e 5º)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

**Capanaga**, VicTurim (coord.)

1982 *Obras de San Agustin, Madrid (Vol. III, Obras filosóficas)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

**Carvalho**, Mário A. Santiago de (coord.)

1988 *Santo Agostinho: Diálogo sobre a felicidade*, Lisboa: Edições 70.

1992 *Santo Agostinho: A natureza do bem*. Medievalia, Porto: Fundação Eng. António de Almeida

**Eslin**, Jean-Claude e Louis Moreau (coord.)

1982 *Saint Augustin: La cité de Dieu* (3 Vols.), Paris: Éditions du Seuil.

**Langa**, Pedro, Miguel F. Lanero e Santos S. del Rio (coord.)

1988 *Obras completas de Santo Agostinho* (XXXII, Escritos antidonatistas), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

**Pereira**, J. Dias (coord.)

1991 *Santo Agostinho: A cidade de Deus* (3 Vols.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

**Pina**, Ambrósio de (coord.)

1990 *Santo Agostinho: Confissões*, Braga: Livraria Apostolado da Imprensa.

**Xavier**, Maria Leonor e A. S. Pinheiro (coord.)

1995 *Santo Agostinho: O mestre*, Porto: Porto Editora.

s.d. *Enchiridion on faith, hope, and love* <goher://wiretap.Spies.com: 7000/Library/Classic/confess. txt>

## **SÃO BOAVENTURA**

**Carvalho**, Mário Santiago de (coord.)

1996 *S. Boaventura: Recondução das ciências à teologia*, Porto: Porto Editora.

**Delhaye**, Philippe (coord.)

1967 *Saint Bonaventure : Breviloquium. Partie 3: La corruption du péché*, Paris: Éditions Franciscaines.

**Mauro**, Letterio (coord.)

1996 *S. Bonaventura: Itinerario dell'anima a Dio*, Milão: Rusconi Libri.

## **S. TOMÁS DE AQUINO**

**Corvet**, R. B. e outros autores (coord.)

1993 *Thomas D'Aquin: Somme contre les gentils*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Rolin**, Albert e A.-M. Roguet (coord.)

1994 *Thomas D'Aquin: Somme Théologique* (4 Tomos), Paris: Les Éditions du Cerf.

**Savignac**, Jean-Paul (coord.)

1990 *Pindare: Oeuvres complètes*, Paris: Éditions de la Différence.

**Sidgwick**, Henry

1902 *Lectures on the ethics of T. H. Green, Herbert Spencer and J. Martineau*, Londres: Macmillan.

1907 *The methods of ethics*, Londres: Macmillan. [1874]

1988 *Outlines of the history of ethics for english readers*, indianapolis: Hackett Publishing Company. [1886]

## SCHELLING

**Berlanga**, José L. Villacañas (coord.)

1987 *Schelling: Antologia*, Barcelona: Ediciones Península.

**Gilson**, Bérnard (coord.)

1988 *F. W. J. von Schelling: La liberté humaine et controverses avec Eschen. Du vrai concept de la philosophie de la nature et de la bonne manière d'en résoudre les problèmes. Philosophies et religion. Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1809]

**Morujão**, Carlos (coord.)

2001 *F. W. J. Schelling. Ideias para uma filosofia da natureza*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. [1797]

**Schlegel**, F.von

1830 *Leçons sur l'histoire et la théorie des Beaux-Arts*, Paris: Édit. Pichon et Didier Librairies.

1836 *Philosophie de l'histoire*, Paris: Parent-Desbarres.

**Selby-Bigge**, L. A. e P. H. Nidditch (ed.)

1975 *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, Londres: Clarendon Oxford Press. [1758] e [1751]

1978 *A treatise of human nature*, Oxford: Oxford Clarendon Press. [1739-40]

## SEXTUS EMPIRICUS

**Annas**, Julia e Jonathan Barnes (ed.)

1994 *Sextus Empiricus: Outlines of scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Bett**, Richard (ed.)

1997 *Sextus Empiricus: Against the ethicists (Adversus Mathematicus XI)*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

**Pellegrin**, Pierre (coord.)

1997 *Sextus Empiricus: Esquisses pyrroniennes*, Paris: Éditions du Seuil.

**Russo**, Antonio e Giovanni, indeli (coord.)

1990 *Sextus Empiricus: Contro i fisici contro i moralisti*, Bari: Laterza.

## SÉNECA

**Forte**, João (coord.)

1994 *Séneca: Carta sobre a felicidade*, Lisboa: Relógio d'Água.

**Marias**, Julian (coord.)

1986 *Séneca: Sobre la felicidad (De vita beata)*, Madrid: Alianza Editorial.

**Veyne**, Paul (coord.)

1993 *Sénèque: Entretiens, lettres a Lucilius*, Paris: Éditions Robert Laffont.

## SHAFTESBURY

**Robertson**, John M.

1964 *Shaftesbury: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Nova Iorque: Bobbs-Merril Comany. [1711]

**Shaftesbury**, (Anthony Ashley Cooper) third Earl of

1897 «An inquiry concerning virtue or merit», in *British moralists*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

1959 «Principes de la philosophie morale, ou Essai de la vertu sur le mérite et la vertu», in *Œuvres complètes de Diderot*, Paris: Le Club Français du Livre.

**Shakespeare**, William

1993 *The illustrated Stratford Shakespeare*, Londres : Chancellor Press.

- Sobrino**, Enrique Otón (coord.)  
1983 *Tibulo: Poemas*, Barcelona: Casa Editorial Bosch.
- Suarez**  
1995 «On the Law and God the Lawgiver», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1612]
- Serra**, António Truyol y (coord.)  
1994 *Christian Thomasius: Fundamentos de derecho natural y de gentes*. (Estudio preliminar de Juan José Gil Cremades. Traducción y notas de Salvador Rus Rufino y Maria Assunción Sanchez Manzano), Madrid: Editorial Tecnos. [1705]  
1998 *Christian Thomasius: Historia algo más extensa del derecho natural*. (Estudio preliminar de Juan José Gil Cremades y Salvador Rus Rufino. Traducción y notas de Maria Assunción Sanchez Manzano y Salvador Rus Rufino), Madrid: Editorial Tecnos. [1719]
- Taussig**, Sylvie (ed.)  
2001 *Pierre Gassendi, vie et moeurs d'Épicure*, Paris: Alive.
- Terrieux**, Jean (coord.)  
1995 *Grégoire de Nysse : Sur l'âme et la réssurrection*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Thirouin**, Laurent  
1990 *Pierre Nicole: Essais de morale*, Paris: Presses Universitaires de France. [1671]
- Thomas**, D. O. (ed.)  
1991 *Richard Price: Political writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson**, James  
1816 *The seasons*, Londres: John Sharp.
- Tocqueville**, Alexis de  
1981 *De la démocratie en Amérique* (2 Vols.), Paris: Garnier Flammarion.
- Toland**, John  
1696 *Christianity not mysterious: Or a treatise shewing that there is nothing, in the gospel contrary to reason, nor above it : and that no christian doctrine can be property call'd a mystrey*, Londres: Sam Buckley.
- Tucker**, Abraham  
1831 *The light of nature pursued*, Cambridge: Hilliard and Brown.
- Tyrrel**, James  
1987 *A Brief disquisition of the law of nature, according to the principles and method laid down, in the reverend dr. Cumberland's (now lord Bishop of Peterborough's) latin treatise on that subject. As also his confutation of Mr. Hobbe's principles, put, into another method*, Colorado: Fred B. Rothman. [1701]
- Valla**, Lorenzo  
1948 *Il piacere*, Nápoles : R. Pironti & Figli Editori.  
s.d. *Scritti filosofici e religiosi*, Florença: Sansoni.
- Verri**, Pietro  
1781 *Discorsi del conte Pietro Verri dell'Instituto Delle Scienze di Bologna : Sull', indole del piacere e del dolore ; sulla felicità ; e sulla economia politica*, Milão: Giuseppe Marelli.
- Volney**, C. F.  
s.d. *The Ruins : Meditations on the Revolutions of Empires and the Law of Nature*. <<http://www.geocities.com//combusem/VOLNEY2>>. HTML.Law of nature.
- Volpi**, Franco  
1997 *Schopenhauer : L'arte di essere felici*, Milão: Adelphi Edizioni.
- Weiss**, Raymon L. (ed.)  
1983 *Ethical writings of Maimonides*, Nova Iorque: Dover Publications.
- Wollaston**, William  
1726 *Ébauche de la religion naturelle*. La Haye: Chez Jean Swart.  
1969 «The religion of nature delineated», in *Raphael, D. D. (ed.), The british moralists* (2 Vols.), Oxford: Oxford Clarendon Press.



**Wolf**, Jules e Franklin Rausky (coord.)

1979 *Moise Maimonide: Le traité des huit chapitres*, Paris: Éditions Verdier.

**Young**

1804 *Noites* (2 Vols.), Lisboa: Tipografia Rolandiana.

### III. FONTES SECUNDÁRIAS GERAIS (ESTUDOS E ENSAIOS)

**Abbà**, Giuseppe

1989 *Felicità, vita buona e virtù, saggio di filosofia morale*, Roma: Libreria Ateneo Salesiano.

**Ackrill**, J.L.

1977 «Aristotle on "Good" and the categories», in *Articles on Aristotle* (vol. 2: ethics & politics, cap. 2), Londres: Duckworth.

1980 «Aristotle on *eudaimonia*», in *Essays, in Aristotle's ethics*, Berkeley: University of California Press.

**Addison**, J. T.

1936 *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, Paris: Éditions Payot.

**Adorno**, Francesco

1986 *Sócrates*, Lisboa: Edições 70.

**Adorno**, Theodor W.

1989 *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus humanidades.

**Alain**

1928 *Propos sur le bonheur*, Paris: Éditions Gallimard.

**Almond**, Philip C.

1994 *Heaven and hell in enlightenment England*, Londres: Cambridge University Press.

**Alfonsi**, L

1944 *Dante e la consolatio philosophiae di Boezio*, Como: Marzorati.

**Allan**, D.J.

1977 «Aristotle's account of the origin of moral principles», in *Articles on Aristotle*, (vol. 2, Ethics & Politics, cap. 7), Londres: Duckworth.

1983 *A filosofia de Aristóteles*, Lisboa: Editorial Presença.

**Alquié**, Ferdinand

1950 *La nostalgie de l'être*, Paris: Presses Universitaires de France.

1986 *A filosofia de Descartes*, Lisboa: Editorial Presença.

**Annas**, Julia

1993 *The morality of happiness*, Nova Iorque: Oxford University Press.

**Anscombe**, Elisabeth

1981 «Modern moral philosophy», in *Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

**Aqvist**, Lennart

1960 *The moral philosophy of Richard Price*, Uppsala: Almqvist & Wiksells.

**Arendt**, Hannah

1983 *La vie de l'esprit* (2 Vols.), Paris: Presses Universitaires de France.

**Arthur**, John (ed)

1993 *Morality and moral controversies*, Nova Jersey: Prentise Hall, Englewood Cliffs.

**Aubenque**, Pierre,

1963 *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Augustin**, George

1957 «La forme des béatitudes jusqu'à Jésus», dans *Mélanges bibliques* (pp. 398 - 403) Paris: A. Robert.

1961 «Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament», in *Lumières et Vie*", nº52, Paris.

**Austin**, J.L.

1979a «Agaton and *Eudaimonia* in the Ethics of Aristotle», in *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.

- 1979b *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, A.J.**  
1952 *Language, truth and logic*, Nova Iorque, Dover Publications. [1936]
- Ayer, A. J.**  
1991 *Linguagem, verdade e lógica*, Lisboa: Editorial Presença.
- Ayrault, Roger**  
1961 *La genèse du romantisme allemand*, Paris: Éditions Aubier Montaigne.
- Badiou, Alain**  
1993 *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris: Hatier.
- Bahr, E.**  
1975 «The pursuit of happiness in the political writings of Lessing and Kant», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (13 a 20 de Julho de 1975), Yale.
- Bandini, Luigi**  
1930 *Shaftesbury, etica e religione. La morale del sentimento*, Bari: Laterza.
- Barni, J.**  
1970 *Les moralistes français au XVIIIe siècle*, Genebra: Slatkine Reprints.
- Barzun, Jacques**  
1943 *Romanticism and the modern ego*, Little Brown.  
1961 *Classic, romantic and modern*, Doubleday & Co.
- Baumer F.L.**  
1990 *O pensamento europeu moderno*, Lisboa: Edições 70.
- Becker, Aimé**  
1967 *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude Chez S. Agustin*, Paris: P. Lethielleux.
- Beckert, Cristina**  
1994 «Mal radical e má-fé», in *Religião, História e Razão da 'Aufklärung'*, Lisboa: Colibri.
- Beers, Henry A.**  
1968 *A History of english romanticism in the eighteenth century*, Nova Iorque: Dover Publications.
- Béguin, A.**  
1937 *L'Âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Marseille: Cahiers du Sud.
- Bénichou, Paul**  
1948 *Morales du grand siècle*, Paris: Éditions Gallimard.  
1973 *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830*, Paris: Édit. P. Corti.  
1977 *Le temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*, Paris: Éditions Gallimard.  
1984 «Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bentham, J. and J. S. Mill**  
1987 *Utilitarianism and others essays*, Londres: Penguin Books.
- Bento, José**  
1996 *Antologia espanhola do século de ouro*, Lisboa: Assírio e Alvim.
- Benz, Ernst**  
1987 *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bertrand, L.**  
1897 *La fin du classicisme et le retour à l'antique dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et les premières années du XIX<sup>e</sup> en France*, Paris: Librairie Hachette.
- Beset, M**  
1947 *Novalis et la pensée mystique*, Paris: Éditions Aubier.
- Beyssade, Michelle**  
1972 *Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bianca, Mariano (coord.)**  
1985 *La felicità*, Venezia: Marsilio Editori.

- Bianchi, Ugo**  
1976 *Prometeo, Orfeo, Adamo, tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma: Ateneo & Bizzari.
- Bignone, Ettore**  
1934 *Teocrito. Studio critico*, Bari: Laterza.  
1936 *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze.
- Bishop, John D.**  
1996 «Moral motivation and the development of Francis Hutcheson's philosophy», in *Journal of the History of Ideas* (vol. 57, n° 2, April), Londres.
- Blackstone, William**  
1965 *Francis Hutcheson and contemporary ethical theory*, Athens: University of Chicago Press.
- Blandino, Haring, Morra, Valori**  
1968 *Una discussione sull'etica della felicità*, Forlì: edizioni di <<Ethica>>.
- Bloch, Marc**  
1963 *Introdução à história*, Lisboa: Publicações Europa-América.
- Bloom, Harold**  
1996 *Omens of millenium. The gnosis of angels, dreams, and resurrection*, Nova Iorque: Riverhead Books.
- Boas, George e Arthur Lovejoy**  
1997 *Primitivism and related ideas in antiquity*, Baltimore: John Hopkins University.
- Boas, George**  
1997 *Primitivism and related ideas in the middle ages*, Baltimore: John Hopkins University.
- Bobbio, Norberto**  
1991 *Estudos de história de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate. [1985]
- Bodei, R.**  
1991 *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Milano: Feltrinelli.  
1991 *Ordo amoris, conflitti terreni e felicità celeste*, Bolonha: Il Mulino.
- Boelen, B. J. M.**  
1949 *Eudaimonie en het wezen der ethic*. Lovaina.
- Bonesana, Cesar (Marquês de Beccaria)**  
1978 *Tratado de los delitos y de las penas*, Buenos Aires: Heliasta.
- Boni, Claudio de**  
1986 *Uguali e felici. Utopie francesi del secondo settecento, con un contributo di Sergio Caruso*, Messina: Casa Editrice G. D'Anna.
- Borne, E**  
1935 «Du bonheur et de la béatitude», dans *Revue de Philosophie* (V, 42, pp. 436-450).  
1959 *Le problème du mal*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bosch, Philippe den**  
1997 *La philosophie du bonheur*, Paris: Flammarion.
- Bouveresse, Jacques**  
1984 *Rationalité et cynisme*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bowra, C.M.**  
1957 *The romantic imagination*, Cambridge: Harvard University Press.
- Boyancé, P.**  
1963 *Lucrèce et l'épicuréisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Braudel, Fernand**  
1972 *História e ciências sociais*, Lisboa: Editorial Presença.
- Bréhier, Émile**  
1939 «Les lectures malebranchistes de Rousseau», in *Revue Internationale de Philosophie*.

- Bristol, J. Robin Murray**  
1970 *The nature and function of the moral sense in the ethical philosophy of Shaftesbury and Hutcheson*, Toronto: University of Toronto.
- Broad, C.D.**  
1975 *Leibniz: An introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.  
1979 *Five types of ethical theory*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Brumfitt, J.H.**  
1972 *French enlightenment*, Londres: Macmillan Press.
- Brun, Jean**  
1960 *Socrate*, Paris: Presses Universitaires de France.  
1987 *O Epicurismo*, Lisboa: Edições 70.
- Brunschvicg, Henri**  
1973 *La crise de l'état prussien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Brunschvicg, Léon**  
1928 *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris: Félix Alcan.
- Buenzod, Jeanine**  
1963 «De l'Aufklärung au sturm und drang, continuité ou rupture?», in *Studies on Voltaire* (vol. XXIV), Genebra.
- Bultman, Rudolf**  
1959 *Histoire et eschatologie*, Neuchatel: Delachau et Niestlé.
- Burgelin, Pierre**  
1952 *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Burkert, Walter**  
1993 *Religião grega na época clássica e arcaica*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Butler, Marilyn**  
1981 *Romantics, rebels and reactionaries, english literature and its background, 1760-1830*, Londres: Oxford University Press.
- Callot, Émile**  
1964 *Maupertuis, le savant et le philosophe*, Paris: Marcel Rivière.
- Carnochan, W.B.**  
1975 «'Like birds, in the cage', the poet and the happy man», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Yale.
- Carnus, J.**  
1945 «La conception de la nature au XVIII<sup>e</sup> siècle chez les écrivains françaises», in *French Review* (vol. 19).
- Carvalho, Mário Santiago de**  
1988 «Beatus esse mos volumus, uma leitura do 'De beata vita' de Santo Agostinho», in *Humanística e Teologia* (n<sup>o</sup>9, pp. 69-95 e 187-222).
- Cassirer, Ernst**  
1966 *La philosophie des lumières*, Paris: Librairie Arthème Fayard. [1932]  
1970 *The platonic renaissance in England*, Nova Iorque: Gordian Press.  
1984 «L'unité dans l'oeuvre de Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil.
- Carilla, Emilio**  
1983 *Manierismo y Barroco en las literaturas hispánicas*, Madrid: Gredos.
- Catalão, Pedro Miguel**  
s. d. *O motivo da ilha mítica na literatura medieval portuguesa*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (Texto policopiado).
- Cazeneuve, Jean**  
1952 *Psychologie de la joie*, Paris: Édit. P.L.F.  
1966 *Bonheur et civilisation*, Paris: Éditions Gallimard.

- Cellier, Léon**  
1953 *Fabre D'Olivet, contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme*, Paris: Nizet.
- Centrone, Bruno (ed.)**  
1990 *Pseudopythadorica ethica*, Roma: Bibliopolis.
- Cerny, Václav**  
s. d. *Essai sur le titanisme dans la poésie romantique Occidentale, entre 1815 et 1850*, Praga.
- Chardin, Pierre Teilhard de**  
1966 *Réflexions sur le bonheur*, Paris: Éditions du Seuil.
- Chartrier, Roger**  
1988 *A história cultural, entre práticas e representações*, Lisboa: Difel.  
1990 *Les origines culturelles de la révolution Française*, Paris: Éditions du Seuil.
- Chaunu, Pierre**  
1971 *La civilisation de l'europe des lumières*, Paris: Garnier Flammarion.
- Chirpaz, François**  
2000 *Enjeux de la modernité*, Lisboa: Centro de História da Cultura.
- Clark K.**  
1973 *The romantic rebellion*, Nova Iorque: Harper & Row.
- Clavero, Bartolomé**  
1985 «História e antropologia. Por una epistemologia del derecho moderno», in *Cerdà y Ruiz-Funes*.
- Cohn, Norman**  
1970 *Na senda do milénio: Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença.
- Colomer, J.M.;**  
1991 *Bentham*, Barcelona: Península.
- Comte-Sponville, André**  
1988 «Les labyrinthes de la morale», in *Traité du désespoir et de la béatitude* (2º vol., 9-149), Paris: Presses Universitaires de France.
- Conte, G.**  
1972 *La metafora barocca, saggio sulle poetiche del Seicento*, Milão: Mursia.
- Cooper, John M.**  
1986 *Reason and human good in Aristotle*, Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Copleston, F.C.**  
1975 *Aquinas*, Londres: Penguin Books.
- Cordey, P.**  
1967 *Mme. de Staell ou le deuil éclatant du bonheur*, Lausanne: Rencontre.
- Correia, João Carlos**  
1994 «O mal radical e aviação mítica do mundo» in *Religião, História e Razão da 'Aufklärung'*, Lisboa: Colibri.
- Correia, Natália (ed.)**  
1982 *Antologia da poesia do período Barroco*, Lisboa: Moraes Editores.
- Corti, M.**  
1983 *La felicità della mente. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Turim: Einaudi.
- Cresson, André**  
1981 *Aristóteles*, Lisboa: Edições 70.
- Crocker, Lester G.**  
1952 «the Discussion of suicide, in the eighteenth century», in *Journal of the History of Ideas* (Vol. XIII, 1, January).  
1963 *Nature and culture. Ethical thought in eighteenth century in France*, Jonh Hopkins Press.  
1969 (ed.) *The Age of Enlightenment*, Nova Iorque: Harper & Row.

**Da Re, Antonio**

1987 *L'etica tra felicità e dovere, l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna.

**Daniel, Stephen H.**

1984 *John Toland, his Methods, Manners, and Mind*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

**Daraki, Maria**

1981 «L'Émergence du sujet singulier dans les confessions 'd'Augustin'», in *Esprit* (pp. 95-117).

**Darnton, Robert**

1982 *L'Aventure de L'Encyclopédie 1775-1800. Un best-seller au siècle des lumières*, Paris: Perrin.

1984 *La fin des lumières, le mesmérisme et la révolution*, Paris: Perrin.

**Darwall, Stephen**

1995 *The british moralists and the internal 'ought' (1640-1740)*, Cambridge: Cambridge University Press.

**D'Ors, Eugenio**

1955 «À propos du baroque», in *Retorica e Barocco, Atti del III Congresso, internazionale di Studi Umanistici*, Roma: Fratelli Bocca.

**Delacroix, H.**

1903 «Novalis. La formation de l'idéalisme magique», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris.

**Delesalle, J.**

1952 «Le bonheur», in *Mélanges de Science Religieuse* ( pp. 263-92 ), Lille.

**Delumeau, Jean**

1978 *La peur en occident (XIV<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles), une cité assiégée*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

1978 *Le Pêché et la peur. La culpabilisation en occident (XIII<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

1984 *A civilização do Renascimento (2 Vols.)*, Lisboa: Editorial Estampa.

1994 *Uma história do paraíso. O jardim das delícias*, Lisboa: Edições Terramar.

**Delvaille, J.**

1910 *Essais sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Félix Alcan.

**Deprun, Jean**

1979 *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Derathé, Robert**

1962 «La dialectique du bonheur chez Rousseau», in *Revue de Théologie et Philosophie* (pp. 81-96), Paris.

1969 *Os materialistas franceses de 1750 A 1800*, Lisboa: Seara Nova.

**Désalmand, Paul**

1988 *La recherche du bonheur, chez Montaigne, Pascal, Voltaire, Rousseau*, Paris: Pierre Bordas.

**Díaz, E. O.**

1947 *Temas del Barroco*, Granada: Universidad de Granada.

1970 *Manierismo y Barroco*, Salamanca: Anaya.

**Díaz-Plaja, G.**

1940 *Del espíritu del Barroco*, Barcelona.

1965 «Barroco y romanticismo, dos intentos de caracterización», in *Ensayos elegidos*, Madrid: Revista de Occidente.

**Dilthey, W.**

1978 *Vida y poesía (Das erlebnis und die dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Holderlin)*, México: Fondo de Cultura Económica.

**Domenech, Jacques**

1989 *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Dragonetti, Jacinto**

1978 *Tratado de las virtudes y de los premios. Para servir de continuacion al tratado de los delitos y de las penas*, Buenos Aires: Heliasta.

- Drewermann, Eugen**  
1993 *La peur et la faute, psychanalyse et théologie morale*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Driscoll, E.A.**  
1972 «The influence of Gassendi on Locke's hedonism», in *International Philosophical Quarterly* (n° 12, pp. 87-110).
- Dubois, Claude-Gilbert**  
1973 *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Paris: Larousse  
1979 *Le Maniérisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Dumas, André**  
1987 «Les vertus... encore», in *Revue Quatre Fleuves* (n°s 23-24).
- Dumont, Louis**  
1983 *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Éditions du Seuil.
- Dumont, Fernand e Benoît Lacroix (ed.)**  
1984 «Bonheur et souffrance», in *Initiation à la Pratique de la Théologie* Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ehrard, Jean**  
1961 «Le bonheur disait Saint-Just», in *Annales*, Paris.  
1970 *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Paris: Garnier Flammarion.  
1974 *Littérature française. Le XVIII<sup>e</sup>. (III Vols.)*, Paris: Artaud.
- Eliade, Mircea**  
1953 «La nostalgie du paradis dans les traditions primitives», in *Diogène* (n° 3), Paris.  
1963 *Aspects du mythe*, Paris: Éditions Gallimard.  
1989 *Mitos sonhos e mistérios*, Lisboa: Edições 70.  
s.d. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa: Livros do Brasil.
- Empson, William**  
1979 *Some Versions of Pastoral*, Londres, Chatto & Windus.
- Engberg-Pedersen, Troels**  
1995 *Paul, in his Hellenistic Context*, Minneapolis: Fortress Press.
- Estève, E.**  
1923 «Le sens de la vie chez André Chénier», in *Études de Littérature Preromantique*, Paris: H. Champion.
- Ettin, Andrew V.**  
1984 *Literature and the Pastoral*, New Haven: Yale University Press.
- Fabre, M. Jean**  
1963 *Lumières et romantisme, énergie et nostalgie, de Rousseau à Mickiewicz*, Paris: Klincksieck.
- Febvre, Lucien**  
1977 *Combates pela história*, Lisboa: Editorial Presença.
- Feldman, B. e R. D. Richardson**  
1975 *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Londres: Indiana University.
- Felice, Elena Sala di**  
1974 *Felicità e moral in Pietro Verri*, Liviana.
- Ferguson, Harvie**  
1990 *The science of pleasure. Cosmos and psyche in the bourgeois world view*, Londres: Routledge.  
1992 *Religions transformation in western society: The end of happiness*, Londres: Routledge.
- Ferry, Luc**  
1990 *Homo Aestheticus*, Paris: Grasset.
- Filoramo, Giovanni**  
1992 *A history of gnosticism*, Cambridge: Blackwell.
- Finkielkraut, Alain**  
1984 *La sagesse de l'amour*, Paris: Éditions Gallimard.  
1988 *A derrota do pensamento*, Lisboa: D. Quixote.

**Flanagan, Owen**

1996 *Psychologie morale et éthique*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Flashar, Hellmut**

1977 «The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics», in *Articles on Aristotle* (vol. 2, cap. 1, ethics & politics), Londres: Duckworth.

**Fletcher, D.J**

1966 «The Fortunes of Bolingbroke in France in the Eighteenth Century», in *Studies on Voltaire* (n° 47, pp. 207-232).

**Foucault, Michele**

1987 *Arqueologia do saber*, Rio de Janeiro: Forense Universitária

**Foucault, Michele**

s.d. *As palavras e as coisas*, Lisboa: Portugalia.

**Fraisse, Jean-Claude**

1985 «L'intériorité sans retrait », in *Lectures de Plotin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

1990 «Bonheur, vie mixte et purification selon Plotin». Conférence prononcée à Clermont-Ferrand.

**Francastel, Pierre**

1951 «Baroque et classicisme: histoire ou typologie des civilisations», in *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (XIV, 1), Paris.

1963 *Utopie et, institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle, le pragmatisme des lumières*, Haye: École Pratique Des Hautes Études. Sixième Section. Congrès Et Coloques, Tome IV.

**Franck, A.**

1868 *La philosophie mystique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.

**Free, Lloyd Raymond**

1974 *Virtue, Happiness and Duclos. Histoire de madame de Luz*, The Hague: Martinus Nijhoff.

**Freud, S.**

1971 *Malaise dans la civilisation*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Frye, Northrop**

1969 *Anatomie de la critique*, Paris: Éditions Gallimard.

**Fuller, B. A. G.**

1912 *The problem of evil, in Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Furst, Lilian R. (coord.)**

1980 *European romanticism. Sel-definition*, Londres: Methuen.

**Gadamer, Hans-George**

1988 *Verdad y metod, fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

1994 *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le savoir pratique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

**Gagnebin, B.**

1975 «Les conditions du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau», in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (n°1), Paris.

**Garin, E.**

1941 *L'illuminismo, inglese, imoralisti*, Milão.

1959 «Ricerche sull'epicureismo del quattrocento», in *Epicurea* (In memoria Hectoris Bignone. Miscelanea Philologica), Génova: Istituto di Filologia Classica.

1994 *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Bérghamo: Tascabili Bompiani.

1994a *L'umanesimo italiano*, Bari: Laterza.

**Gauchet, M.**

1985 *Le désenchantement du monde*, Paris: Éditions Gallimard.

**Gaudemar, Martine de**

1993 «Ethique et morale chez Leibniz», in *Philosophie* (n° 39, Septembre), Paris: Les Éditions de Minuit.

**Gay, Peter**

1969 *The Enlightenment* (2 Vols.), Alfred A. Knopf.



**Gellner, Ernest**

1974 *The devil in modern philosophy*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

1986 «L'animal qui évite les gaffes», in *Sur L'Individualisme* (Ed. Birnbaum, Pierre et Leca, Jean), Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

**Genette, Gérard e Tzvetan Todorov (dir.)**

1984 *Pensée de Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil.

**Gentile, Marino**

1932 *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milão.

**Geuna, Marco e Pesante, Maria Luisa (ed.)**

1992 *Passione, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milão: Franco Angeli.

**Gewirth, Alan**

1993 «The Constitutive metaphysics of Ethics», in *Revue de Métaphysique et de Morale* (n° 4, Out.-Dez., pp. 489-504).

**Gierke, Otto**

1958 *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800. With a Lecture on The Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Gillet, Jean**

1975 *Le 'paradis perdu' dans la littérature: de Voltaire a Chateaubriand*, Paris: Klincksieck.

**Giraud, R.**

1962 «Rousseau's happiness. Triumph or tragedy?», in *Y.F.S* (1961-62, n° 28, pp.75-82).

**Givone, Sergio**

1991 *Desencanto del mundo y pensamiento tragico*, Madrid: Visor.

**Glasser, Étienne**

1970 *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris: Les Éditions du Cerf.

**Glover, Jonathan**

1990 *Utilitarianism and its critics*, Nova Iorque: Macmillan Publishers.

**Goffinet, Henri**

1934 *Pascal et l'inquiétude du bonheur*, Bruxelles.

**Gosling, J. C. B. e C. C. W. Taylor (ed.)**

1982 *The greeks on pleasure*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

**Grabmann, M.**

1930 *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Editorial Labor.

**Graeser, Andreas**

1972 *Plotinus and the stoics*, Leyde.

**Grean, Stanley**

1967 *Shaftesbury's philosophy of religion and ethics*, Nova Iorque: Ohio University Press.

**Grelot, P.**

1961 «La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament», in *Lumière et Vie* (n°52, Avril-Mai).

**Groethuysen, Bernard**

1956 *Philosophie de la révolution française*, Paris: Éditions Gallimard.

1977 *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris: Éditions Gallimard.

**Guérault, Martial**

s.d «Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte», in *Cahier Pour L'Analyse* (n°6), Paris: Cercle d'épistémologie de l'École Normal Supérieure. Éditions du Seuil.

1974 *Études sur Fichte*, Paris: Éditions Aubier.

**Guimet, J.**

1986 *Empirisme moral, Francis Hutcheson et Adam Smith*, Lille.

**Guindon, Roger**

1956 *Béatitude et théologie moral chez Saint Thomas d'Aquin. Origines-, interprétation*, Otava: Université de Otava.

- Guittou, E.**  
1974 *Delille et la poésie de la nature de 1750 à 1820*, Paris: Klincksieck.
- Guittou, Jean**  
1970 *Histoire et destinée*, Paris: Desclée De Brouwer.
- Gusdorf, Georges**  
1971 *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris: Éditions Payot.  
1972 *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris: Éditions Payot.  
1976 *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*, Paris: Éditions Payot.  
1982 *Les fondements du savoir romantique*, Paris: Éditions Payot.  
1983 *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris: Éditions Payot.  
1985 *Le savoir romantique de la nature*, Paris: Éditions Payot.
- Haakonssen, Knud**  
1985 «Hugo Grotius and the history of political thought», in *Political Theory* (Vol. 13, n°2, pp. 239-265), Sage Publications.  
1996 *Natural law and moral philosophy, from Grotius to the scottish enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jurgen**  
1992 *A filosofia da modernidade*, Lisboa: D. Quixote.
- Halévy, Élie**  
1904 *La formation du radicalisme philosophique (Vol. III, Le radicalisme philosophique)*, Paris: Félix Alcan.
- Hall, A. Rupert**  
1990 *Henry More, magic, religion and experiment*, Cambridge, Massachussets: Basil Blackwell.
- Hampson, Norman**  
1973 *O iluminismo*, Lisboa: Ulisseia.
- Hare, R. M.**  
1981 *Moral Thinking*, Nova Iorque : Oxford University Press.
- Harrison, Jonathan**  
1976 *Hume's moral epistemology*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Hartmann, Nicolai**  
1983 *A filosofia do idealismo alemão*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Hatzfeld, H.**  
1964 *Estudios sobre el Barroco*, Madrid: Gredos.
- Hauser, A.**  
1961 *Introducción a la historia del arte*, Madrid: Guadarrama.  
1965 *El manierismo. La crisis del renacimiento y los orígenes del arte moderna*, Madrid: Guadarrama.
- Havens, G.R.**  
1974 «Voltaire and Alexander Pope», in *Essays on Diderot and the Enlightenment*, (pp. 124-150), Genebra: Ed. De J. Pappas, Droz.
- Haydn, H.**  
1950 *The Counter-Renaissance*, Nova Iorque: Charles Scribner's Sons.
- Hazard, Paul**  
1937 «Les origines philosophiques de l'homme de sentiment», in *Romanic Review*.  
1941 «Le problème du mal dans la conscience européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle», in *Romanic Review*.  
1961 *La crise de la conscience européenne 1680 – 1715*, Paris: Librairie Arthème Fayard.  
s.d. «Les influences étrangères, le Midi», in *Romantisme et les Lettres*.  
1974 *O Pensamento Europeu de Montesquieu a Lessing*, Lisboa: Editorial Presença.
- Heer, Cornelius de**  
1918 *A study of the semantic field denoting happiness in ancient greek to the end of the 5th century B.C.*, Amsterdam: University of Australia Press, in association with Adolf M. Hakkert - Publisher.

- Heidegger, Martin**  
 1977 *Être et temps*, Paris: Éditions Gallimard. [1909]  
 1987 *Carta sobre o humanismo*, Lisboa: Guimarães Editores.
- Heller, Agnes**  
 1982 *O homem do Renascimento*, Lisboa: Editorial Presença.
- Henry, Michel**  
 1944-46 «Le bonheur chez Spinoza», in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, (Nouvelle série, fasc. 37, Janeiro-Março 1944 et fasc. 41, Janeiro- Março 1946), Lille.
- Hespanha, António Manuel**  
 1984 *Poder e instituições na Europa do antigo regime*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.  
 1997 *Panorama do pensamento jurídico-político europeu*, Lisboa: Europa-América.
- Hibler, Richard W.**  
 1984 *Happiness through tranquility. The school of Epicurus*, Boston: University Press of America.
- Highet, Gilbert**  
 1967 *The classical tradition. Greek and roman, influences on western literature*, Londres: Oxford University Press.
- Hocke, G. R.**  
 1961 *El mundo como laberinto*, Madrid: Guadarrama.  
 1965 *Il Manierismo nella letteratura. Alchimia verbale e arte combinatoria esoterica*, Milão: Il Saggiatore.
- Hoog, A.**  
 1952 «l'âme préromantique et les, instincts de mort», in *Bull. Fac. Lettres Strasbourg* (Nov.-Dez.), Estrasburgo.  
 1952 «Un cas d'angoisse prérromantique», in *Revue de Sciences Humaines*.
- Horkeimer, M. e T. Adorno**  
 1974 *Éclipse de la raison*, Paris: Éditions Payot.  
 1974 *La dialectique de la raison*, Paris: Éditions Gallimard.  
 1984 *Origens da filosofia burguesa da história*, Lisboa: Editorial Presença.
- Hospers, John**  
 1972 *Human conduct. Problems of ethics*, Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich.
- Huch, Ricarda**  
 1978 *Les romantiques allemands* (Tomo I), Clamécy: Pandora Essais.
- Huyghe, R.**
- Imbach, R. e Maryse-Hélène Méléard (org.)**  
 1986 *Philosophes médiévaux*, Paris: Union Générale d'Éditions.
- Iribarne, Ph. De**  
 1974 *La politique du bonheur*, Paris: Éditions du Seuil.
- Irwin, T.H.**  
 1989 «La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur», in *Revue de Métaphysique et morale* (n° 4), Paris: Armand Colin.  
 1980 «The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics», in *Essays on Aristotle's ethics* (edited by Amélie Oksenberg Rorty), Los Angeles: University of California Press.
- Irwin, T.H. (ed.)**  
 1999 *The classical philosophy*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner**  
 s.d. *Paideia. A formação do homem grego*, Lisboa: Editorial Aster.
- Janet, Paul**  
 1889 *La philosophie du bonheur*, Paris: Calman Lévy.
- Jankélévitch, Vladimir**  
 1947 *Traité des vertus*, Paris: Bordas.

- Jeanmaire, H.**  
1936 *La Sybille et le retour de l'âge d'or*, Leroux.
- Johnson, J.H.**  
1975 «Rochester and the tradition of cyrenaic hedonism», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (13 a 20 de Julho), Yale.
- Jones, Howard**  
1992 *The epicurean tradition*, Londres: Routledge.
- Jones, Howard Mumford**  
1953 *The pursuit of happiness*, Cambridge.
- Jordão, Francisco Vieira**  
1990 *Espinosa. História, salvação e comunidade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Jouvenel, B. de**  
1968 *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, Paris: S.E.D.E.I.S.
- Juden, Brian**  
1971 *Traditions mystiques et tendances orphiques dans le romantisme français*, Paris: Klincksieck.
- Kenny, Anthony**  
1977 «Aristotle on happiness», in *Articles on Aristotle* (vol. 2, ethics & politics, cap. 3), Londres: Duckworth.  
1978 *The aristotelian ethics. A study of the relationship between the eudemian and nicomachean ethics of Aristotle (happiness in the aristotelian ethics)*, Oxford: Oxford Clarendon Press.  
1979 *Aristotle's theory of the will*, Londres: Duckworth.  
1982 *Happiness in moral concepts*, Oxford: Oxford University Press.
- Kerner, George C.**  
1990 *Three philosophical moralists: Mill, Kant and Sartre*, Oxford Clarendon Press.
- Kibedi-Varga, Aron**  
1990 *Les poétiques du classicisme*, Paris: Aux Amateurs du Livre.
- Kiernan, C.**  
1975 «Happiness and a science of economics in the french enlightenment», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (13 a 20 de Julho), Yale.
- Kirk, Linda**  
1987 *Richard Cumberland and natural law, secularisation of thought in seventeenth-century England*, Cambridge: James Clark.
- Koselleck, Reinhart**  
1979 *Le règne de la critique*, Paris: Les Éditions de Minuit.  
1993 *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- Koyré, Alexandre**  
s.d *Galileu e Platão*, Lisboa: Gradiva.  
1963 *Introdução à leitura de Platão*, Lisboa: Editorial Presença.  
1968 *Metaphysics and measurements*, Cambridge, Massachussets: M. A. Hoskin.
- Kraut, R.**  
1979 «Two conceptions of happiness», in *Philosophical Review* (nº 88, pp.167-197).
- La Mettrie,**  
1775 «Anti-Sénèque, ou discours sur le bonheur», in *Oeuvres philosophiques*. Berlim.
- Labbé, Yves**  
1980 *Le sens et le mal. Théodicée du samedi saint*, Paris: Éditions Beauchesne.
- Lacroix, Jean**  
1977 *Philosophie de la culpabilité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Larthomas, Jean-Paul**  
s. d. *De Shaftesbury a Kant*, Lille: Didier Erudition.
- Launey, Michel e Georges Mailhos**  
1969 *Introduction à la vie littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Bordas.

- Laupies, Frédéric**  
1997 *Leçon sur le bonheur*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Leclercq, Jacques**  
1964 *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Paris: Editions Béatrice- Nauwelaerts.
- Lefebvre, Henri**  
1961 «Changements dans les attitudes morales de la bourgeoisie», in *Cahiers, internationaux de Sociologie* (vol. XXI).  
1962 *Introduction à la modernité*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Lees-Milne, J.**  
1960 *Baroque, in Spain and Portugal*, Londres: Batsford.
- Le Goff, Jacques**  
1981 *La naissance du purgatoire*, Paris: Éditions Gallimard.  
1984 «Escatologia», in *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.  
1984 «Idades míticas», in *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Leites, Edmund**  
1988 *La passion du bonheur, conscience puritaine et sexualité moderne*, Paris, Les Éditions du Cerf. [1986]
- Leon, Philip**  
1937 *L'etica della potenza o il problema del male*, Bari: Laterza.
- Léonard, J.**  
1948 *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles.
- Le Roy Ladurie, Emmanuelle**  
1983 *Parmi les historiens*, Paris: Éditions Gallimard.
- Lévinas, Emmanuel**  
1972 *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana.  
1979 *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana.  
1987 *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana.  
1988 *À l'heure des nations*. Paris: Minuit.  
1990 *De l'oblitération*. Paris: La Différence.  
1991 *La mort et le temps*. Paris: L'Herne.  
1994 *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lévy, Carlo**  
1992 *Cícero academicus. Recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma: École Française de Roma, Palais Farnèse.
- Lévy-Strauss, Claude**.d. «La technique du bonheur aux Etats-Unis», in *L'Âge d'Or* (n°1, p.75-83).
- Lillie, William**  
1951 *An introduction to ethics*, Londres: Methuen.
- Lion, Brigitte**  
1993 *L'idée de bonheur dans la littérature sumero-akkadienne*, Paris.
- Loughrey, Bryan**  
1984 *The pastoral mode*, Londres: Macmillan.
- Lowith, Karl**  
1991 *O sentido da história*, Lisboa: Edições 70.
- Luzi, M.**  
1967 «Il pensiero fluttuante della felicità, (meditazione poetica e filosofica, insieme) », in *Paragone* (210, pp. 3-14).
- Macpherson, C.B.**  
1971 *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes a Locke*, Paris: Éditions Gallimard.
- MacIntyre, Alasdair**  
1987 *A short history of ethics*, Londres: Routledge & Keegan.

- 1997 *Après la vertu*, Paris: Presses Universitaires de France. [1981]
- MacIver**, Robert Morrison (ed.)
- 1955 *The pursuit of happiness*, Nova Iorque: Simon and Schuster.
- Magnino**, Bianca
- 1960 *Illuminismo e cristianesimo*, Bréscia: Morcelliana.
- Malevez** (s. j), L.
- 1971 *Histoire du salut et philosophie. Barth – Bultmann - Cullman*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Mancini**, Guido
- 1919 *La psicologia di S. Agostinho e suoi elementi neoplatonici*, Nápoles: Ricardo Ricciardi.
- 1940 *L'etica stoica da Zenone a Crisipo*. Pádua
- Mandrou**, R.
- 1960 «Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale», in *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (XV, 5), Paris
- Manent**, Pierre
- 1977 *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris: Éditions Payot.
- Mangeot**, Georges
- 1922 «Les 'réflexions sur le bonheur' de la marquise du Châtelet», in *Mélanges Lanson*, Paris: Librairie Hachette.
- Manselli**, Raoul
- 1963 *L'eresia del male*, Nápoles: Morano.
- Maravall**, José António.
- 1980 *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel.
- Marcel**, Gabriel
- 1957 «Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence ?», in *Revue de Métaphysique et de Morale* (n°1), Paris.
- Marcel**, Pierre e Jean Cadier (coord.)
- 1995 *Jean Calvin: L'institution chrétienne* (3 Vols.), Aix-en-Provence: Éditions Kerygma- Éditions Farel. [1536]
- Marcucci**, Silvestro
- 1994 *Alcun osservazione storio-critiche sul rapporto morale-felicità-religion*, in *Kant*, Pisa: Giardini.
- Marinelli**, Peter
- 1971 «The retreat into childhood», in *The Pastoral Mode* (Ed. De Bryan Loughrey), Londres: Macmillan.
- Marnoto**, Rita
- 1996 *A arcádia de Sannazaro e o bucolismo*, Coimbra: Gabinete de Publicações da FLUC.
- Marquet**, Jean-François
- 1993 «La morale de la métaphysique», in *Revue de Métaphysique et de Morale* (n°4, pp. 539-550), Paris.
- Marrou**, H. I.
- 1974 *Do conhecimento histórico*, Lisboa: Editorial Aster.
- 1988 «A teologia da história», in *História e Historicidade*, Lisboa: Gradiva.
- Mauzi**, Robert
- 1960 «Les maladies de l'âme au XVIII<sup>e</sup> siècle», in *Revue des Sciences Humaines* (100, out.-dez.).
- 1961 «Les rapports du bonheur et de la vertu dans l'oeuvre de Diderot», in *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* (n° 13, pp. 255-268).
- 1969 *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> Siècle*, Paris: Armand Collin.
- s.d. «Diderot et le bonheur», in *Diderot Studies* (T. III).
- Mayo**, A. P.
- 1989 *La teoria poetica en el manierismo y Barroco españoles*, Barcelona: Puvill.
- McSorley**, Harry J.
- 1969 *Luther: Right and wrong. An ecumenical-theological study of Luther's major work, the bondage of the will*, Nova Iorque: Newman Press.

- Meeks**, Wayne A. (ed.)  
 1972 *The writings of St. Paul*, Nova Iorque e Londres: WW. Norton & Company.  
 1993 *The origins of christian morality. The first two centuries*, New Haven: Yale University Press.
- Mercier**, Daniel  
 1987 *Ordre métaphysique et retour à la nature: épistémologie des sciences de l'homme au siècle des lumières*, Lille: A.N.R.T.
- Mercier**, Roger  
 1960 *La réhabilitation de la nature humaine 1700-1750*, Villemonble : La Balance.
- Meyer**, Michel  
 1994 *O filósofo e as paixões. Esboço de uma história da natureza humana*, Porto: Edições Asa.
- Mintz**, Samuel I.  
 1996 *The hunting of Leviathan-seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge. [1962]
- Mondolfo**, Rodolfo  
 1962 *Il pensiero antico*, Florença.
- Monglond**, André  
 1925 *Vies prérromantiques*, Paris.  
 1929 *Histoire intérieure du prérromantisme français de l'abbé Prévost à Joubert*, Grenoble: Arthaud.  
 1929 *Le prérromantisme français* (2 Vols.), Paris.
- Montoneri**, Luciano (org.)  
 1994 *I filosofi greci e il piacere*, Bari: Laterza.
- Montoya**, José S.  
 1985 *Aristóteles: Sabyduria y felicidad*, Madrid: Cincel.
- Moore**, G. E.  
 1903 *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mora**, J.Ferrater.  
 1957 «Cyniques et Stoiciens», in *Revue de Métaphysique et de Morale* (n°1), Paris.
- Moravia**, Sergio  
 1970 *La scienza dell'uomo nell settecento*, Bari: Laterza.
- Moreau**, Joseph  
 1982 *Espinosa e o espinosismo*, Lisboa: Edições 70.
- Moreau**, Pierre  
 1927 «Les stendhaliens avant Stendhal. (L'esprit de la régence. De Valville à Valmont. La chasse au bonheur) », in *R.C.C* (1926-1927).  
 1932 *Le classicisme des romantiques*, Paris: Plon.
- Mornet**, Daniel  
 1907 *Le sentiment de la nature en France de Rousseau a Bernardin de St. Pierre*, Paris.  
 1909 «Un prérromantique: les 'soirées de mélancolie' de Loaisel de Tréogate», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*.  
 1925 *Le romantisme en France au XVIII<sup>e</sup>*, Paris: Librairie Hachette.  
 1926 *La pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Armand Collin.  
 1933 *Les origines intellectuelles de la révolution française*, Paris: Armand Collin.
- Mortier**, Roland  
 1969 *Clairtés et ombres du siècle des lumières*. Genebra: Droz.  
 1974 *La poétique des ruines en France*, Genebra: Droz.
- Murdoch**, Iris  
 1994 *La souveraineté du bien*, Combas: L'éclat.
- Nabert**, Jean,  
 1971 *Elements pour une éthique*, Paris: Éditions Aubier.
- Nagel**, Thomas  
 1970 *The possibility of altruism*, Princeton: Princeton University Press.

- 1980 «Aristotle on *eudaimonia*», in *Essays on Aristotle's ethics* (Edited by Amélie Oksenberg Rorty), Los Angeles: University of California Press.
- 1986 *The point of view from nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- 1997 *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Natoli, Salvatore**
- 1986 *L'esperienza del dolore. Le forme del partire nelle cultura occidentale*, Milão: Feltrinelli.
- 1994 *La felicità*, Milão: Feltrinelli.
- Naudin, P.**
- 1973 «'Candide' ou le bonheur du non-savoir», in *Missions et Démarches de la Critique Mélanges Offerts au Prof. A Vier*, Paris: Klincksieck.
- 1989 *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'abbé Prévost a Senancour: Un modèle de vie à l'épreuve de l'histoire*, Paris.
- Naya, E. e Anne-Pascal Pouey-Mounou (ed.)**
- 2005 *Éloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance*, Paris: Éditions Rue D'Ulm.
- Nussbaum, M.C.**
- 1986 *The fragility of goodness, luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, G.E.L.**
- 1977 «Aristotelian Pleasures», in *Articles on Aristotle* (vol. 2, Ethics & Politics, cap. 9), Londres: Duckworth.
- Paratore, Ettore**
- 1960 *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma: Ateneo.
- Parente, Margherita Isnardi**
- 1996 *Introduzione a Plotino*, Bari: Laterza.
- Pareyson, Luigi**
- 1995 *Ontologia delle libertà*, Turim: Einaudi.
- Patterson, Annabel**
- 1978 *Pastoral and ideology*, Los Angeles: University of California Press.
- Pattison, Mark (ed.)**
- 1887 *Pope: Essay on man*, Oxford : Oxford Clarendon Press.
- Pelayo, Marcelino Menendez**
- 1877 *Horacio en España*, Madrid: Casa Editorial de Medina.
- Pelisson, M.**
- 1903 «La sécularisation de la morale au XVIII<sup>e</sup> siècle», in *Revue Française*.
- 1906 «La question du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle», in *Grande Revue*.
- Pereira, Maria Helena da Rocha**
- 1955 *Concepções helénicas de felicidade no além, de Homero a Platão*, Coimbra.
- 1986 *Romana. Antologia da cultura latina*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Clássicos.
- 1990 *Estudos de história da cultura clássica* (2 Vols.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 1990 *Helade. Antologia da cultura grega*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Clássicos.
- Pereira, Miguel Baptista**
- 1990 *Modernidade e tempo, para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva.
- Peucker, Brigitte**
- 1980 *Arcadie to Elysium: Preromantic modes, in 18 th Century*, Bona: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Peyre, Henri**
- 1975 *Introdução ao romantismo*, Lisboa: Europa-América.
- Philonenko, Alexis**
- 1984 *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* (3 Vols.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.



- Piovani, Pietro**  
1961 *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari: Laterza.
- Pire, G.**  
1955 «L'influence de Sénèque sur Rousseau», in *Annales J.-J. Rousseau* (XXXIII, 1953-55).
- Pires, M. L. G.**  
1996 *Xadrez de palavras. Estudos de literatura barroca*, Lisboa: Cosmos.  
2003 *Poetas do período Barroco*, Lisboa: edR.
- Plongeron, Bernard**  
1973 *Théologie et politique au siècle des lumières*, Paris: Droz.
- Poggioli, Renato**  
1975 *The oaten flute. Essays on pastoral poetry and the pastoral ideal*, Cambridge: Harvard University Press.
- Polin, Raymond**  
1953 *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: Presses Universitaires de France.  
1960 *La politique moral de John Locke*, Paris: Presses Universitaires de France.  
1965 *Le bonheur considéré comme une des beaux-arts*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Pomeau, René**  
1965 *L'Europe des lumières*, Paris: Stock.
- Prado, R. B. N. de**  
1991 *La renovación poética del Barroco*, Madrid: Anaya.
- Praz, Mario**  
1970 *The romantic agony*, Oxford: Oxford University Press.
- Preuss, Peter**  
1994 *Epicurean ethics: Katastematic hedonism*, Nova Iorque: Edwin Mellen Press.
- Prior, William J.**  
1991 *Virtue and knowledge. An introduction to ancient greek ethics*, Londres.
- Pruche, Benoît (coord.)**  
1968 *Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Quenell, Peter**  
1988 *Pursuit of happiness*, Boston: Little, Brown and Company.
- Raabe, Paul e Wilhelm Schmidt-Biggemann (ed.)**  
1979 *Enlightenment in Germany*, Bona: Hohwacht Verlag.
- Raulet, Gérard (ed.)**  
1995 *Aufklärung. Les lumières allemandes*, Paris: Garnier Flammarion.
- Reale, Giovanni**  
1989 *Introduzione a Proclo*, Roma e Bari: Laterza.
- Renan, Ernest**  
1995 *L'ecclésiaste. Un temps pour tout*, Évreux: Arléa.
- Renaut, Alain**  
1989 *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris: Éditions Gallimard.
- Renaut, Alain (dir.)**  
2001 *História da filosofia política, (2º vol: Nascimento da modernidade)*, Lisboa: Instituto Piaget.  
2001 *História da filosofia política (3º Vol: Luzes e romantismo)*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Rendall, John**  
1978 *The origins of the scottish enlightenment*, Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Renwart, L.**  
1948 *L'idée de nature pure chez les Augustiniens du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Reynaud, Louis**  
1926 *Le Romantisme, ses origines anglo-germaniques*, Paris.
- Ricoeur, Paul**  
1953 «Culpabilité tragique et culpabilité biblique», in *Revue D'Histoire et de Philosophie Religieuse*, (nº 4).

- 1969 *Le Conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. Paris, Éditions du Seuil.
- 1988 *Philosophie de la volonté* (vol. 2 : Finitude et culpabilité), Paris: Éditions Aubier
- 1990 *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1991 *Ideologia e utopia*, Lisboa: Edições 70.
- s.d. *O conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica*, Porto: Rés.
- Riffaterre**, Hermine
- 1970 *L'orphisme dans la poésie romantique, thèmes et styles surnaturalistes*, Paris: Nizet.
- Robin**, Léon
- 1947 *La morale antique*, Paris.
- Rohmer**, Jean
- 1939 *La finalité morale chez les théologiens. De Saint Augustin à Duns Scot*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Rombout**, Machiel
- 1958 *La condition stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et chez quelques-uns de ses contemporains*, Leiden: Éditions Universitaire Pers Leiden.
- Romero**, Sergio Rabade
- 1992 *Espinosa: Razon y felicidad*, Madrid: Editorial Cincel
- Roos**, J.
- s.d. *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Boehme et de Swedenborg au début du romantisme: William Blake, Novalis, Ballanche*.
- Roquin**, Claude
- 1973 *Une chasse du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle : Cleveland, le 'philosophe anglais' de l'abbé Prévost*, Nova Iorque: University of New York.
- Rosales**, L.
- 1966 *El sentimiento del desengaño en la poesía barroca*, Madrid.
- Rosan**, Laurence Jay
- 1949 *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought*, Nova Iorque: Cosmos.
- Ross**, David
- 1987 *Aristóteles*, Lisboa: Dom Quixote.
- Rosset**, Clément
- 1991 *La philosophie tragique*, Paris: Presses Universitaires de France. [1960]
- Rosso**, Corrado
- 1969 *Illuminismos, felicità, dolore, miti e ideologia francese*, Nápoles: Edit. Scientifici italiani.
- 1975 «L'égalité du bonheur et le bonheur de l'égalité dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (13 a 20 de Julho), Yale.
- Rosso**, Corrado
- 1952 «Lévesque de Pouilly: teorico del 'bonheur'», in *Philosophia*, Caglio.
- 1971 *Montesquieu moraliste, des lois au bonheur*, Bordéus: Ducros.
- 1972 *Il serpente e la sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, Nápoles: E.S.I.
- 1977 *Moralisti del 'Bonheur'*, Pisa: Editrice Libreria goliardica. [1954]
- Rousset**, J.
- 1954 *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, Paris: Corti.
- 1962 «La définition du terme baroque», in *Actes du III<sup>e</sup> Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*, The Hague, Mouton & Co.-S'Gravenhague.
- 1965 «Peut-on définir le baroque?», in *Actes des Journées Internationales d'Étude du baroque de Montauban*. Toulouse: Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Roy**, Claude
- 1981 *Les soleils du romantisme*, Paris: Éditions Gallimard.
- Said**, Suzanne
- 1978 *La faute tragique*, Paris: Maspero.

- Savater**, Fernando  
1995 *O conteúdo da felicidade*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Schaeffer**, Jean-Marie  
1992 *L'art de l'âge moderne*, Paris: Éditions Gallimard.
- Schaff**, Adam  
1974 *História e verdade*, Lisboa: Editorial Estampa.
- Schneewind**, J. B.  
1977 *Henry Sidgwick and victorian moral philosophy*, Oxford: Oxford University Press.  
1998 *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulz**, Max  
1985 *Paradis preserved. Recreations of Eden, in eighteenth and nineteenth-century England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sciuto**, Italo  
1995 *La felicità e il male, studi di etica medievale*, Milão: Franco Angeli.
- Segond**, M.J.  
1926 «L'esthétique du sentiment», in *Revue des Cours et Conférences*, Paris.
- Seillière**, E.  
1908 «Le mal romantique, essai sur l'impérialisme irrationnel», in *La Philosophie de l'Impérialisme* (IV), Paris: Plon.  
1942 «Le romantisme et la religion», in *Nouvelle Revue Critique*, Paris.
- Semplici**, S.  
1990 *Dalla teodiceia al male radicale*, Pádua: Cedam.
- Sentis**, Laurent  
1992 *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, Paris: Beauchesne.
- Sertillanges**, R. P.  
1948 *Le problème du mal* (2 Vols.), Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- Sesboué**, Bernard (coord.)  
1982-83 *Basile de Césarée: Contre Eunome* (2 Vols.), Paris: Les Éditions du Cerf.
- Severino**, Emanuele,  
1987 *A filosofia contemporânea*, Lisboa: Edições 70.
- Shackleton**, R.  
1972 «The greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham's phrase», in *Studies on Voltaire* (90, pp.1461-1482).  
1973 «Pope's 'essay on man' and the french enlightenment», in *Studies in the Eighteenth century* (11, pp. 1-15). Australian National University Press.
- Silva**, V. A.e  
1971 *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra.
- Sitter**, John  
1982 *Literary loneliness in mid-eighteen-century England*, Ithaca: Cornell University Press.
- Skrine**, P. N.  
1978 *The Baroque. Literature and culture in seventeenth century Europe*, Londres: Methuen.
- Snell**, Bruno  
2002 *A descoberta do espírito*, Lisboa: Edições 70
- Sorley**, W. R..  
1921 *A History of English Philosophy*, Londres: Putnam's sons.
- Souiller**, D.  
1988 *La littérature baroque en Europe*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Spaeman**, Robert  
1997 *Bonheur et bienveillance*, Paris: Presses Universitaires de France.

- Spénlé, E.**  
1904 *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris: Librairie Hachette.
- Spénlé, J. – E.**  
1963 *O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*, Coimbra: Arménio Amado.
- Spitzer, L.**  
1963 *Classical and christian ideas of world harmony*, Baltimore: John Hopkins Press.
- Starobinski, Jean**  
1982 *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivis de sept essais sur Rousseau*, Paris: Éditions Gallimard.
- Strauss, Leo**  
1965 *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press.
- Susini, Eugène**  
1942 *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Szondi, Peter**  
1975 *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Tapié, V.**  
1974 *Barroco e classicismo*, Lisboa: Editorial Presença.
- Tatarkiewicz, W.**  
1976 *Analisis of happiness*. Warsóvia: Polish Scientific Publishers.
- Taylor, C. C. W.**  
1994 *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Taylor, Charles**  
1989 *Sources of the self: The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedeschi, A.**  
1911 *Ossian, l'«Homère du Nord» en France*, Milão: Tipografia sociale.
- Tedeschi, P**  
1961 *Paradoxe de la pensée anglaise au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Nizet.
- Telfer, Elizabeth**  
1980 *An examination of a hedonistic and a eudaemonistic concept of happiness and of the relations between them, with a consideration of how far and, in what sense either kind of happiness has be said to the goal of human life*, Hong Kong: MacMillan.
- Thiebaut, Carlos (ed.)**  
1991 *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Todorov, Tzvetan**  
1985 *Frêle bonheur*, Paris: Archette.
- Toliver, Harold E.**  
1971 «Pastoral Contrasts», in *The Pastoral Mode* (Ed. De Bryan Loughrey, pp. 124-129), Londres: Macmillan.
- Trahard, P.**  
1933 *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.  
1936 *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794)*, Paris: Édit. Boivin.
- Trenard, Louis**  
1958 *Histoire sociale des idées de l'encyclopédie au pré-romantisme*, Paris: Presses Universitaires de France.  
1963 «Pour une histoire sociale de l'idée du bonheur», in *Ann. Hist. Révol. Franç.*, Paris.
- Tuck, Richard**  
1998 *Natural rights theories*, Cambridge: Cambridge University Press. [1979]
- Tugendhat, Ernst**  
1998 *Conférences sur l'éthique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Van Tieghem, Paul**  
1927 *La poésie de la nuit et des tombeaux en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.

- 1947 *Le préromantisme, étude d'histoire littéraire européenne*, Paris: Édit. Rieder.
- 1948 *Le préromantisme*, Paris: S. Felt.
- 1959 *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris: Albin Michel.
- 1960 *Le sentiment de la nature dans le préromantisme européen*, Paris: Nizet.
- Vanier, J.**
- 1965 *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Bruges.
- Vegetti, M.**
- 1989 *L'etica degli antichi*, Bari: Laterza.
- Venturi, Franco**
- 1969 *Settecento riformatore, de Muratori a Beccaria*, Turin: Einaudi.
- 1971 *Utopia and reform, in the Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernière, Paul**
- 1954 *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (2<sup>e</sup> Vol.), Paris.
- 1964 «La pensée morale au XVIII<sup>e</sup> siècle, évolution et dialectique», in *Diderot Studies* (VI, pp. 353-362).
- 1991 «La philosophie politique des lumières en Europe», in *Philosophie Politique* (n°1), Paris: Presses Universitaires de France.
- Veyne, Paul**
- 1983 *Como se faz a história*, Lisboa: Edições 70.
- Vial, F.**
- s.d. *Une philosophie et une morale du sentiment, Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues*.
- Viatte, Auguste**
- 1928 *Les Sources occultes du romantisme, illuminisme, théosophie, 1770-1820*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Virgoulay, R.**
- 1993 «Finitude de l'homme et infini de la volonté dans l'action», in *Revista Portuguesa de Filosofia* (vol. XLIX, pp. 371-374).
- Virvidakis, Stélis**
- 1996 *La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes: Jacqueline Chambon.
- Wahl, Jean**
- 1951 *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Warnke, F.J.**
- 1965 *European metaphysical poetry*, New Haven: Yale University Press.
- 1972 *Versions of baroque, european literature in the XVII century*, New Haven: Yale University Press.
- Weber, Max**
- 1964 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon.
- 1965 *Essais sur la théorie de la science*, Paris: Plon.
- Weisbach, W.**
- 1948 *El Barroco arte de la contrarreforma*, Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- Weise, G.**
- 1952 «La doppia origine del concetto di manierismo», in *Studi Vasariani. Atti del convegno, internazionale per il IV centenario della I edizione delle «Vite» del Vasari*, Firenze.
- 1960 «Manierismo e letterature. Il gusto delle antitesi astratte e delle metafore concettose nella lirica italiana e francese del Rinascimento», in *Rivista di Letterature Moderne e Comparate* (13, 1-2).
- 1966 «Manierismo e letterature. Il gusto delle antitesi astratte e delle metafore concettose nella letteratura, inglese del Rinascimento», in *Rivista di Letterature Moderne e Comparate* (19, 4).
- 1968 «Manierismo e letterature. La tradizione letteraria delle contrapposizioni concettose nella poesia spagnola dal tardo Medioevo all'Seicento», in *Rivista di Letterature Moderne e Comparate* (21, 2).
- Wellek, R.**
- 1968 *Conceptos de critica literaria*, Caracas.
- White, Stephen A.**
- 1992 *Sovereign virtue: Aristotle on the relation between happiness and the prosperity*.

**Whitlock, B.**

1958 «The counter-renaissance», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (XX).

**Wike, Victorias S.**

1994 *Kant on happiness in ethics*, Nova Iorque: State University of New York Press.

**Willey, Basil**

1934 *The seventeenth century background*, Nova Iorque: Columbia University Press.

1949 *The eighteenth century background, studies on the idea of nature in the thought of the period*, Londres: Chatto & Windus.

**Williams, Bernard**

1990 *L'éthique et les limites da la philosophie*, Paris: Éditions Gallimard. [1985]

1994 *La fortune morale*, Paris: Presses Universitaires de France.

1997 *Morality, an introduction to ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. [1972]

**Wolfflin, H.**

1966 *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, Paris: Éditions Gallimard.

**Wurtenberger, F.**

1963 *Mannerism, The european style of the sixteenth century*, Londres: Weindenfeld and Nicolson, 1963.

#### IV. FONTES PRIMÁRIAS NACIONAIS

**Academia dos humildes e ignorantes**

1762 *Diálogo entre um teólogo, um filósofo, um ermitão e um soldado* (t. III) Lisboa.

**Almeida, Teodoro de**

1797 «A morte alegre do filósofo cristão», in *Opúsculos sobre diversos assuntos* (Tomo I), Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica.

1800 *Recreação filosófica sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes* (tomo x), Lisboa: Régia Oficina Tipográfica.

1844 *O feliz, independente do mundo e da fortuna, ou arte de viver contente em quaisquer trabalhos da vida*, Lisboa: Na Tipografia de José Batista Morando.

**Anónimo**

1819 *A felicidade, conto filosófico*, Lisboa: Na tipografia Rolandiana.

**Anónimo**

1806 *A felicidade, conto moral árabe*, Lisboa: Na impressão Régia. Lisboa.

**Aragão, A. B. de Elscano Barreto**

s.d. *Código de jurisprudência natural do género humano*, Lisboa.

**Barbosa, António Soares**

1766 *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues.

1792 *Tratado elementar de filosofia moral*, Coimbra: Real Imprensa da Universidade.

**Berchtold, Leopoldo**

1792 *Ensaio de vários meios com que se, intenta salvar e conservar a vida dos homens em diversos perigos a que diariamente se acham expostos*, Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica.

**Bingre, Francisco Joaquim**

1850 *O moribundo cisne do Vouga*, Porto.

**Borralho, M. L. M. e C. A. Marinho (coord.)**

2001 *José Anastácio da Cunha: obra literária (Vol. 1: Poesia)*, Porto: Campo das Letras.

**Caeiro, Francisco da Gama**

1959 *Fr. Francisco de Nossa Senhora da Paz: Conclusões filosóficas crítico-rationais sobre a história da lógica, os seus proemiais, o ente da razão e os universais em comum, segundo a mente do venerando Escoto, Doutor Mariano e Subtil*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

**Cenáculo**, Frei Manuel do

1785a *Instrução pastoral sobre a religião revelada*, Lisboa: Na Regia Oficina Tipográfica.

1785b *Instrução pastoral sobre as virtudes da ordem natural*, Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica.

1786a *Instrução pastoral sobre a confiança na divina providência*, Lisboa: Na Regia Oficina Tipográfica.

1786b *Instrução pastoral sobre os estudos físicos do seu clero*, Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica.

1791a *Cuidados literários*, Lisboa: Na Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

1791b *Instrução pastoral sobre a justiça cristã*, Lisboa: Na Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

**Cidade**, Hernâni

1930 *A obra poética do Dr. José Anastácio da Cunha, com um estudo sobre o anglo-germanismo nos proto-românticos portugueses*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

1941 *Marquesa de Alorna: Poesias*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

1960 *Leonor de Almeida de Portugal Lorena e Lencastre, Marquesa de Alorna, poesias e, inéditos*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

**Cunha**, Vicente Pedro Nolasco da

1809 *O triunfo da natureza. Impressa em Londres em 1809. 2ª edição mais correcta e emendada pelo autor*, Lisboa: Typographia da Sociedade Propagadora dos Úteis.

1838 *Teleologia ou finalidade do homem*, Lisboa: Imprensa Nacional.

**Curvo Semedo**, Belmiro Melchior

1817 *Composições poéticas de B. M. C. S. entre os árcades Belmiro Transtagano*, Lisboa: Impressão Régia.

**Fontes**, Ana Cristina (coord.)

1999 *Domingos dos Reis Quita: obras completas* (2 Vols.), Porto: Campo das Letras

**Fortuna**, José Fernandes Alvares

1815 *De Jure naturae positiones dilucidiorè stylo et ordine*, Lisboa.

**Gamboa**, Joaquim Fortunato Valadares

1779 *Obras poéticas*, Lisboa: Typ. Rollandiana.

**Joaquim**, António Manuel Esteves

2005 *Francisco de Pina e Melo: Arte poética*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

**Júnior, António Salgado (ed.)**

1952 *Luís António Verney: Verdadeiro método de estudar* (4 Vols.), Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

**Lapa**, Manuel Rodrigues (coord.)

1937 *Tomás António Gonzaga: Marília de Dirceu e mais poesias*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

1967 *Poetas do século XVIII*, Lisboa: Seara Nova.

1942 *Obras Completas de Tomás António Gonzaga* (5ª Vol.: *Tratado de direito natural*), São Paulo: Companhia Editota Nacional.

**Macedo**, José Agostinho de

1791 *Ode sobre a verdadeira felicidade*, Lisboa: Na Oficina de Filipe José de França e Liz

1815a *Cartas filosóficas a Attico*, Lisboa: Impressão Régia.

1815b *O homem ou os limites da razão: Tentativa filosófica*, Lisboa: Impressão Régia.

1816a *Demonstração da existência de Deus*, Lisboa: Impressão Régia.

1816b *Refutação dos princípios metafísicos e morais dos pedreiros livres*, Lisboa: Impressão Régia.

1818 *A meditação: Poema filosófico em quatro cantos*, Lisboa: Impressão Régia.

1828 *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objectos mais importantes à religião e ao estado*, Lisboa: Impressão Régia.

1854 *A natureza: Poema*, Porto: Typ. De Francisco Pereira de Azevedo.

**Martini**

1814 *Positionum de jure naturae*, Coimbra.

**Matos**, João Xavier de

1782 *Rimas de João Xavier de Matos entre os pastores da Arcádia Portuense Albano Erithreo*, Lisboa: Na Regia Oficina Typografica.

**Melo**, Francisco de Pina de Sá e de

1727 *As rimas*, Coimbra: Na Oficina de Joseph Antunes da Silva.

- 1765 *Arte poética*, Lisboa: Na Oficina de Francisco Borges de Sousa.
- Moreira**, fernando (ed.)
- 1998 *Obras completas de Filinto Eliseo*, Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga.
- Murta**, Guerreiro (coord.)
- 1956 *Barbosa du Bocage: Poesias*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Oliveira**, Francisco Xavier de
- 1756 *Discurso patético sobre as calamidades presentes sucedidas em Portugal. Seguimento do discurso patético ou resposta às objecções e aos murmúrios que esse escrito sobre si atraiu em Lisboa*, Lisboa: Frenesi. [2004]
- Paiva**, Vicente Ferrer Neto
- 1856 *Curso de direito natural*, Coimbra: Imprensa da Universidade.
- 1873 *Philosofia de direito*, Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Pires**, Daniel
- 2004 *Bocage: obra completa* (vol. I), Lisboa: Caixotim.
- Pires**, Daniel
- 2005 *Bocage: obra completa* (vol. II), Lisboa: Caixotim.
- Prado Coelho**, Jacinto do (coord.)
- 1961 *Os poetas pré-românticos*, Coimbra: Atlântida.
- Prado Coelho**, Jacinto do e Violeta C. Figueiredo
- 1980 *Matias Aires: Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Ribeiro**, Aquilino (coord.)
- 1982 *Cavaleiro de Oliveira: Cartas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Sá**, Vitor de (coord.)
- s. d *Ribeiro Sanches: Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e outros textos*, Porto: Editorial Inova.
- Santa - Cruz**, Maria de (coord.)
- 2002 *Teresa Margarida da Silva e Orta: Aventuras de Diófanés*, Lisboa: Caminho.
- Santos**, António Ribeiro dos
- 1787 *A verdade da religião cristã*, Coimbra: Real Impressão da Universidade.
- 1812 *Poesias de Elpino Duriense* (2 T), Lisboa: Na Impressão Régia.
- 1815 *Poesias de Almeno publicadas por Elpino Duriense*, Lisboa: Tipografia Lacerdina.
- Santos**, Zulmira C. (ed.)
- 2001 *P. Teodoro de Almeida: o feliz, independente*, Lisboa: Campo das Letras.
- Saraiva**, António José (coord.)
- 1958 *Pedro António Correia Garção, obras completas* (2 Vols.), Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Serrão**, Joel (coord.)
- 1971 *José anastácio da Cunha, notícias literárias de Portugal* (1780), Lisboa: Seara Nova.
- Tamen**, Miguel (ed.)
- 1985 *Poesia de paulino António Cabral de Vasconcelos, Abade de Jazente* (2 Vols.), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. [1787]
- Tolentino**, Nicolau
- 1801 *Obras poéticas*, Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica.
- Universidade de Coimbra** (ed.)
- 1771 *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra*, Coimbra: Por ordem da Universidade de Coimbra. (1972)
- 1772 *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Coimbra: Por ordem da Universidade de Coimbra. (1972)
- 1959 *António Nunes Ribeiro. Obras (Vol.I): Método para aprender e estudar a Medicina. Cartas sobre a educação da Mocidade*, Coimbra: Por Ordem da Universidade
- Urbano**, Maria Luísa Malaquias (ed.)
- 2000 *Obras de António Dinis da Cruz e Silva* (2 Vols.), Lisboa: Colibri.



**Vasconcelos**, Francisco Botello de Moraes e

1752 *Discurso político, histórico e critico, que em forma de carta escreveu a certo amigo Francisco Botello de Moraes e Vasconcelos*, Lisboa: Na officina de Francisco Luiz Ameno.

**Vaz**, A. Luis

1974 *A Marquesa de Alorna - Cartas do exílio em Londres, 1804-1814*, Braga: Editorial Presença e diálogo.

## V. FONTES SECUNDÁRIAS NACIONAIS (TESES, ESTUDOS E ENSAIOS)

**Andrade**, António Alberto de

1945 «A orientação da filosofia nas escolas dos, institutos religiosos, antes e depois de Vernei», in *Brotéria* (Vol. XLI, fasc. 4).

1946 «O rumo dos estudos filosóficos nos oratorianos», in *Brotéria* (Vol. XLII, pp. 261-283).

1947 «A orientação do estudo da filosofia nos franciscanos (século XVIII)», in *Brotéria* (vol 43º, fasc. I).

1947 *Verney e a Filosofia portuguesa*, Braga.

1959 *Filosofia em Braga*, Braga e Porto: Separata do Colóquio de Estudos Filosóficos.

1965 *Verney e a cultura do seu tempo*, Coimbra: Oficinas da Imprensa de Coimbra. Por ordem da Universidade.

1966 *O filósofo nortenho Manuel Álvares*, Porto.

1980 *Verney e a projecção da sua obra*, Lisboa: Icalp / Bertrand Editora.

1982 *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Andrade**, Maria Ivone de Ornellas de

2001 *José Agostinho de Macedo, um iluminista paradoxal*, Lisboa: Colibri.

**Araújo**, Agostinho Rui Marques de

1991 *Experiência da natureza e sensibilidade pré-romântica em Portugal. Temas de pintura e seu consumo* (1780-1825), Porto.

**Araújo**, Ana Cristina

1984 *Ilustração, pedagogia e ciência em António Nunes Ribeiro Sanches*, Coimbra: Separata da Revista de História Das Ideias (Vol. 6). Faculdade de Letras.

2003 *A cultura das luzes em Portugal, temas e problemas*, Lisboa: Livros Horizonte.

**Arriaga**, José de

1980 *A filosofia portuguesa 1720-1820*, Lisboa: Guimarães Editores.

**Azevedo**, Padre Fernando

1975 «A piety of the enlightenment: the spirituality of truth of Teodoro de Almeida», in *Didaskalia* (V).

**Bell**, Aubrey F. G.

1931 *A literatura portuguesa (História e crítica)*, Coimbra: Imprensa da Universidade.

**Bernardino**, Teresa

1986 *Sociedades e atitudes mentais em Portugal (1777-1810)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Braga**, Teófilo

1871 *História do teatro português - séc. XVII – XIX*, Porto: Imprensa Portuguesa.

1899 *A Arcádia lusitana*, Porto.

1901 *Filinto Elisio e os dissidentes da Arcádia*, Porto: Livraria Chardron.

1984 *História da literatura portuguesa, os Arcades* (4º Vol.), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Buescu**, Maria Gabriela Carvalhão

2001 *MacPherson e o Ossian em Portugal, estudo comparativo-translatológico*, Lisboa: Colibri.

**Buescu**, Maria Leonor Carvalhão

1992 *Aspectos da herança clássica na cultura portuguesa*, Lisboa: Icalp, Bertrand Editora.

**Caeiro**, Frei Francisco da Gama

1959b *Manuel do Cenáculo, aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

**Calafate, Pedro**

1994 *A ideia de natureza em Portugal no século XVIII (1740-1800)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

1994a «A religião natural no século XVIII em Portugal», in *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo, colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de 'A religião nos limites da simples razão'* (pp. 269-278), Lisboa: Colibri.

1994b «Teoria e arte dos jardins no século XVIII em Portugal», in *Philosophica* (nº 4, Nov. pp. 127-140), Lisboa: Colibri.

**Calafate, Pedro** (coord.)

2002 *Manuel de Azevedo Fortes: Lógica racional*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Calafate, Pedro** (dir.)

2001 *História do pensamento filosófico português (Vol. III: As luzes)*, Lisboa: Caminho.

**Capitão, Maria Amélia R. Motta**

1957 *Secularização da moral entre os oratorianos*, Lisboa: Edições da Revista de Filosofia.

**Castro, Aníbal Pinto de**

1973 *Retórica e teorização literária em Portugal. do humanismo ao Neoclassicismo*, Coimbra: Centro de Estudos Românicos.

1974 «Alguns aspectos da teorização poética no Neoclassicismo português», in *Bracara Augusta* (Vol. XXVIII, nºs 65-66 [77-78]), Braga.

1984 «Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco, seus fundamentos, seus conteúdos, sua evolução», in *Revista da Universidade de Coimbra* (Vol. 31, pp. 505-532), Coimbra.

**Castro, A. P. de e outros autores**

2003 *Alcipe e as luzes*, Lisboa: Colibri e Fundação das Casas de Fronteira e Alorna.

**Cidade, Hernâni**

s.d. *A Marquesa de Alorna, sua vida e obras e reprodução de algumas cartas inéditas*, Porto: Companhia Portuguesa Editora

1959 *Lições de cultura e literatura portuguesas* (2º Vol.), Coimbra: Coimbra Editora.

**Coelho, Jacinto do Prado**

1957 *Subsídios para o estudo de João Xavier de Matos*, Lisboa.

1959 *A musa negra de Pina e Melo e as origens do pré-romantismo português*, Lisboa: Academia das Ciências.

1961 *Problemática da história literária*, Lisboa: Ática.

**Cristóvão, Fernando**

1981 *Marília de Dirceu de Tomás António Gonzaga ou a poesia como imitação e pintura*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Cunha, Zenobia C. M.**

1992 *O pré-romantismo português. Subsídios para a sua compreensão*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

**Dias, L.F. Carvalho**

1955 *Luxo e pragmáticas no pensamento do séc. XVIII*, Coimbra.

**Domingues, Francisco Contento**

1994 *Ilustração e catolicismo, Teodoro de Almeida*, Lisboa: Colibri.

**Duarte, Manuel Dias**

1987 *História da filosofia em Portugal*, Lisboa: Livros Horizonte.

**Esteves Pereira, José**

1980 «Pensamento filosófico em Portugal. Conhecimento, razão e valores nos séculos XVIII e XIX», in *Cultura, História e Filosofia* (vol.V, pp. 751-781).

1983 *O pensamento político em Portugal no século XVIII, António Ribeiro dos Santos*, Lisboa: Imprensa Nacional -- Casa da Moeda.

1986 «Luzes», in *Dicionário Ilustrado da História de Portugal* (pp. 404-406), Lisboa: Alfa.

- 1987 «A ilustração em Portugal», in *Cultura História e Filosofia* (pp. 187-194), Lisboa: Centro de História da Cultura.
- 1990 «Ecletismo em Portugal», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (vol. II, pp.15-20), Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo.
- 1992 *Sobre a história das idéias. Intervenções. Recensões (1982/1988)*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- 2000 «cartesianismo no ambiente cultural, social e político do setecentos», in *Seminário sobre o Cartesianismo* (357-363), Évora: Centro de História e Filosofia da Ciência.
- 2004 *Percursos de história das ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Estorninho, Carlos**
- 1964 «Shakespeare na literatura portuguesa», in *Revista Ocidente* (vol. LXVII), Lisboa.
- Ferrão, António**
- 1923 *A Academia das Ciências de Lisboa e o movimento filosófico, científico e económico da segunda metade do século XVIII*, Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Ferraz, M. de Lourdes A.**
- 1987 *A ironia romântica, estudo de um processo comunicativo*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Ferreira, João Palma**
- 1981 *Novelistas e contistas portugueses dos séculos XVII E XVIII*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Figueiredo, Fidelino de**
- 1913 *Historia da literatura romântica portuguesa, 4ª época (1825-1870)*, Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- 1931 *História da literatura clássica portuguesa, 3ª época (1756-1825)*, Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- França, José Augusto**
- 1975-77 *O romantismo em Portugal*, Lisboa: Livros Horizonte.
- Godinho, Vitorino Magalhães**
- 1971 *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Lisboa: Arcádia.
- Guimarães, Fernando (coord.)**
- 1977 *Poesia romântica, inglesa (Byron, Shelley, Keats)*, Porto: Editorial Inova.
- Machado, Álvaro Manuel**
- 1982 *Poesia romântica portuguesa*, antologia organizada e prefaciada por Álvaro Manuel Machado, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- 1985 *As origens do romantismo em Portugal*, Lisboa: Icalp / Bertrand Editora.
- 1986 *Les romantismes au Portugal, modèles étrangers et orientations nationales*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais.
- Maffre, Claude**
- 1980 «Marília de Dirceu: de l'académisme au préromantismo», in *Arquivos do Centro Cultural Português* (pp. 665-692), Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marcade, Jacques**
- 1978 *Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas, évêque de Beja, archevêque de Évora*, Paris.
- Marques, Maria Adelaide Salvador**
- 1964 «A Real Mesa Censoria e a cultura nacional», in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* (vol. XXVI, pp. 1-207), Coimbra.
- Martins, José Cândido**
- 2000 *Para uma leitura da poesia neoclássica e pré-romântica*, Lisboa: Presença.
- Martins, José V. de pina**
- 1962 *Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a teologia*, Coimbra: Separata da Revista da Universidade de Coimbra (Vol. XX).
- Merea, Paulo**
- 1958 *Lance de olhos sobre o ensino do direito desde 1772 a 1804*, Coimbra.

**Moncada, Luis Cabral de**

1938 *Subsídios para uma história da filosofia do direito em Portugal, 1772-1911*, Coimbra: Coimbra Editora

1941 *Um 'iluminista' português: Luís António Verney*, Coimbra: Arménio Amado Editor.

1947 *O liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva*, Coimbra: Coimbra Editora.

1947-66 *Filosofia do direito e do estado* (2 Vols.), Coimbra: Coimbra Editora.

1959 «Mística e racionalismo em Portugal no séc. XVIII», in *Estudos Filosóficos e Históricos*, Coimbra.

s. d. Conceito e função da jurisprudência segundo Verney.

**Monteiro, Ofélia Paiva**

1974 *D. Frei Alexandre da Sagrada Família, a sua espiritualidade e a sua época*, Coimbra: Universidade de Coimbra.

**Montenegro, J. Peres**

1936 *A, influência horaciana na poesia portuguesa setecentista*, Lisboa

**Moser, Gerard (VER)**

Les romantiques portugais et l'Allemagne

**Praça, J. J. Lopes**

1974 *História da filosofia em Portugal*, Lisboa: Guimarães Editores.

**Rebello da Silva, Luís Augusto**

1862 *História de Portugal nos séculos XVII e XVIII*

**Ricard, Robert**

1970 *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português.

**Rocha Pereira, Maria Helena da**

1972 *Temas clássicos na poesia portuguesa*, Lisboa: Editorial Verbo.

**Rodrigues, A. Gonçalves**

1951 *A novelística estrangeira em versão portuguesa no período pré-romântico*, Coimbra: Biblioteca da Universidade.

**Rodrigues, Manuel Augusto**

1995 «Verney e a renovação dos estudos teológicos», in *Verney e o Iluminismo em Portugal. Actas do Colóquio Verney e a Cultura do seu Tempo*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

**Santos, M. Amélia Machado**

1939 *Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo do 'De Re Logica'*, Coimbra: Universidade de Coimbra.

**Santos, Eugénio dos**

s.d. *Para a história da cultura em Portugal no séc. XVIII. Oração de abertura da Academia das Ciências de Lisboa do Padre Teodoro de Almeida.*

**Sarrailh, Jean**

1954 *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Imprimerie Nationale

**Sousa, A. P. e J. F. Duarte**

1985 *Poética romântica, inglesa*, Lisboa: Apáginastantas (Materiais Críticos).

**Silva Dias, José Sebastião da**

1953 «Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)», in *Biblos*, Coimbra: Universidade de Coimbra.

1960 *Correntes do sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*, Coimbra: Universidade de Coimbra.

1972 *O eclectismo em Portugal no século XVIII<sup>o</sup>, génese e destino de uma atitude filosófica*, Coimbra: Separata da Revista Portuguesa de Pedagogia (ano VI).

1977 «Avanço cultural e avanço maçónico na segunda metade do séc. XVIII», in *Revista de História das Ideias* (vol. I, pp. 395-417), Coimbra.

1982 *Pombalismo e teoria política*, Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

**Silva, M. Beatriz Niza da**

1975 *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e teoria*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

**Silva, Vitor Aguiar e**

1995 «Barroco e Neoclassicismo na retórica e na poética de Verney», in *Verney e o Iluminismo em Portugal. Actas do Colóquio Verney e a Cultura do seu Tempo*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

**Sousa, M. Leonor Machado de**

1956 *A literatura "negra" e de "terror" em Portugal nos séculos XVIII e XIX*, Lisboa.

1979 *Solano Constâncio, Portugal e o mundo nos primeiros decénios do século XIX*, Lisboa: Arcádia.

**Teixeira, António Braz**

1983 *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa: Icalp.

**Telles, inocência Galvão**

1951 *Verney e o iluminismo italiano*, Lisboa: Separata da Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

**Vaz, Francisco António Lourenço**

2002 *Instrução e economia, as ideias económicas no discurso da ilustração portuguesa (1746-1820)*, Lisboa: Colibri.

## ÍNDICE REMISSIVO ONOMÁSTICO E TEMÁTICO

Abade de Jazente -- 1º v: 280, 292, 302, 492, 493.

Adam Smith (1723-1790) -- 1º v: 538, 551.

Alberti -- 1º v: 419.

Alberto Magno -- 1º v: 176, 177.

Alessandro Verri (1741-1816) --1º v: 754; 2º v: 137.

Almeno -- 1º v: 260, 2759, 289, 454, 473, 476.

Anthony Collins -- 2º v: 89.

Antíoco de Escalona -- 1º v: 160.

Antístenes -- 1º v: 418.

Antonio Sacca -- 1º v: 160.

António Soares Barbosa -- 1º v: 346, 350, 351, 352, (434-439), 654, 675, (699-736); 2º v: 77.

apologética -- 1º v: 162, 250, 251, 295, 313, 338, 339, 340, 348, 349, 356, 357, 359, 360, 366, 397, 402, 443, 450, 452, 460, 504, 519, 540, 543, 559, 675, 681, 699, 704, 714, 715, 716, 717, 718, 727, 730, 752, 755; 2º v: 53, 63, 123, 138.

argumento ontognoseológico -- 1º v: 90, 92, 138, 150, 153, 188, 191, 197, 201, 213, 226, 229, 250, 257, 259, 291, 313, 340, 344, 347, 352, 391, 399, 434, 600, 637, 638, 657, 682, 709; 2º v: 20, 26, 40, 51, 51, 130, 134, 136.

Aristipo -- 1º v: 373, 526, 696.

Aristóteles -- 1º v: (14-20), 73, 76, 78, 79, 80, (86-94), 101, 102, 111, 137, 138, 140, (142-147), 150, 152, 156, 157, 158, 161, 179, 188, 191, 195, 198, 199, (205-208), 218, 222, 224, 225, 227, 229, 241, 260, 298, 301, 329, 332, 335, 363, 377, 379, 383, 390, 391, 398, 405, 406, 438, 451, 473, 535, 554, 555, 559, 587, 634, 688, 689, 692, 713, 718, 722, 746, 749; 2º v: 23, 36, 38, 40, 41, 100, 102, 138.

Arquesilau -- 1º v: 527

*Aufklärung*, *enlightenment*, luzes -- 1º v: 5, 6, 107, 114, 115, 211, 215, 338, 341, 481, 508, 543, 585, 561, 651, 673, 674, 675, 678, 702, 703, 710, 714, 752, 753, 756, 759; 2º v: 89, 135, 137.

*aurea mediocritas* -- 1º v: 21, 60, 77, 137, 139, 195, 216, 218, 265, 266, 277, 280, 282, 285, 286, 296, 297, 302, 318, 319, 330, 333, 335, 337, 393, 404, 420, 429, 464, 466, 472, 475, 479, 487; 2º v: 21, 41.

*autexousious power* -- 1º v: 242, 243, (531-536), 554, 591, 687, 689, 691, 693, 695, 698.

autonomia -- 1º v: 6, 9, 16, 23, 60, 98, 101, 104, (109-115), 119, 123, 124, 127, 135, 212, 247, 296, 312, 347, 348, 357, 363, 369, 372, 390, 410, 419, 433, (506-559), 565, (573,-582), 585, 589, 591, (595-598), 601, 602, 605, 606, 613, 619, 621, 622, 628, 630, 631, 632, 635, (639-646), 651, 675, 679, 680, 685, 702, 703, 707, 708, 711, 714, 715, 730, 731, 742, 745, 746, 748, 759; 2º v: 15, 53, 57, 68, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 89, 92, 93, 98, 106, 107, 111, 112, 125, 132.

Averróis -- 1º v: 108.

Ayer -- 1º v: 12, 62, 63, 74, 775, 78.

Balguy -- 1º v: 191, 242, 513, 529, 536, 538, 539, 540, 544, 551, 552, 568, 584, 684, 693, 698, 730; 2º v: 54, (58-76), 78, 79, 81, 88, 129.

Barbeyrac -- 1º v: 507, 596, 597, 606, 621; 2º v: (126-129).

Baumgarten -- 2º v: 88.

Bayle -- 2º v: 129.

*beatus ille* -- 1º v: 60, 140, 166, 216, 219, 269, 302, 316, 330, 400, 403, 421, 423, 429, 454, 455, 462, 496, 499; 2º v: 44.

Beccaria (1738-1828) -- 1º v: 9, 754; 2º v: 137.

bem-aventurança -- 1º v: 20, 21, 22, 23, 27, 82, 84, 86, 364; 2º v: 13, 14, 138.

benevolência -- 1º v: 251, 253, 328, 359, 402, 437, 438, 504, 517, 555, (561-573), 578, 587, 588, 594, 595, 711, 712, 732; 2º v: 63, 72, 75, 78, 87, 93, 95, 96, 116, 117, 118, 119, 125.

Bentham -- 1º v: 9; 2º v: 89, 91.

Bocage -- 1º v: 295, (299-310), 434, 439, 440, 459.

Boécio -- 1º v: 160, (168-171), 224, 225, 226, 227, 259, 460, 692; 2º v: 44, 138.

Boécio de Dácia -- 1º v: 167, 181, 177, (224-227), 440.

*boniform faculty* -- 1º v: 519, 520, 554, 684, 685, 744.

Bossuet -- 1º v: 103, 460.

Burlamaqui -- 1º v: 254, 255, 256, 257, 417, 418, 419, 506, 507, 597, 621, 671, 673, 700; 2º v: (121-131).

Calvino -- 1º v: 348, 349, 460, 513, 639, 690; 2º v: 37, 122.

Camões -- 1º v: 271, 289, 293, 306.

Carneades -- 1º v: 160, 527, 588, 696.

*carpe diem* -- 1º v: 60, 216, 217, 265, 267, 268, 269, 302, 315, 317, 319, 328, 371, 372, 373, 379, 412, 472, 475, 477, 479, 487, 495; 2º v: 22, 27, 28, 28.

Cícero -- 1º v: 21, 44, 65, 72, 155, 156, 157, 160, 168, (197-200), 204, 210, 211, 214, 221, 228, 229, 259, 260, 281, 298, 325, 328, 363, 364, 370, 376, 405, 406, 417, 419, 421, 431, 432, 436, 438, 437, 464, 533, 561, 562, 587, 607, 637, 638, 639, 684, 686, 723, 749; 2º v: 4, 21, 24, 37, 38, 40, 41, 48, 65, 70.

Cleanto -- 1º v: 196, 197.

Clemente de Alexandria -- 1º v: 28, 161, 397, 398; 2º v: 12, 13, 38, 137.

consciência moral -- 1º v: 95, 102, 410, 519, 538, 552, 648, 716, 728, 733; 2º v: 57, 85, 88.

consequencialismo -- 1º v: 131, 329, 550, 551, 558, 560, 573, 647, 714, 726, 731, ; 2º v: 63, 72, 75, 78, 87, 93, 95, 96, 116, 117, 118, 119, 125.

contrato social (pacto social) -- 1º v: 23, 65, 104, 110 409, 410, 418, 433, 504, 506, 527, (580-596), (613-

628), 702, 704, 711, 742, 748, 750; 2º v: 83, (104-108), 113.

Correia Garção --- 1º v: 275, (279-283), 292, 302, 320, 492, 496, 499; 2º v: 4.

Cruz e Silva -- 1º v: 279, 286, 287, 289, 290, 292, 302, 473, (477-481).

Cudworth (1617 - 1688) -- 1º vol. 214, (239- 243), 349, 357, 507, 513, 514, (519-539), 551, 552, 554, 559, 564, 573, 574, 589, 606, 613, 630, (678-698), 704, 730; 2º v: 72, 73, 87, 88, 111, 129, 138, 139.

Culverwell -- 1º v: 513, 628, 698; 2º v: (109-113), 116.

Cumberland -- 1º vol. 506, 507, 513, 539, 552, 595, 596, 597, 604, 610, 611, 612, 613, 614, 708, 714, 744, 747; 2º v: 91, (109-119), 125, 128, 129, 132, 133.

Curvo Semedo -- 1º v: 289, 471.

D'Holbach (1723-1789) -- 1º v: 75, 250.

Dante -- 1º v: 45, 181, 182, (230-232); 2º v: 4.

David Hartley -- 2º v: 95, 96.

De Felice (1723) -- 1º v: 256, 256, 743, 2º v: 129, 130, 131.

Demócrito -- 1º v: 212, 377, 461, 526, 695.

Descartes -- 1º v: 460, 511, 514, 519, (656-668), 678, 679, 683, 685, 691; 2º v: 54, 57, 133.

determinismo metafísico -- 1º v: 88, 89, 95, 108, 197, 224, 238, 255, 327, 451, 521, 547, 635, 665, 672, 681, 686, 687, 688, 689, 691, 723, 747; 2º v: 33, 34, 53, 55, 64, 87, 109.

Diderot (1713-1784) -- 1º v: (64-70), 75, 97, 110, 251, 353, 421, 428, 661; 2º v: 136.

Diógenes -- 1º v: 161, 365, 380, 412, 418.

Dionísio o Pseudo-Areopagita -- 1º v: (173-177), 296; 2º v: 46.

Domingos dos Reis Quita -- 1º v: 291, 293, 294, 320, (495-499).

dualismo -- 1º v: 43, 52, 57, 131, 157, 158, 161, 192, 341, 347, 367, 368, 397, 434, 578, 662, 683; 2º v: 13, 39, 139.

Duns Scoto -- 1º v: 108, 162, 177, 239, 240, 341, 349, 638, 665, 666, 672, 673, 676, 677, 686, 692, 696, 698, 728; 2º v: 18, 19, 30, 31, 32, 33, 37, 132, 138.

Eckhart -- 1º v: 102, 180, 181.

empirismo sensista -- 1º v: 109, 111, 213, 257, 671, 752; 2º v: 77, 89, 90, 95, 131, 137.

Enesidemo -- 1º v: 161; 2º v: 37.

*eph' hemin (sui potestas), hegemonikon* -- 1º v: 242, 533, 536, 559, 573, 574, 575, 589, 590, 642, 643, 686, 689, 693.

Epicteto -- 1º v: 160, 161, 260, 421, 431, 536; 2º v: 27, 38.

Epicuro -- 1º v: 38, 39, 37, 84, 195, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 231, 236, 267, 277, 281, 282, 356, 364, 365, 366, (371-381), 406, 412, 436, 438, 454, 455, 461, 474, 490, 498, 526, 527, 615, 621, 622, 633, 695, 698; 2º v: 22, 26, 40, 41, 91.



Erasmo --1º v: 231, 232.  
 Espinosa (1632- 1677) -- 1º v: 182, 545, 581; 2º v: (98-107).  
*eudaimonia* -- 1º v: 10, (15-20), 23, 39, 70, 78, 79, 82, 86, 87, 90, 102, 106, 209, 557; 2º v: 5, 7, 22.  
*eudokia* -- 1º v: 15, 19, 23, 2º v: 7.  
*eutiquia* -- 1º v: 10, 15, 16, 17, 20, 23, 321, 323, 324.  
 externalismo -- 1º v: 69, 104, 110, 275, 359, 506, 507, 512, 539, 548, 549, 550, 552, 553, 557, 566, 567, 579, 581, 582, 585, 595, 605, 620, 626, 630, 642, 645, 646, 727, 730, 741; 2º v: (58-64), 70, 71, 72, 76, 77, 78, (91-95), 110, 128, 131, 133.  
*felicitas* -- 1º v: 15, 16, 20, 23.  
 Fenelon (1651-1715) -- 1º v: 332, 356.  
 Fichte -- 1º v: 185.  
 Ficino -- 1º v: 182, 348.  
 Filangieri (1752-1788) -- 1º v: 754; 2º v: 137.  
 Filinto Elíseo -- 1º v: (279-287), 302, 304.  
 Filon de Larissa -- 1º v: 160 ; 2º v: 38.  
 Formey (1711-1797) -- 2º v: 119, 120.  
 Francis Bacon -- 1º v: 105, 108, 350, 426, 514, 515, 517, 525, 678, 679, 705, 755, 756; 2º v 142, 143, 144.  
 Frei Manuel do Cenáculo -- 1º vol. 155, (337-344), 345, 347, 431, 435, 441, 675, 677, 690, 703, 704, 705, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758.  
*fugere mundus* -- 1º v: 61, 249, 302, 369, 389, 392, 393, 394, 399, 411, 417, 429, 430, 435, 459, 466, 470, 472 (*contemptus mundi*) 498; 2º v: 46.  
*fugere orbis, fugere urbem* -- 1º v: 61, 296, 302, 394, 408, 411, 429, 430, 432, 435, 456, 466, 496, 498; 2º v: 46, 47.  
 Gassendi -- 1º v: 196, 527, 621, 654, 715, 725.  
 Genovesi (1712-1769) -- 1º v: 259, 260, 261, 420, 655, 672, 673, 754; 2º v: 135, 136, 137.  
 Georg Edward Moore --1º v: 63, 95.  
 Gilbert Ryle -- 1º v: 63.  
 Giordano Bruno -- 1º v: 455, 755.  
 gnose -- 1º v: 18, (50-58), 170, 174, 204, 314, 367, 385, 398, 662; 2º v: 13, 38, 39, 46.  
 Godel -- 1º v: 62.  
 Gregório de Naziaceno -- 2º v: 12, 44.  
 Gregório de Nyssa -- 1º v: 161, 162, 171, 173, 177, 2º v: 14, 15, 139, 140.  
 Gregório de Rimini -- 1º v: 584, 589.  
 Grócio (1583-1645) -- 1º v: 195, 241, 357, 506, 507, 511, 528, 544, 546, 584, (587-603), 606, 608, 610,

613, 621, 692, 708, 737, 738, 739, 742, 749; 2º v: 70, 108, 111, 117, 120, 122, 123, 126, 128, 129.

Hans Reichenbach -- 1º v: 62.

hedonismo -- 1º v: 39, 45, 50, 69, 74, 95, 105, 211, 251, 257, 265, 267, 268, 269, 281, 282, 300, 316, 371, 373, 375, 379, 402, 412, 427, 526, 562, 582, 583, 623, 633, 647, 752; 2º v: 28, 67, 68, 89, 90, 93, 97.

Hegel -- 1º v: 13, 14, 47, 48, 57, 114, 185, 186.

Heinécio (1681-1741) -- 1º v: 261, 421, 708, 743, 744, 749, 750; 2º v: 131.

Helvécio (1715-1771) -- 1º v: 356, 507; 2º v: 136.

Henry More (1614 - 1687) -- 1º v: 241, 519, 520, 549, 554, 677, 678, 683, 684, 704, 744; 2º v: 112, 127.

Heráclito -- 1º v: 16, 17.

Hermes Trimegisto -- 1º v: 161, 348; 2º v: 38, 48.

Hobbes (1588-1679) -- 1º v: 66, 256, 432, 433, 437, 506, 507, 523, 525, 526, 539, 540, 543, 544, 545, (552-569), 582, 584, 587, 588, 595, 597, 598, 603, (608-637), 647, 648, 670, 671, 678, 695, 729, 738, 743, 750; 2º v: 82, 89, 92, 98, 101, 104, 106, 108, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 138, 143

*hoc erat in votis* -- 1º v: 58, 212, 400, 402, 404, 405, 423, 430, 448, 455, 477.

Hooker -- 1º v: 628, 639; 2º vol. 113.

Horácio -- 1º v: 31, 35, 37 38, 139, 140, 148, 160, 166, 167, (216-219), 270, 279, 280, 281, 283, 286, 287, 311, 317, 318, 333, 371, 379, 381, 383, 393, 402, 403, 404, 405, 413, 420, 423, 424, 429, 431, 455, 462, 476, 479, 489, 492; 2º v: 4, 37, 44.

*human agency* -- 1º v: 745; 2º v: 81, 82, 83.

humanismo -- 1º v: 6, 17, 18, 54, 101, 108, 110, 114, 127, 212, 224, 230, 231, 232, 238, 260, 276, 277, 338, 453, 461, 469, 471, 486, 508, 511, 512, 514, 515, 517, 518, 523, 524, 543, 559, 565, 575, 585, 589, 591, 613, 637, 644, 645, 647, 657, 658, 665, 681, 687, 707; 2º v: 14, 15, 24, 26, 63, 92, 106, 108.

Hume (1711-1776) -- 1º v: 106, 111, 252, 529, 538, 539, 551, 552, 613, 729; 2º vol: 74, 81, 119.

Hutcheson -- 1º v: 214, 275, 437, 507, 529, 539, 551, 552, 554, (558-567), 584, 613, 684, 729; 2º v: 60, 61, (70-75), 78, 79, 87, 88, 91, 93, 94, 116, 125.

idade de ouro. Idade de Saturno -- 1º v: 32, 33, 34, 39, 40, 313, 321, 426, 432, 434, 456, 457, 465, 467, 474, 495; 2º v: 5, 27, 47.

*imitatio dei* -- 1º v: 38, 212, 219, 322, 323, 371, 378; 2º v: 23.

internalismo -- 1º v: 69, 433, 507, 508, 521, 522, 529, 536, 538, 539, 542, 545, 549, 550, 552, 556, 558, 567, 577, 579, 581, 584, 591, 595, 598, 605, 619, 620, 630, 635, 642, 698, 712; 2º v: 58, 87, 88, 110.

intuicionismo -- 1º v: 69, 191, 275, 299, 507, 519, 529, (538- 544), 549, 551, 560, 561, 568, 579, 584, 600, 602, 613, 620, 645, 646, 670, 698, 712, 727, 729, 730, 739, ; 2º v: 53, 54, 55, 58, 63, 64, 71, 72, 73, 77, 79, 86, (88-95), 129.

Jansenius -- 1º v: 249.

João Xavier de Matos -- 1º v.: 289, 290, 292, 302, 321, 324, 325, 454, 462, 464, 467.

John Brown -- 2º v: 90, 95, 96.

John Gay -- 2º v: 89, 91, 92, 96, 97, 118.

John Smith (1618-1652) -- 1º v: 519, 677, 680, 683, 684, 704, 729; 2º v: 111.

José Agostinho de Macedo -- 1º v: (295-301), 318, 324, (353-366), (430-434), (454-461), 704.

José Anastácio da Cunha -- 1º v: 302, 310, 311, 313, 314, 315, 324.

Joseph Butler -- 1º v: 184, 249, 250, 509, 513, 519, 529, 538, 551, 564, (568-578), 584, 714; 2º v: 73, 75, 80, 81, 84, 86, 88, 93, 129.

Justino -- 1º v: 161; 2º v: 38, 43.

*kalos cagathós* -- 1º v: 72, 138, 148, 175, 191, 252, 355, 444, 726.

Kant (1724-1804) -- 1º v: 9, 23, 55, 57, 60, 68, 70, (96-105), 110, 112, (114-132), 143, 145, 168, 182, 183, 184, 233, 238, 239, 242, 383, 409, 511, 513, 514, 520, 524, 530, 531, 552, 555, 573, 575, 578, 585, 597, 608, 665, 684, 685, 693, 713, 722, 724, 733, 734, 735; 2º v: 66, 67, 88, 99.

Karl Popper -- 1º v: 62.

La Mettrie -- 1º v: 400.

Leibniz (1646-1716) -- 1º v: 183, 184, 460, 524, 529, 556, 559, 596, 597, 621, 2º v: 127, 128, 129.

Locke (1632-1704) -- 1º v: 98, 110, 196, 214, 233, 234, 235, 242, 254, 256, 257, 261, (272-275), 298, 299, 301, 341, 351, 353, 358, 359, 506, 507, 523, 525, 526, 535, 536, 539, 544, 545, 552, 553, 556, (558-564), 582, 584, 589, 594, 597, 598, 605, 606, 608, 613, 621, 625, (628-648), (652- 663), (667- 673), 676, 677, 683, 693, 698, 710, 712, 713, 715, 730, 736, 741, 743, 744, 745; 2º v: 59, 70, 71, 72, 82, 89, 91, 97, 109, 110, 120, 122, 122, 130, 131, 132, 133, 137, 138.

*locus amoenus* -- 1º v: 34, 38, 61, 296, 474, 493, 494, 495, 498; 2º v: 4.

Lucrecio -- 1º v: 36, 160, 270, 383, 431; 2º v: 37.

Ludwig Wittgenstein -- 1º v: 62.

Luís António Vernei -- 1º v: 235, 334, 335, 336, 338, 420, 435, (651-663), (667-674), 690, 699, 703, 704; 2º v: 134.

Lutero -- 1º v: 349, 515, 625, 690, 742; 2º v: 37, 122, 132.

lutero-calvinismo -- 1º v: 105, 109, 119, 231, 359, 507, 525, 543, 549, 556, 584, 590, 606, 679, 702; 2º vol. 108.

Maimónides -- 1º v: 108, 181, 224, 227, 228, 229.

*maîtrisation de soi* -- 1º v: 76, 282, 322, 377, 381, 411, 450, 456, 487, 498, 557, 574 ; 2º v: 22, 102.

*makaria* -- 1º v: 10, 15, 16, 18, 19, 20, 23, 39, 70, 82, 86; 2º v: 5, 22.

Malebranche (1638-1715) -- 1º v: 179, 182, 184, 195, (245-249), 347, 529, 549, 713.

Mandeville (1670-1733) -- 1º v: 437, 438 560, 561, 566.

Marco Aurélio -- 1º v: 160, 421, 431, 587; 2º v: 27, 38.

Marquesa de Alorna -- 1º v: 302, 304, 318, 454.

Molina -- 1º v: 357.

Montaigne -- 1º v: 414.

Montesquieu -- 2º v: 24, 135.

Moritz Schlick -- 1º v: 62.

Morris -- 1º v: 62.

Muratori -- 1º v: 215, 259, 260, 261, 417, 420, 655, 672, 673, 674, 754; 2º v: 134, 135, 137.

Nolasco da Cunha -- 1º v: 263, 441, 501.

Ockham -- 1º v: 108, 177, 525, 526, 584, 590, 599, 607, 626, 638, 688, 696; 2º v: 37, 138.

*odi profanum vulgus et arceo* -- 1º v: 218, 265, 291, 295, 393, 395, 400, 429, 457, 459, 474, 475, 479.

Orígenes -- 1º v: 161, 162, 163, 164, 172, 393, 398, 399; 2º v: 15, 40, 139.

*otium cum dignitate* -- 1º v: 60, 296, 402, 429, 431, 479.

Otto Neurath -- 1º v: 62, 63.

Pagano (1748-1799) -- 1º v: 754.

Panécio -- 1º v: 160; 2º v: 37, 38.

Pascal (1623-1662) -- 1º v: 10, 55, 249, 328, 469, 657; 2º v: 28.

pastoral bucólica -- 1º v: 37, 38, 41, 60, 139, 140, 291, 294, 305, 320, 400, 420, 423, 425, 426, 427, 448, 458, 478, 497, 455, 458, 460, 463, 466. 2º v: 27, 45, 47.

pastoral geórgica -- 1º v: 38, 60, 61, 140, 219, 296, 302, 367, 400, 420, 422, 423, 425, 426, 427, 447, 457, 458, 465, 467, 473, 493, 496, 757; 2º v: 47.

*pastoral on the self* -- 1º v: 60, 400, 422, 425, 428, 429, 431, 435, 446, 455, 457, 459, 475, 477.

pelagianismo -- 520, 533, 680, 687, 707, 727; 2º v: 36, 91.

Philon de Alexandria -- 1º v: 161, (394-397); 2º v: 9, 10, 38, 39, 140.

*phronesis* -- 1º v: 71, 77, 79, 82, 83, 85, 90, 91, 92, 95, 159, 188, (193-217), 221, 223, 224, 225, 230, 242, 250, 253, 254, 258, 270, 301, 335, 336, 337, 339, 343, 364, 372, 391, 402, 406, 413, 461, 489, 589, 633, 634, 693; 2º v: 14, 20, 22, 35, 47.

Pietro Verri (1728-1797) -- 1º v: 754; 2º v: 137.

Platão -- 1º v: 18, 19, 31, 38, 44, 46, 55, 57, 58, 59, 73, (76-94), 126, 133, 137, 138, 141, 143, (146-158), 178, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 201, 202, 203, 208, 222, 252, 260, 301, 335, 361, 369, 370, 371, 383, (386-391), 398, 403, 405, 406, 449, 516, 522, 526, 659, 678, 683, 718; 2º v: (37-40), 55, 138.

Plotino - 1º v: 157, 158, 159, 160, 161, 172, 209, 210, 368, 369, (384-391), 397, 399, 516, 680, 683; 2º v: 40, 43.

Plutarco -- 1º v: 160, 199, 639; 2º v: 38.

*practical reasoning* -- 1º v: 507, 550, 556, 605, 630, 740, 745; 2º v: 59, 60, 78, 81, 83.

prazer (catastemático) -- 1º v: 39, 196, 200, 211, 217, 281, 323, 373, 375, 376, 378, 623.

Prazer (cinético) - 1º v: 76, 200, 211, 217, 257, 263, 264, 281, 372, 373, 374, 375, 384, 412, 478, 623, 625, 633, 647.

pré-lapsário / pós-lapsário -- 1º v: 422, 425, 433, 435, 436, 458, 459, 465, 472, 474, 492, 567, 599, 639, 675, 707; 2º v: 31, 46, 48, 135.

Proclus -- 1º v: 168, 391, 392; 2º v: 12.

Pufendorf (1632-1694) -- 1º v: 506, 507, 508, 512, 526, 566, 567, 583, 584, (594-613), 621, 628, 629, 655, 670, 671, 708, 711, 738, 742, 743, 744, 749, 750; 2º v: 91, 92, 111, 116, (120-133).

regula (régua e regra) -- 1º v: 70, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 113, 127, 135, 137, 138, 148, 159, 165, 169, (183-189), 195, 196, 203, 210, 214, (222-227), (245-252), 348, (351-354), 359, 365, 404, 445, 521, 548, 564, (569-572), 577, 582, 638, 639, 647, 670, 681, 685, 708, 728, 736, 746, 2º v: 10, 12, 15, 17, 18, 19, 25, 26, 31, 32, 33, 55, 62, 70, 83, 120, 128.

Richard Price -- 1º v: 191, 242, 529, 538, 540, 551, 552, 584, 693, 698, 733; 2º v: 54, (71-81), 88, 129.

Roger Bacon -- 1º v: 105, 108, 177, 525.

Rousseau (1712-1778) -- 1º v: 66, 184, (407-418), 421, 428, 433, 507, 798 ; 2º v: 24, 25, 49.

Rudolf Carnap -- 1º v: 63.

S. Basílio -- 1º v: 158, 163, 164, 758; 2º v: 11, 43, 137.

S. Bernardo -- 1º v: 175, 176.

S. Tomás de Aquino -- 1º v: 70, 78, 108, 111, 127, 167, 177, 179, 195, 225, 227, 232, 238, 241, 246, 249, 255, 295, 327, 347, 348, 357, 359, 451, 521, 525, 541, 584, 607, 608, 637, 638, 639, 665, 674, 675, 681, 688, 692, 742, 746; 2º v: 33, 34, 35, 100, 109, 111, 112.

Samuel Clarke -- 1º v: 191, 242, 299, 356, 507, 513, 529, (536-553), 559, 561, 562, 568, 584, 613, 671, 684, 693, 698, 717, 726, 727, 730; 2º v: 55, 58, 59, 60, 63, 64, (70-74), 78, 79, 88, 91, 94, 96, 126, 127, 129.

Santo Agostinho -- 1º v: 18, 23, 28, 53, 108, 126, 127, 168, 170, 172, 197, 221, 222, 244, 248, 249, 255, 272, 275, 328, 341, 348, 349, 360, 369, 396, 401, 411, 450, 451, 491, 525, 535, 584, 625, 635, 637, 639, 662, 668, 672, 674, 675, 687, 695, 724, 742, 756; 2º v: 18, 28, 30, (35-41), 42, 44, 53, 98, 120, 129, 130, 138.

Schelling -- 1º v: 183, 184, 185, 314.

secularização -- 1º v: 6, 38, 54, 60, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 114, 250, 254, 347, 433, 503, 504, 506, 508, 509, 511, 515, 525, 553, 591, 592, 674, 702, 715, 7548, 749, 750, 756, 759; 2º v: 89, 90, 92, 93.

Sêneca -- 1º v: 18, 160, 214, 260, 323, 363, 364, 365, 381, 382, 402, 414, 417, 421, 431, 479, 480, 639; 2º v: 22, 27, 28, 38, 41, 48.

sensismo -- 1º v: 110, 111, 213, 257, 355, 361, 435, 437, 441, 460, 516, 523, 556, 559, 560, 637, 645,

647, 653, 654, 655, 657, 658, 660, 667, 668, 671, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 709, 712, 716, 730, 740;  
**2º v:** 70, 77, 89, 90, 91, 92, 96, 131, 137.

senso moral -- **1º v:** 275, 299, 329, 437, 519, 529, 538, 544, 551, 555, 558, 560, 561; **2º v:** 60, 63, 73, 74, 82, 86, 90, 116.

Sextus Empiricus -- **1º v:** 160; **2º v:** 38.

Shaftesbury (1671-1713) -- **1º v:** 143, 191, 251, 252, 358, 409, 507, 513, 529, 538, 539, 543, 549, (551-562), 569, 584, 684, 714, 729, 730; **2º v:** 72, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96.

*sophrosyne* -- **1º v:** 35, 71, 77, 79, 81, 82, 83, 85, 148, 150, 155, 159, 161, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 202, 203, 210, 216, 221, 224, 225, 228, 230, 247, 258, 271, 289, 295, 337, 343, 361, 366, 489 ; **2º v:** 14, 30, 35.

soteriologia (salvação) -- **1º v:** 18, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 61, 194, 243, 300, 337, 344, 367, 384, 386, 399, 404, 410, 411, 426, 432, 434, 460, 465, 472, 490, 518, 520, 526, 533, 566, 598, 603, 680, 686, 687, 691, 740, 758.

Suarez -- **1º v:** 237, 503, 511, 583, 584, 585, 588, 589, 590, 608, 628, ; **2º v:** 109, 110.

Teodoro de Almeida -- **1º v:** 332, 346, 359, 435, (443-453), 457, 654, 699, 703, 704, 705.

Teofrasto -- **1º v:** 75.

teoria normativa da vontade -- **2º v:** 59, 78, 83, 89.

Thomasius (1655-1728) -- **1º v:** 215, 261, 597, 608, 621, 673, 744; **2º v:** 122, 132, 133.

Toland (1670-1722) -- **2º v:** 89.

Tomás António Gonzaga -- **1º v:** 280, (317-319), (742-750).

Tomás Reid -- **1º v:** 191, 507, 529, 538, 539, 551, 552, 584, 684, 729; **2º v:** 54, 74, (78-83), 87, 128.

ubris, excesso, desmesura-- **1º v:** 18, 19, 35, 40, 41, 61, 76, 77, 85, 113, 127, 137, 138, 147, 148, 155, 161, 165, 169, 173, 186, 187, 188, (193-198), 203, 210, 215, 217, 227, 247, 249, 258, 266, 280, 288, 289, 290, 291, 295, 296, 300, 301, 303, 306, 308, 310, 320, 330, 336, 337, 339, 349, 361, 362, 366, 401, 404, 420, 426, 429, 445, 447, 456, 462, 466, 488, 489, 490, 492, 529, 533, 624, 706 ; **2º v:** 10, 12, 13, 14, 16, 20, 22, 25, 30, 33, 46, 47, 62, 100.

Valla -- **1º v:** 474.

ventura -- **1º v:** 10, 21, 254, 285, 289, 290, 362, 364, 467, 468, 478, 481.

Virgílio -- **1º v:** (31-36), 38, 44, 45, 139, 140, 160, 270, 283, 286, 294, 313, 318, 371, 379, 381, 383, 404, 420, 423, 425, 431, 434, 440, 458, 479; **2º v:** 4, 37, 47, 48.

vitalismo -- **1º v:** 64, 68, 74, 77, 113, 313, 428, 624; **2º v:** 104, 106, 135.

Volney -- **2º v:** 25.

Voltaire (1694-1778) -- **1º v:** 67, 380, 400, 428, 507.

voluntarismo positivista -- **1º v:** 69, 119, 240, 251, 256, 257, 358, 503, 513, 523, 527, 531, 540, 542, 545,

550, 598, 599, 600, 608, 622, 625, 626, 628, 629, 641, 642, 671, 673, 675, 676, 679, 692, 695, 696, 703, 704, 712, 727, 728, 729, 738, 743, 754; **2° v**: 59, 63, 76, 77, 89, 95, 112, 126, 137.

Waismann -- **1° v**: 62.

Whichcote (1609-1683) -- **1° v**: 241, 453, 516, 519, 520, 521, 522, 540, 549, 554, 576, 677, (680-684); **2° v**: 111, 112.

William Paley -- **2° v**: 90, 92, 97, 98.

Wolf (1679-1754) -- **1° v**: 181, 506, 507, 596, 597, 613, 621, 70, 701, 708, 710, 737; **2° v**: (120-123), 129.

Wollaston (1659-1724) -- **1° v**: 191, 513, 529, 538, 540, 543, 544, 551, 584, 708, 714; **2° v**: 53, 55, 58, 60, 62, 94, 96.

Zenão -- **1° v**: 156.





# ÍNDICE GERAL

## ÍNDICE DO PRIMEIRO VOLUME

### TOMO I

#### Primeira Parte

<b>A ideia de felicidade e a cultura europeia. Eticidade, moralidade e transcendência</b>	<b>3</b>
<b>I. Introdução</b>	<b>5</b>
<b>II. Felicidade: Ética e metafísica</b>	<b>9</b>
<b>III. Para uma semântica do conceito de felicidade</b>	<b>15</b>
1. Em jeito de balanço	23
<b>IV. Felicidade e paraíso. O papel das escatologias na aspiração à felicidade. Espera e milenarismo</b>	<b>25</b>
1. O Paraíso	25
2. A Idade do Ouro	32
3. Felicidade, escatologia e via intermédia	42
4. O problema do mal. A falta. A queda	55
<b>V. Felicidade, moralidade e vida virtuosa</b>	<b>62</b>
1. Moralidade e natureza	64
2. Felicidade e filosofia prática	70
3. Felicidade e virtude	71
4. Felicidade e teleologia	87
5. Felicidade e dever ( a )	96
6. Felicidade e dever ( b )	116
6. 1. Felicidade física	118
6. 2. Felicidade moral	120
6. 3. Conclusão	129

#### Segunda Parte

<b>A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII. entre as luzes e o romantismo, à luz dos modelos teóricos da mediania, da vida retirada e da proto-modernidade</b>	<b>133</b>
<b>I. A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Mediocridade.</b>	<b>135</b>
1. Introdução	135
2. Mediania e mediocridade. O ideal de mediania e o paradigma temático da <i>aurea mediocritas</i> .	137
2. 1. A questão ontológica, metafísica e religiosa do limite	137
2. 2. O papel do limite na <i>kalocagathia</i> (καλοκαγαθία) platónica	148
2. 3. O papel do limitante no Filebo. O limitado e o infinito	150
2. 4. O demiurgo limitante e dador de forma no Timeu	153
2. 5. Horácio	166
2. 6. Cristianização progressiva do modelo. Inversão ontológica. Intelectualismo e voluntarismo	167
2. 7. As implicações éticas e morais do limite.	187
2. 7. 1. A <i>sophrosyne</i>	187
2. 7. 2. <i>Phronesis</i> versus Prudência	201

2. 8.	<i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> na filosofia helenística e nas poéticas do século de Augusto.	216
2. 8. 1.	Horácio	216
2. 9.	<i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> na cultura tardo-antiga	221
2. 9. 1.	Santo Agostinho	221
2. 9. 2.	<i>Sophrosyne</i> e <i>phronesis</i> . Intelectualismo, neo-aristotelismo e humanismo	224
2. 10.	As implicações éticas e morais do limite. <i>Epoché</i> e modernidade	233
2. 10. 1.	Descartes	234
2. 10. 2.	Neoplatonismo de Cambridge	241
2. 10. 3.	Malebranche	245
2. 11.	Jusnaturalismo, secularização e mediania.	254
2. 11. 1.	Burlamaqui	254
2. 11. 2.	De Felice	256
2. 11. 3.	Muratori e Genovesi	259
<b>II.</b>	<b>A ideia de felicidade e o ideal de mediania na cultura portuguesa do século XVIII.</b>	<b>263</b>
1.	A ideia de felicidade e o ideal de mediania. Os paradigmas temáticos da <i>media res</i> na poesia portuguesa setecentista: <i>aurea mediocritas</i> , <i>carpe diem</i> e <i>odi profanum vulgus et arceo</i> .	265
1. 1.	A ideia de mediania na obra poética de António Ribeiro Santos (a)	265
1. 2.	Filinto Eliseo, Cruz e Silva e Correia Garção	279
1. 3.	Domingos dos Reis Quita	293
1. 4.	José Agostinho de Macedo. Entre a mediania e o excesso	295
1. 5.	Bocage, Marquesa de Alorna e José Anastácio da Cunha	302
1. 6.	Tomás António Gonzaga. O paradigma clássico do <i>ut pictura poesis</i>	317
2.	A ideia de felicidade e o ideal de mediania no pensamento português do século XVIII.	327
2. 1.	Textos anónimos	327
2. 2.	Luís António Vernei e o ideal de mediania	334
2. 3.	Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas. Franciscanismo, mediania e pragmatismo	336
2. 4.	António Ribeiro Santos e o ideal de mediania (b)	345
2. 5.	António Soares Barbosa. Mediania, utilidade e bom senso	349
2. 6.	José Agostinho de Macedo. Entre razão e paixão	353

## TOMO II

<b>III.</b>	<b>A ideia de felicidade e o ideal de retiro</b>	<b>367</b>
1.	Ontologia e retiro. Dualismo. Gnose. Fuga do mal	367
2.	Retiro, hedonismo e <i>lathe biosas</i>	371
3.	Epicurismo e estoicismo. <i>Vivre à l'écart</i> e retiro interior. Ataraxia, autarcia e <i>maîtrisation de soi</i>	381
4.	Plotino e o retiro interior. <i>Devennire leggere per ascendere</i>	384
5.	<i>Redi ad cor</i> . Terapeutas e <i>katabolé</i>	393
6.	Para uma composição da ideia de retiro no século XVIII.	400
7.	Crítica da vida retirada: Cícero, Sêneca, Humanistas, Burlamaqui, Muratori, etc.	417
<b>IV.</b>	<b>A ideia de felicidade e o ideal de vida retirada na cultura portuguesa do século XVIII.</b>	<b>429</b>
1.	O ideal de vida retirada e os paradigmas temáticos do <i>fugere mundus</i> e do <i>fugere orbis</i> : <i>beatus ille, hoc erat in votis</i> e <i>odi profanum vulgus et arceo</i>	429
1. 1.	José Agostinho de Macedo. O retiro paradoxal	430
1. 2.	António Ribeiro Santos, António Soares Barbosa e Barbosa du Bocage	434
1. 3.	Teodoro de Almeida: Felicidade e retiro no <i>Feliz independente do mundo e da fortuna</i>	443
1. 4.	Marquesa de Alorna, José Agostinho de Macedo e João Xavier de Matos	454

IV.	1. 5. Felicidade, retiro e civismo: António Ribeiro Santos e António Dinis da Cruz e Silva	473
	1. 6. O retiro em Matias Aires (a)	483
	O retiro em Matias Aires (b)	489
	1. 7. O retiro em Paulino António Cabral de Vasconcelos, em Domingos dos Reis Quita e em Pedro António Correia Garção	492
V.	<b>A ideia de felicidade e pensamento ético-jurídico da protomodernidade.</b>	
	<b>Felicidade pública e bem comum</b>	<b>501</b>
	1. Introdução a uma problemática. O nó de articulação dos saberes proto-modernos.	
	2. Os domínios do Eu	509
	3. Os fundamentos ético-morais do pensamento jurídico-político moderno	511
	3. 1. O Neoplatonismo de Cambridge ( <i>Cambridge Platonists</i> )	513
	3. 1. 1. Whichcote, More, Smith e Cudworth	519
	3. 1. 2. Cudworth e a ideia de felicidade	535
	4. O intuicionismo ético-moral	538
	4. 1. O intuicionismo ético de base racional	540
	4. 2. O intuicionismo moral sensível. Do senso moral ou do sentimento moral	551
	4. 2. 1. Shaftesbury	553
	4. 2. 2. Francis Hutcheson	560
	4. 3. O intuicionismo eclético.	568
	4. 3. 1. Joseph Butler: O intuicionismo moral da consciência	568
	4. 3. 1. 1. O princípio de subordinação máxima. Consciência e autonomia	573
	5. Jusnaturalismo e jus-racionalismo	579
	5. 1. Hugo Grócio. Intelectualismo e tradição	587
	5. 2. Pufendorf. Voluntarismo e <i>entia moralia</i>	594
	5. 3. Richard Cumberland. <i>De legibus naturae</i>	611
	5. 4. Tomás Hobbes	615
	5. 5. John Locke	628
VI.	<b>A ideia de felicidade e a protomodernidade ético-jurídica na cultura portuguesa do século XVIII</b>	<b>649</b>
	1. A protomodernidade e as dicotomias estruturais: indivíduo e sujeito, razão e vontade,	
	1. 1. Luís António Vernei	651
	1. 1. 1. Vernei e as paixões	661
	1. 2. António Ribeiro Santos. Eclectismo e tradição	675
	1. 2. 1. O Neoplatonismo de Cambridge e a sua influência na cultura portuguesa.	
	1. 3. António Soares Barbosa	699
	1. 3. 1. António Soares Barbosa e a ideia de felicidade no quadro do sensismo	716
	1. 3. 2. Felicidade e senso moral. A propensão e o problema do prazer e da dor	725
	1. 4. O total sincretismo de Bernabé de Elscano Barreto Aragão	737
	1. 5. Um tratado de direito natural pré-moderno: Tomás António Gonzaga	742
	1. 5. 1. Gonzaga e a felicidade	747
	1. 6. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas. O empirismo sensista e a heteronomia	752
VII.	<b>Conclusão</b>	<b>759</b>

## ÍNDICE DO SEGUNDO VOLUME

### NOTAS ESPECIAIS

Nota A (Primeira Parte. Capítulo IV. 1), p. 26	3
Nota B (Primeira Parte. Capítulo IV. 4), p. 61	5
Nota C (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 4), p. 165	9
Nota D (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 6), p. 186	17
Inversão ontológica. Primado do infinito	17
Nota E (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 7), p. 200	20
Nota F (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 8. 1), p. 220	22
Nota G (Segunda Parte. Capítulo I. 2. 10. 3), p. 253	24
Nota H (Segunda Parte. Capítulo I. 3. 2. 2), p. 343	30
Nota I (Segunda Parte. Capítulo I. 4. 1), p. 369	43
Nota J (Segunda Parte. Capítulo I. 4. 4), p. 392	44
Nota K (Segunda Parte. Capítulo I. 4. 6), p. 416. Rousseau	49
Nota L (Segunda Parte. Capítulo V. I), p. 435. Azevedo Fortes	51
Nota M (Segunda Parte. Capítulo VI. 4. 1), p. 550	53
Intuicionismo moral racionalista	53
O intuicionismo racional de Wollaston e a ideia de felicidade	55
John Balguy	58
Balguy: O bem, o mal e a felicidade	65
Richard Price	71
Thomas Reid	78
Nota N (Segunda Parte. Capítulo VI. 4. 2), p. 567	86
O intuicionismo moral sensível. Do senso moral ou do sentimento moral	86
Hedonismo protoutilitarista e teológico	90
Nota O (Segunda Parte. Capítulo VI. 5), p. 581. Bento de Espinosa	99
Nota P (Segunda Parte. Capítulo VI. 5. 1), p. 593	108
Nota Q (Segunda Parte. Capítulo VI. 5. 3), p. 612	109
Nathanael Culverwell	109
Richard Cumberland	112
Cumberland e o utilitarismo	113
Nota R (Segunda Parte. Capítulo VI. 5. 3), p. 613. Christian Wolf	120
Nota S (Segunda Parte. Capítulo VI. 5. 4), p. 621. Jean-Jacques Burlamaqui	122
Jean Barbeyrac	126
Bartolomeo De Felice	129
Joam Gottlieb Heinécio	131
Christian Thomasius	132
Nota T (Segunda Parte. Capítulo VII. 1. 1), p. 655. Ludovico António Muratori	134
António Genovesi	135
Nota U (Segunda Parte. Capítulo VII. 1. 2. 1), p. 696	138
Nota final (Reflexão final)	141

### BIBLIOGRAFIA GERAL

144

### ÍNDICE REMISSIVO ONOMÁSTICO E TEMÁTICO

190

